

SIGNOS HISTÓRICOS

Revista semestral • Departamento de Filosofía • CSH/UAM/Iztapalapa

Dossier: Catolicismo, territorio y sociedad.

•
La doble cara de los jesuitas en la reconstrucción de la Ciudad de México

•
Dos carismas: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1905) y Marcial Maciel (1920-2008)

•
Arquitecturas confrontadas y peregrinación

•
Entre lo religioso y lo secular. Imágenes del clero católico

•
Región, cultura e historia

Las municipalidades y los procesos de desamortización

•
Presbiterianos liberales, porfiristas y revolucionarios

•
El debate anticlerical en la coyuntura de la Cristiada

•
De ideas sin concordancia a proyectos encontrados

•
Baltasar Samper y la investigación folclórica en México

•
Éxodo laboral de mexicanos en el entorno del Programa Bracero

SIGNOS HISTÓRICOS

DIRECTOR

Dr. Javier Mac Gregor Campuzano

SECRETARÍA TÉCNICA

Saúl Montero Pérez

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Brian F. Connaughton, México

Dr. Federico Lazarín Miranda

Dr. Georg Leidenberger

Dra. Irma Hernández Bolaños

Dra. Luz María Uhthoff López

COMITÉ EDITORIAL

CARLOS AGUIRRE ROJAS (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO) • SILVIA M. ARROM (BRANDEIS UNIVERSITY) • MAURICE AYMARD (ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES) • MARCO BELLINGERI (UNIVERSITÀ DI TORINO) • RAYMOND BUVE (UNIVERSITEIT LEIDEN) • NICOLÁS CÁRDENAS GARCÍA (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, XOCHIMILCO) • MARCELLO CARMAGNANI (UNIVERSITÀ DI TORINO/EL COLEGIO DE MÉXICO) • BARRY CARR (LA TROBE UNIVERSITY) • VÍCTOR DÍAZ ARCINIEGA (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO) • SETH FEIN (YALE UNIVERSITY) • JOHANNA VON GRAFENSTEIN (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA) • JAVIER GARCÍADIEGO (EL COLEGIO DE MÉXICO) • BRIAN HAMNETT (UNIVERSITY OF ESSEX) • EMILIO KOURÍ (UNIVERSITY OF CHICAGO) • SANDRA KUNTZ (EL COLEGIO DE MÉXICO) • JOHN LEAR (UNIVERSITY OF PUGET SOUND) • CLARA E. LIDIA (EL COLEGIO DE MÉXICO) • ERIKA PANI (EL COLEGIO DE MÉXICO) • RICARDO PÉREZ MONTFORT (CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL) • ARIEL RODRÍGUEZ KURI (EL COLEGIO DE MÉXICO) • CARLOS SÁNCHEZ SILVA (UNIVERSIDAD DE AUTÓNOMA BENITO JUÁREZ DE OAXACA) • VINCENT SANZ (UNIVERSITAT JAUME I) • DANIELA SPENSER (CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL) • WILLIAM TAYLOR (UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY) • MAURICIO TENORIO (UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN) • JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO) • • • • •

•

•

•

•

•



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

RECTOR GENERAL

Dra. Norma Rondero López

SECRETARIA GENERAL

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Verónica Medina Bañuelos

RECTORA

Dr. Juan José Ambríz García

SECRETARIO

Dr. José Régulo Morales Calderón

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dra. Georgina López González

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Mtra. María Guadalupe Rodríguez Sánchez

COORDINADORA DE PUBLICACIONES

D. R. © UAM-Iztapalapa

Departamento de Filosofía

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco, núm. 186

Col. Leyes de Reforma, 1ª. sección, Alcaldía Iztapalapa,

Ciudad de México, 09340, México

-
- Índices y bases de datos en donde aparece la revista: Fuente académica-EBSCO, Latindex, CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM); REDALYC, TOMSON GALE, SCIELO-MÉXICO, SCOPUS, SISTEMA DE CLASIFICACIÓN DE REVISTAS MEXICANA DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA-CONACYT.
 - Formación: María Guadalupe Rodríguez Sánchez; corrección de estilo: Germán Luna Santiago.
 - Traducción y revisión de textos en inglés: Tamara Nateras Collado.
 - **Signos Históricos:** año 24, núm. 48, julio-diciembre de 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, Prolongación Canal de Miramontes, núm. 3855, Col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México, y Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, núm. 186, Col. Leyes de Reforma 1A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México, Teléfono 58-04-46-00, ext. 2786. Página electrónica de la revista: [<https://signohistoricos.izt.uam.mx>], correo electrónico shis@xanum.uam.mx. Editora responsable: María Guadalupe Rodríguez Sánchez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2002-062913255600-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Erick Hernández Andrade, Departamento de Filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México; fecha de última modificación 18 de octubre de 2024. Tamaño del archivo 7.1 MB
 - Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.
 - Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.
 - Colaboraron en este número los alumnos de Servicio Social: Sofía Martínez Cisneros, Mabel Vanessa Saucedo Rodríguez, Yair Xolalpa Avalos.

SIGNOS HISTÓRICOS

•

•

•

•

•

48

julio-diciembre, 2022

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	8	Catolicismo, territorio y sociedad. Segmentación socioeconómica y espacio geográfico en la Iglesia católica, siglos XX y XXI ANDREA MUTOLO FRANCO SAVARINO
ARTÍCULOS	16	La doble cara de los jesuitas en la reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo de 1985 ANDREA MUTOLO
	48	Dos carismas: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) y Marcial Maciel (1920-2008) VIRGINIA ÁVILA GARCÍA
	88	Arquitecturas confrontadas y peregrinación. Confluencia de poderes adistintas latitudes. Nuestra Señora de Guadalupe, Madrid y Ermita de Nuestra Señora de la Natividad de María, El Pocito, San Juan de los Lagos ELISA MARÍA TERESA DRAGO QUAGLIA
	134	Entre lo religioso y lo secular. Imágenes del clero católico, según la visión de un artista liberal LUCIANO RAMÍREZ HURTADO
	168	Región, cultura e historia. La estructura histórica cultural del poder en la Iglesia Católica mexicana ELIO MASFERRER KAN
ARTÍCULOS LIBRES	198	Las municipalidades y los procesos de desamortización. Los terrenos del Santo (Buenos Aires, siglo XIX) MARIANA CANEDO

- 230 Presbiterianos liberales, porfiristas y revolucionarios. Michoacán 1876-1914
LETICIA MENDOZA GARCÍA
- 268 El debate anticlerical en la coyuntura de la Cristiada, un acercamiento desde revistas latinoamericanas
MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ
- 308 De ideas sin concordancia a proyectos encontrados. Articulación, desarticulación y rearticulación ideológica del Partido Cooperatista Nacional
ALEJANDRO PONCE HERNÁNDEZ
- 340 Baltasar Samper y la investigación folclórica en México. Notas sobre un exiliado catalán
Yael BITRÁN GOREN
- 384 Éxodo laboral de mexicanos en el entorno del Programa Bracero. Migración legal de trabajadores, su resistencia, coerción a ilegales y deportación (1942-1954)
MARIO TRUJILLO BOLIO
- 428 La revista Cultura Soviética en el marco de Guerra Fría cultural en México (1944-1954)
ÁNGEL CHÁVEZ MANCILLA
- 460 La teoría de conspiración anticomunista de un jesuita mexicano intransigente (1950)
ADRIÁN TOLENTINO

- RESEÑAS 506 Guillermina del Valle Pavón (coord.), *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814.*
ANTONIO IBARRA ROMERO
- 516 Juan Carlos Yáñez Andrade, *El tiempo domesticado, Chile 1900-1950. Trabajo, cultura y tiempo libre en la configuración de las identidades laborales.*
SONIA PÉREZ TOLEDO
- 522 Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto.*
PAULINA SAYURI RODRÍGUEZ GALARZA
- 528 Yolanda de Paz Trueba (comp.), *Infancia, pobreza y asistencia. Argentina, primera mitad del siglo XX.*
MARÍA ELENA CRUZ BAENA
- 536 Brian Connaughton, *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma.*
MARIANA TERÁN FUENTES
- 544 María Xelhuanzi López, *101 años de control sindical en México (1918-2019). El porqué de los bajos salarios y la desigualdad.*
FERNANDO CIARAMITARO, RAMÓN MORALES ÁVILA
- 552 Normas editoriales

PRESENTACIÓN

Catolicismo, territorio y sociedad. Segmentación socioeconómica y espacio geográfico en la Iglesia católica, siglos xx y xxi

ANDREA MUTOLO

ORCID.ORG/0000-0001-6518-3256

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

ACADEMIA DE HISTORIA Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

andreamutolo@gmail.com

FRANCO SAVARINO

ORCID.ORG/0000-0003-4523-804X

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

francosavarino@gmail.com

El catolicismo se ha manifestado históricamente en diversos aspectos socioculturales y espacios distintos, articulándose y expresándose en una pluralidad de visiones, prácticas y formas rituales y organizacionales. La cosmovisión de la feligresía católica y del clero, de hecho, refleja visiones distintas según las áreas geográficas, la pertenencia social a un determinado sector de clase baja, media o alta y también el periodo histórico.

En el caso de la feligresía, las diferencias son notables y, en ciertos aspectos, profundas. No se debería considerar que sea lo mismo la situación de una clase alta de terratenientes en Chiapas respecto a una clase alta industrial de Monterrey, pues pueden ser católicos los dos segmentos, pero con intereses y acciones totalmente distintas que impiden confundirlos en un modelo de catolicidad común. Lo mismo cabría decir de una clase baja de campesinos oaxaqueños respecto a un

sector urbano que vive en el área oriental de la Ciudad de México, porque es muy probable que la cosmovisión de cada uno de estos sectores sea totalmente distinta desde una perspectiva de práctica religiosa, devoción y referencia doctrinal, en un contexto cultural también distinto en un sentido más general.

Por esta razón, el principal objetivo de este número monográfico es hacer un análisis histórico, antropológico y sociológico amplio, considerando que, para comprender plenamente los usos, costumbres y creencias del catolicismo, es importante rescatar elementos como el tiempo (la etapa histórica), el espacio (el elemento geográfico) y la pertenencia a un determinado sector socioeconómico.

Ciertamente, la Iglesia en su conjunto, desde el principio de su historia, no se ha caracterizado por ser una estructura monolítica. A lo largo de los siglos, el catolicismo se ha modulado y ha sabido legitimar intereses antitéticos, enlazándose constantemente con la estructura dominante. Por esta razón, si retomamos la historia mexicana del siglo xx, es difícil encontrar una etapa donde el catolicismo haya reflejado una verdadera unidad entre los diferentes actores que forman la feligresía o entre la alta y la baja jerarquías eclesiásticas. Paradójicamente, ni las etapas más conflictivas, aun en el periodo de la guerra civil, han sido capaces de generar una unidad interna, más bien han exacerbado la polarización.

En la etapa del Conflicto Religioso, por ejemplo, la Ciudad de México reflejaba la división que se generó nacionalmente. Sólo una pequeña parte de la clase media urbana respaldó la lucha armada, confluyendo en la Liga Nacional por la Defensa de la Libertad Religiosa. En cambio, otro sector de la feligresía muy adinerado, enlazado con los bancos y las finanzas, respaldó al gobierno; pero fue un hecho que la mayoría de los católicos se quedaron al margen del conflicto armado. La misma alta jerarquía se encontraba dividida y confrontada. Por ejemplo, el entonces arzobispo de México, José Mora y del Río, simpatizaba con los militantes católicos involucrados en el conflicto armado, mientras que su sucesor, Pascual Díaz y Barreto, tenía una posición totalmente opuesta y no simpatizaba mínimamente con las organizaciones católicas que confluyeron en la lucha armada.

En cuanto a la feligresía, deberíamos considerar que, a diferencia de otros países occidentales, en México no se ha creado una clase media extensa e incluyente que haya permitido generar una concertación de acciones y de intereses en un

contexto donde la mayoría absoluta de los actores de la feligresía y del clero pertenezcan a ese sector.

Desde la década de 1980 y entrando en la etapa neoliberal, se ha formado en la sociedad en su conjunto una notoria polarización, en un contexto de pérdida de poder adquisitivo de una clase media que, con el pasar de las décadas, fue mermando. Al mismo tiempo, se produjo una mayor acumulación de riqueza por parte de las clases altas, así como un mayor empobrecimiento de las clases bajas. Estos cambios sociales generaron dinámicas que, a su vez, dividieron y polarizaron a la feligresía católica, con un clero muy segmentado que reflejaba las mismas dinámicas socioeconómicas de pertenencia. El análisis de estas dinámicas es el objeto de los artículos reunidos en este *dossier*: todos buscan, desde ángulos distintos y con diversas metodologías y enfoques disciplinarios, esclarecer y discutir la problemática de las múltiples manifestaciones del catolicismo en variados ámbitos socioculturales, sentando las bases para una mayor comprensión y discusión fructífera sobre la participación y el papel de los católicos y de la institución eclesiástica en la cambiante sociedad mexicana del siglo xx hasta llegar a nuestros días.

En esta perspectiva y con un enfoque histórico, Andrea Mutolo, en su artículo “La doble cara de los jesuitas en la reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo de 1985”, investiga las dinámicas que implementó la Iglesia católica en el trabajo de reconstrucción. En este texto, se considera cómo los jesuitas desempeñaron un papel importante en la reconstrucción; sin embargo, este proceso tenía “dos caras” distintas. En la recuperación de la Ciudad, se reflejaron dinámicas antitéticas conformes a una segmentación socioeconómica que el catolicismo capitalino tenía.

En otro artículo titulado “Dos carismas: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) y Marcial Maciel (1920-2008)”, Virginia Ávila García analiza, en una perspectiva histórica, la vida y el perfil carismático de dos personajes centrales en la historia de la Iglesia católica contemporánea: el español Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás y el mexicano Marcial Maciel Degollado, fundadores del Opus Dei y los Legionarios de Cristo,

respectivamente. La autora destaca el doble significado del concepto de *carisma*: por un lado, está referido a ciertas características de los individuos históricos que se construyen como líderes junto a sus seguidores; por el otro, aparece el carisma de las obras religiosas creadas y vistas por sus fundadores, quienes son receptores del llamado divino a vivir la fe con objetivos específicos. En los dos casos analizados, estos personajes buscaron la cercanía con la jerarquía eclesiástica y con las clases poderosas, orientando su labor a la tranquilidad espiritual de las élites. Escrivá de Balaguer y Marcial Maciel, en fin, aun con fortunas y desenlaces distintos, son dos claros ejemplos de una “teología de la prosperidad” católica, dirigida a un sector específico de la sociedad.

Desde una perspectiva arquitectónica y moviéndose entre el contexto mexicano y el español, Elisa María Teresa Drago Quaglia, en su artículo “Arquitecturas confrontadas y peregrinación. Confluencia de poderes a distintas latitudes. Nuestra Señora de Guadalupe, Madrid, y Ermita de Nuestra Señora de la Natividad de María, El Pocito, San Juan de los Lagos”, investiga el tema de la apropiación del espacio público. Una apropiación ligada a los actos sociales de la peregrinación religiosa, los cuales están vinculados irremediabilmente con los objetos arquitectónicos creados expresamente como centros gravitacionales del culto donde se verifican. Los puntos comparativos del análisis de la autora parten desde la producción de los objetos arquitectónicos y sus transformaciones, al ser el territorio de las disputas donde las estructuras jerárquicas ejercen su poder, implícito en el acto de habitar a lo largo del tiempo.

El artículo de Luciano Ramírez Hurtado, “Entre lo religioso y lo secular. Imágenes del clero católico, según la visión de un artista liberal”, analiza una intensa controversia en la que tomaron parte miembros prominentes de un sector conservador de la sociedad regional de Aguascalientes, quienes se manifestaron a través de la prensa local a propósito de la pintura mural *Aguascalientes en la historia* que el artista chileno Osvaldo Barra Cunningham realizó, en 1961, en el segundo patio del Palacio de Gobierno. Algunos temas en los que se representa

el devenir histórico de la Iglesia católica causaron entonces escozor en ciertos sectores de la población, quienes se sintieron agraviados, porque se ofendía gratuitamente la fe, creencias y sensibilidad religiosa de los católicos. El artículo analiza las imágenes de lo religioso plasmadas en los muros de un monumento cívico, en la peculiar atmósfera que antecede el Concilio Vaticano II.

Con un enfoque histórico-sociológico, el artículo “Región, cultura e historia. La estructura histórica cultural del poder en la Iglesia católica mexicana”, de Elio Masferrer Kan, trata aspectos del proceso histórico de articulación de la Iglesia católica a la sociedad mexicana. Dentro de este contexto más amplio, el autor busca estudiar la configuración de las camarillas y grupos de poder eclesiástico, para lo cual analiza la correlación de fuerzas internas y emplea como indicador el control de posiciones dentro de los distintos niveles episcopales (obispos y arzobispos). Masferrer muestra el control que tiene el Grupo Jalisco-Bajío y el desarrollo del Grupo Monterrey que va tomando posiciones.

Simultáneamente, existen grupos curiales de algunos estados que han logrado mantener sus territorios bajo control, resultado de complejas negociaciones al interior del episcopado. El artículo analiza además las presiones del papa Francisco para aplicar modificaciones sustanciales en la Iglesia y particularmente en México. El autor concluye que, si bien en la Iglesia católica se observan cambios, éstos son muy lentos, tanto por las inercias burocráticas, como por los procesos de resistencia al cambio mismo.

COYOACÁN, A 22 DE FEBRERO DE 2022

D.R. © Andrea Mutolo, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

D.R. © Franco Savarino, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

ARTÍCULOS

The double face of the Jesuits in the reconstruction of Mexico City, after the 1985 earthquake

ANDREA MUTOLO

ORCID.ORG/0000-0001-6518-3256

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

ACADEMIA DE HISTORIA Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

andreamutolo@gmail.com

Abstract: *The Catholic Church played an important role in the reconstruction of Mexico City, after the 1985 earthquake. Among all the Catholic actors who led this process, one religious order was surely the protagonist: The Society of Jesus. A Jesuit led the reconstruction, playing a relevant role within the hierarchy structure, collaborating strictly with the Mexican government, however, there were Jesuits who, in the reconstruction of the city, led a protest movement towards the government and also they were dissatisfied with the Catholic hierarchy.*

KEYWORDS: SOCIETY OF JESUS; CATHOLIC CHURCH; LIBERATION THEOLOGY; CIVIL SOCIETY; CONSERVATISM-PROGRESSIVISM

RECEPTION: 09/02/2021

ACCEPTANCE: 10/09/2021

La doble cara de los jesuitas en la reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo de 1985

ANDREA MUTOLO

ORCID.ORG/0000-0001-6518-3256

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
ACADEMIA DE HISTORIA Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA
andreamutolo@gmail.com

Resumen: La Iglesia católica desempeñó un papel relevante en la reconstrucción de la Ciudad de México, después del terremoto de 1985. Entre todos los actores católicos que encabezaron este proceso, una orden religiosa fue la que obtuvo el papel protagónico: la Compañía de Jesús. Un jesuita lideró la reconstrucción, desempeñando una función relevante dentro de la estructura jerárquica, y colaboró en forma estricta con el Gobierno mexicano; sin embargo, hubo jesuitas que, durante el proceso de reconstrucción de la ciudad, encabezaron un movimiento de protesta hacia el Gobierno y también mostraron su inconformidad con la jerarquía católica.

PALABRAS CLAVE: COMPAÑÍA DE JESÚS; IGLESIA CATÓLICA; TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN; SOCIEDAD CIVIL; CONSERVADURISMO-PROGRESISMO

RECEPCIÓN: 09/02/2021

ACEPTACIÓN: 10/09/2021

INTRODUCCIÓN

Este artículo analiza el papel que los jesuitas desempeñaron en el trabajo de reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo de 1985. Antes de profundizar en esta temática, es oportuno retomar el contexto en el que se enmarca, para lograr comprender en su complejidad el proceso que se desencadenó después del terremoto.

En este sentido, un elemento importante a considerar es que los jesuitas que desempeñaron el trabajo de reconstrucción actuaron bajo la influencia considerable del Concilio Vaticano II. Este proceso, que influye globalmente en todo el catolicismo, condicionó de manera significativa a los actores que analizo en el artículo.

En particular, en la etapa posconciliar, se modificaron notablemente las relaciones entre los Estados y la Iglesia católica, puesto que el Concilio Vaticano II legitimó la existencia de dichas relaciones. El conflicto con el modelo de nación liberal que caracterizó el siglo XIX y la primera mitad del XX desapareció repentinamente en el marco del Concilio Vaticano II. La declaración “*Dignitatis Humane* sobre la libertad religiosa” (1965) y la constitución “*Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” (1965) representan un ejemplo de dicho cambio. Por primera vez, la Iglesia, por medio del *aggiornamento*, aceptó y legitimó la libertad religiosa, y, consecuentemente, fue posible mantener relaciones estables con naciones que anteriormente no simpatizaban con la institución. Es importante considerar dichos elementos propios del México posconciliar, sobre todo en la década de 1980, pues este fuerte cambio permitió la creación de un diálogo abierto, sea por parte del Gobierno o de la Iglesia. Las consecuencias de este proceso generaron una reforma constitucional importante en 1992. Para comprender a profundidad el papel que los jesuitas tuvieron con el Gobierno y la sociedad civil en el trabajo de reconstrucción, es relevante tener en cuenta estas consideraciones de la etapa posconciliar.

El contexto general que propició la cercanía entre la Iglesia católica y el Gobierno no fue el único elemento. El terremoto hizo tambalear un sistema de legitimación política que, en la Ciudad de México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) había consolidado muchas décadas atrás. De 1985 en adelante, empezaron procesos que, años después, terminaron con las primeras votaciones democráticas en el Distrito Federal y la elección de Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano como Jefe de Gobierno en 1997, en oposición al PRI. Bajo esta lógica, el surgimiento de

corrientes críticas dentro del PRI y la fundación del Partido Revolucionario Democrático (PRD), en 1989, fueron elementos relevantes que condicionaron la acción de los actores jesuitas que analizo en las siguientes páginas. Presumiblemente, el sismo aceleró un proceso de deslegitimación política del partido hegemónico. Por esta razón, el proyecto de reconstrucción de la Ciudad de México, impulsado por el Gobierno, ofreció una plataforma fundamental para readquirir la legitimidad perdida hacia extensos sectores de la población. En este escenario, la Iglesia católica se transformó repentinamente en un actor estratégico, y una alianza entre el Gobierno y el Arzobispado de México fue esencial, pues permitió al primero relegitimarse en un contexto no del todo favorable.

LOS JESUITAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO EN LA ETAPA POSCONCILIAR

Los actores jesuitas que analizo tuvieron posicionamientos antitéticos respecto de las relaciones a entablar con el Gobierno. Para lograr encuadrar plenamente esta acción, será importante retomar algunos elementos sobre esta orden religiosa.

La Compañía de Jesús, desde finales del siglo xvi hasta el xx, desempeñó un papel relevante en la formación de los jóvenes, enfocándose de manera particular en los sectores elitistas. Esta cercanía que los jesuitas mantuvieron con la estructura dominante del poder político y económico, desde la fundación ignaciana, se ha cuestionado notablemente en la etapa posconciliar, sobre todo bajo el gobierno de Pedro Arrupe y Gondra.¹

En México, muchos jesuitas se alinearon con los cambios que estaba respaldando Pedro Arrupe. De manera concreta, valdría la pena considerar el trabajo que realizó Enrique Gutiérrez Martín del Campo, como provincial entre 1969 y 1973.²



1 Pedro Arrupe y Gondra (1907-1991) fue un jesuita español que entre 1965 y 1983 tuvo el cargo de superior general de la Compañía de Jesús. Durante algunas décadas, fue misionero en Hiroshima, y fue testigo en 1945 de la explosión de la bomba atómica. Su administración encaminó a los jesuitas hacia la búsqueda de “una pobreza auténtica”. Bajo el pontificado de Juan Pablo II, las relaciones fueron tensas y Arrupe sufrió una trombosis en 1981 que lo dejó parcialmente incapacitado.

2 Enrique Gutiérrez Martín del Campo (1917-1984) se desempeñó además como rector del Instituto Patria, de 1958 a 1963, y como director de Fomento Cultural Educativo, entre 1975 y 1983. Fue el provincial que tomó

Esto, debido a que fue un hecho que la administración de Arrupe logró transformar a los jesuitas en una orden religiosa con ideas avanzadas, con espíritu crítico hacia la sociedad capitalista y totalmente alineado con el Concilio Vaticano II.

Este proceso fue estimulado desde Roma, pero también en América Latina, donde desde las décadas de 1960 y 1970 surgieron ideas críticas hacia el modelo económico, político e incluso religioso que involucraba a muchos sectores de la jerarquía católica. Hubo varios teólogos que confluyeron en la Teología de la Liberación, y quienes formularon un modelo antitético respecto a un catolicismo demasiado cercano o conciliador con las fuerzas económicas y políticas que dominaban en los países de América Latina.

Para las provincias jesuitas de estas áreas, fue decisiva la reunión que Pedro Arrupe convocó en 1968 con todos los provinciales de Latinoamérica en Río de Janeiro. Esta reunión se transformó en un documento que fue una referencia importante en las décadas de 1970 y 1980: “la Carta de Río”. Este documento fue fundamental para poder generar un fuerte cambio interno en torno a los postulados de los jesuitas:

Estamos persuadidos que la Compañía de Jesús en América Latina necesita tomar una clara posición de defensa de la justicia social a favor de los que carecen de los instrumentos fundamentales de la educación, sin los cuales el desarrollo es imposible. En consecuencia, debemos trabajar vigorosamente para ofrecer las oportunidades educativas que permitan a los marginados, por medio de su igual acceso a la cultura, aportar a la vida nacional el valor de su talento.³



la decisión de cerrar y vender el Instituto Patria, por lo cual fue acusado de autoritarismo. Con esta venta, se implementaron proyectos en Fomento Cultural y Educativo, una estructura que desarrolló notablemente el trabajo social de los jesuitas en México. Murió trágicamente en un accidente automovilístico. Véase Pablo López de Lara, S.J., *Breve historia de cuatro siglos de la Provincia Mexicana 1572-1972* (México: Buena Prensa, 2001), 170-174.

3 Reunión de los Provinciales Jesuitas de América Latina con el P. General, Pedro Arrupe en Río de Janeiro, Casa da Gávea, 6 al 14 de mayo de 1968, en línea.

Con esta misma perspectiva, se generó otro documento relevante: “Congregación General 32”.⁴ Arrupe convocó a la congregación general de su orden en diciembre de 1974, y en el Decreto 4 se solicitaba una misión real de compromiso social, mientras que en el Decreto 12 se invitaba a asumir un estilo de vida austero, más vinculado con las clases desprotegidas.

Desde la década de 1970, la ruta que siguió la orden religiosa fue la de privilegiar la formación de los sectores menos favorecidos, y esta realidad aterrizó plenamente en la provincia mexicana bajo la administración de Enrique Gutiérrez, entre 1969 y 1973.

En particular, la Compañía de Jesús en México administraba tres escuelas elitistas: el Instituto Patria,⁵ en la Ciudad de México; el Instituto Lux, en León, Guanajuato, y el Instituto Oriente, en la ciudad de Puebla. Gutiérrez asignó al jesuita Pablo Latapí la tarea de hacer un estudio sobre estos tres colegios. Presumiblemente, el provincial, una vez realizado el estudio y considerando el contexto general problemático que vivía en estos años la Iglesia católica, se abocó a interpretar en forma bastante radical la ruta que tendría que desarrollarse en la administración de los colegios.

En torno al Instituto Patria, el colegio más prestigioso que formaba a las élites capitalinas, se generó un debate que polarizó a la provincia, principalmente en dos agrupaciones: los progresistas y los conservadores. Los segundos querían seguir educando a las élites, en conformidad con el carisma originario del fundador San Ignacio. En general, eran mayores de edad y se les acusaba de llevar una alta calidad de vida en las comunidades donde se administraban estos colegios. En contraste, los progresistas eran generalmente más jóvenes, estaban en sintonía con Arrupe, e intentaban vivir dentro de un contexto de pobreza auténtica, y, en consecuencia, encontraban en la formación de las clases necesitadas la verdadera vocación de la orden. Durante este periodo, fueron varios los jesuitas que dejaron sus comunidades para ir a vivir a la zona de Nezahualcóyotl o del Ajusco, por ejemplo, para desempeñar un importante papel formativo en estas áreas marginales de la



4 Congregación General Número 32 en diciembre de 1974, en línea.

5 Sobre el Instituto Patria, véase Patricia Torres y Robles, *Historia del proceso de un cierre anunciado: el Instituto Patria, colegio jesuita, 1958-1976*, tesis de maestría en Historia (México: Universidad Iberoamericana, 1999).

Ciudad de México.⁶ Desde su experiencia adquirida en la zona de Nezahualcóyotl, surgió y se difundió la Acción Popular, que se transformó en la corriente más representativa del sector progresista de la provincia.⁷

Fue en este contexto que Gutiérrez Martín decidió cerrar el Instituto Patria, y con esta medida se polarizó aún más una división que ya anteriormente existía en la provincia. Por este acto, Gutiérrez fue acusado de autoritarismo, muestra clara de que este proceso se encontraba en la línea de la política que Arrupe estimulaba en tales años. El exjesuita Francisco Ramos Salido⁸ aclara:

Que la provincia se parta en dos, esto es medio mítico. Si la provincia toma como punto de odio o de amor al padre Enrique Gutiérrez Martín del Campo, apodado “el pajarito”, que fue lo que cerró el Patria. Para mí ha sido uno de los mejores provinciales que ha tenido esta provincia; para otros, el peor. Era muy carismático, muy coherente, él vivía lo que predicaba, que te predique con el ejemplo es mejor a que te echen un sermón.⁹



6 Para profundizar en esta temática, se pueden retomar ejemplos de jesuitas que en Monterrey participaron activamente en la lucha armada. Véase Daniel Torres Martínez, “La influencia jesuita en la conformación de la Liga Comunista 23 de Septiembre durante la década de los setentas del siglo xx en México”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. xxiii, núm. 2 (2018): 141-172.

7 Acción Popular surgió a finales de la década de 1960. Fue la corriente más representativa para la zona de influencia de los jesuitas al interior de la provincia mexicana, orientada hacia posturas progresistas y que cuestionaba radicalmente el trabajo enfocado en la formación de los sectores elitistas. Véase Ana Lucía Álvarez Gutiérrez, *De católico a guerrillero: el caso de Ignacio Salas Obregón*, tesis de licenciatura en Historia (México: Universidad de Guanajuato, 2015), 125-126.

8 Francisco Ramos Salido (1938-2021) nació en la Ciudad de México, estudió Ingeniería Química y en 1961 ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús. Fue ordenado sacerdote en 1970. Trabajó como docente de Ingeniería Química y Termodinámica en la Universidad Autónoma de Nuevo León y en la Universidad Iberoamericana. Fue subdirector, durante ocho años, de Fomento Cultural y Educativo, y su director por seis años más. Posteriormente, trabajó con los indígenas en la Sierra Norte de Veracruz. Dejó la Compañía de Jesús en la primera década del siglo xxi.

9 Entrevista con Francisco Ramos Salido (exjesuita), Ciudad de México, 20 de enero de 2016.

Con las ganancias de la venta del Instituto Patria, se logró consolidar Fomento Cultural y Educativo,¹⁰ una institución que tuvo la tarea de desarrollar proyectos educativos en áreas rurales, sobre todo en regiones indígenas.

Esta problemática en torno a una división entre progresistas y conservadores disminuyó su intensidad después de algunas décadas, debido a que un elevado número de progresistas se radicalizó y abandonó la orden religiosa, mientras que los conservadores —muchos de los cuales eran mayores en edad— murieron en forma natural.¹¹

Dicho contexto resulta muy importante para poder entender plenamente a los principales actores de esta historia, puesto que los jesuitas que actuaron en el sismo de 1985 en la Ciudad de México¹² eran parte del sector progresista, militantes de Acción Popular. En especial, los jesuitas que encabezaron el trabajo de reconstrucción en la colonia Guerrero formaban parte de agrupaciones de la Teología de la Liberación. Asimismo, el encargado diocesano para la reconstrucción en el Arzobispado de México, el jesuita Enrique González Torres,¹³ participó activamente en el movimiento que respaldó el cierre del Patria y también se involucró en las reuniones de Acción Popular.

Cuando se suscita esta inquietud por parte del provincial causada un poco por unos grupos de reflexión que teníamos en el Instituto Patria, yo me sumé a esta propuesta, inclusive el Provincial lo que dice, en una reunión con los jesuitas, que ha decidido cerrar para que tengamos otro tipo de proyecto educativo, se crea una reacción muy



10 Fomento Cultural y Educativo surgió en 1970, impulsado por la “Carta de Río”. Es una obra de los jesuitas que se enfoca en el trabajo social en áreas rurales marginales. Fue y sigue siendo muy activa en la defensa de los derechos humanos y laborales del sector indígena.

11 Véase Jean Meyer, “Disidencia jesuita”, *Nexos*, núm. 198 (1981): 13-23.

12 El terremoto del 19 de septiembre de 1985 y su réplica, un día después, destruyeron total o parcialmente áreas céntricas del Distrito Federal, y produjeron una enorme cantidad de muertos, heridos y damnificados.

13 Enrique González Torres nació en la Ciudad de México en 1940, e ingresó a la orden jesuita en 1970. Obtuvo una maestría en Educación por la Universidad de Stanford, California. De 1976 a 1983, fue director del Centro de Estudios Educativos. Creó y dirigió la Fundación para el Apoyo de la Comunidad (FAC), de 1985 a 1995. Fue rector de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, de 1996 a 2004.

fuerte, una división muy fuerte en la Compañía sobre esa decisión, y yo me sumé a la decisión de la Provincial; yo no la tomé, pero me sumé a la decisión del Provincial y empezamos los poquitos que estábamos de acuerdo para operar los procesos para cerrar el Patria [...] Empezamos a crear lo que después sería Fomento, Fomento Cultural y Educativo, con unos proyectos: uno en Tlahuelilpan, un pueblo del estado de Hidalgo; otro en Huayacocotla, Veracruz, proyecto que todavía sigue, otro en la colonia Ajusco y otro en Chiapas, vinculado con los jesuitas que trabajaban en Chiapas.¹⁴

Es interesante observar cómo, después del sismo, los jesuitas que participaron en el trabajo de reconstrucción tendrán visiones totalmente distintas. Sin embargo, todos ellos eran parte del grupo que había cerrado el Patria.

El objetivo principal de este artículo es analizar el trabajo de reconstrucción de la ciudad que los jesuitas llevaron a cabo después del sismo de 1985. Para ello, comparo la acción de Enrique González Torres, creador y director de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad (FAC),¹⁵ con la obra de los jesuitas en la colonia Guerrero, donde se creó otra institución importante en la construcción de viviendas: Promoción de Actividad Socio Educativa (PASE).¹⁶ Considero



14 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 8 de marzo de 2016.

15 La FAC, una institución creada por el Arzobispado de México, tuvo como principal objetivo coordinar el trabajo de apoyo hacia los damnificados. Surgió inmediatamente después del sismo, por iniciativa del cardenal Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de México. Su fundador y director, el sacerdote jesuita Enrique González Torres, se transformó desde el principio en uno de los interlocutores más relevantes para el Gobierno. Esta asociación llegó a ser una de las más grandes e importantes en el trabajo de reconstrucción después del sismo. Básicamente, fue una institución que: 1) ingresó en los programas gubernamentales de construcción de viviendas; 2) generó empleos mediante la creación de cooperativas y con la coordinación de grupos de ahorro y créditos; 3) en la asistencia social apoyó a particulares y fortaleció instituciones de asistencia privada: niños discapacitados, ancianos, adictos, etcétera, y 4) desempeñó un papel financiero con el *swap* social, es decir, la autorización del Gobierno en la compra de deuda con descuento respecto al valor nominal. En total, se organizaron *swaps* por 253 millones de dólares. José Antonio Ibáñez Aguirre (ed.), *FAC 1985-1995. 10 años de realizaciones: mucho más en el horizonte* (México: Fundación para el Apoyo de la Comunidad, 1995), 40-157.

16 PASE surgió con la tarea de edificar viviendas, y estuvo conformada por la parroquia de los Ángeles, la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero (UVCG), la Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelia–Peña Morelos

que estos dos actores fueron presumiblemente entre los más representativos del trabajo de reconstrucción que el catolicismo estimuló en la Ciudad de México. En este sentido, intentaré responder la siguiente pregunta: después del sismo de 1985, ¿cuáles fueron los puntos de encuentro y desencuentro entre el trabajo de Enrique González Torres alrededor de la FAC y la acción de los jesuitas en la colonia Guerrero?

La hipótesis que intentaré confirmar es que, en los años de la reconstrucción, los jesuitas residentes en la comunidad de la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, en la colonia Guerrero, fueron los únicos que tuvieron la capacidad económica y cultural para poder contraponerse a la acción de la FAC, que coordinaba y centralizaba las obras reconstructivas en el Arzobispado de México. Esta oposición fue motivada por razones políticas e ideológicas, entre fuerzas progresistas representadas por los jesuitas de la colonia Guerrero y fuerzas eclesialmente más conservadoras que encabezaba un miembro de la Compañía de Jesús. Claramente, el contexto general fue una polarización que vivió el catolicismo al interior del Arzobispado de México en la década de 1980; sin embargo, PASE fue en realidad la única organización católica que pudo independizarse de su relación con la FAC.

Paradójicamente, de la Iglesia católica, los principales actores que encabezaron el proceso de reconstrucción fueron jesuitas que habían desarrollado una ruta similar que abarcó hasta la década de 1970, pero sucesivamente se generó una ruptura. Por un lado, había continuidad en el acercamiento tanto a las Comunidades Eclesiásticas de Base,¹⁷ por parte de los jesuitas de la colonia Guerrero, como, en



(UPICM-PM), abogados del Corporativo de Estudios y Asesoría Jurídica, un colectivo de arquitectos, y el Fomento Cultural y Educativo. Básicamente, PASE era casi desconocida, porque fue una organización de organizaciones, en el sentido de que fue una asociación civil que coordinaba dos colectivos, dos uniones y estaba encabezada administrativamente por Fomento Cultural y Educativo. Véase AA.VV., *Proyecto de reconstrucción de vivienda en las colonias Guerrero y Morelos* (México: Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero/Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelos-Peña Morelos, 1985), 8.

17 Sobre las Comunidades Eclesiásticas de Base, el historiador estadounidense Roderic Ai Camp señala: “Los obispos de toda América Latina, y de México en particular [...] tienen miedo de ser arrastrados a confrontaciones políticas potencialmente peligrosas a través de las actividades de grupos populares, tienen miedo de que la creciente importancia de los grupos de clase y sus demandas diluyan la misión espiritual y religiosa de la

general, hacia un sector amplio de la provincia mexicana. Por otro lado, el jesuita González Torres creó la FAC y se transformó con los años, después de 1985, en uno de los principales operadores de Ernesto Corripio Ahumada.¹⁸

Sobre esta temática y como antecedentes historiográficos debemos considerar algunas tesis que retomaron como principal objetivo a los jesuitas mexicanos en la década de 1970 y en particular el trabajo de Ana Lucía Álvarez Gutiérrez¹⁹ y Patricia Torres y Robles,²⁰ así como el artículo de Daniel Torres Martínez.²¹ La tesis de Gisela Juárez Ramos²² logra internarse en la temática de este artículo, al analizar el papel de los jesuitas en la colonia Guerrero entre 1970 y 1980. Sin embargo, los estudios que retomaron como problema el papel de la Iglesia católica en el trabajo de reconstrucción tras el sismo de 1985 empezaron a editarse en los últimos años por parte del autor de este artículo.²³ Hace algún tiempo investigué el proceso de



Iglesia, tienen miedo de socavar la autoridad de los obispos y del clero al legitimar a esos grupos, y tienen miedo de que redefinir la base de la Iglesia de acuerdo con las clases impida que todas las clases reciban el mensaje de salvación”. Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México* (México: Siglo XXI Editores, 1998), 146.

18 Ernesto Corripio Ahumada (1919-2008) fue un cardenal mexicano, arzobispo primado que administró la Arquidiócesis Primada de México entre 1977 y 1994, un periodo largo y complejo en el que la diócesis se transformó radicalmente. Fue elegido obispo auxiliar de su diócesis a muy corta edad, en 1952, lo que lo convirtió en el obispo más joven del mundo. A partir de 1956 y hasta 1967, fue obispo titular de su ciudad, el primer obispo tampiqueño. Entre 1967 y 1973, se desempeñó como presidente de la recién nacida Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). En 1967, fue promovido como arzobispo de Oaxaca. Después de hacer un paréntesis de su gestión en Puebla, fue designado arzobispo primado de México, en 1977. En 1979, Juan Pablo II lo nombró copresidente de la III Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM), en Puebla. Dirigió la Arquidiócesis Primada de México hasta que cumplió la edad canónica para jubilarse, en 1994.

19 Álvarez Gutiérrez, *De católico*.

20 Torres y Robles, *Historia*.

21 Torres Martínez, “La influencia”.

22 Gisela Juárez Ramos, *La Iglesia en movimiento. El trabajo popular de los jesuitas en la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, colonia Guerrero, en la Ciudad de México, 1970-1992*, tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2017).

23 Véase Andrea Mutolo, *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019); “Catolicismo en el barrio de Tepito,

reconstrucción, enfocándome en las relaciones entre el Arzobispado de México y el Gobierno federal o el Departamento del Distrito Federal (DDF), sin reflexionar en cuanto a que, por parte del catolicismo, los principales actores involucrados en este proceso eran jesuitas. Sin duda, los miembros de la Compañía de Jesús mostraron posturas antitéticas, y una buena parte de ellos protagonizaron las obras de reconstrucción. Considero que un artículo sobre esta temática puede justificarse.

Las principales fuentes primarias que utilicé fueron entrevistas con jesuitas o exjesuitas que se involucraron en este proceso. Por parte de la FAC, entrevisté tres veces a Enrique González Torres. También logré entrevistar a varios exjesuitas que actuaron en la colonia Guerrero. Consulté el Fondo Cancelaría del Archivo del Arzobispado de México (AHAM), en el cual encontré algunos documentos. Es pertinente aclarar que el fondo de Ernesto Corripio Ahumada en el AHAM y el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (AHPMSJ) no está abierto para su consulta, debido a la contemporaneidad del periodo histórico analizado.

ENRIQUE GONZÁLEZ TORRES, EL JESUITA QUE ENCABEZÓ EL TRABAJO DE RECONSTRUCCIÓN EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

El perfil de este personaje es muy interesante. Perteneció a una familia de ricos industriales farmacéuticos, con algunos hermanos que se dividían las tareas entre la administración de las empresas familiares y la participación en la estructura política dominante por medio del PRI. Su hermano Jorge González Torres fundó en 1986 el Partido Verde Ecologista de México (PVEM), que por muchos años fue un aliado inseparable del PRI. Otro de sus hermanos, Víctor González Torres, apodado el “Dr. Simi”, se inició en la empresa paterna El Fénix, Farmacias, y fundó las Farmacias Similares, que, con sus 6 000 tiendas, representan alrededor de 25 por ciento del mercado farmacéutico mexicano al menudeo.



después del terremoto de 1985 en la Ciudad de México. Una reconstrucción a través de las fuentes orales y escritas”, *Revista Ciencia de la Documentación*, vol. II, núm. 2 (2016): 56-71, y “‘Nada de religión, pero atrasito el padre las dirigía’. Iglesia católica y la reconstrucción de la colonia Magdalena Mixhuca, después del sismo de 1985 en la Ciudad de México”, *Revista Inclusiones*, vol. IV, núm. 2 (2017): 54-64.

Como expliqué anteriormente, en la década de 1970, como jesuita, Enrique González Torres se integró en el sector progresista de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús. De esta manera, fue parte del grupo que respaldó el cierre del Instituto Patria, y tuvo una vigorosa participación en las reuniones de Acción Popular. Sucesivamente, en la década de 1980, dejó el trabajo de administración en obras de los jesuitas, para empezar a colaborar activamente con la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), como secretario del Consejo Episcopal de Pastoral Social (CEPS), bajo la presidencia del obispo Carlos Talavera Ramírez.²⁴

Precisamente, en 1985, después del sismo, González Torres tenía este cargo, y había empezado la recaudación de recursos mediante un Fondo de Ayuda Católico (FAC). Sin embargo, pasado el sismo, en pocas semanas empezaron a complicarse las relaciones entre González Torres y la CEM.

[...] habíamos recibido algunos télex, el primero del Vaticano, que ofrecía una aportación, creo que era Justicia y Paz. El Papa quería dar una aportación. Yo no trabajaba a gusto en la comisión de Pastoral Social, porque los veía lentos [...] además, había gente que llegaba ofreciendo aportaciones, tanto en alimentos, en dinero o cobijas. Empecé a tener problemas con el consejo directivo, el grupo de laicos que trabajaba en la comisión y al fin Talavera, me mencionó que no siguiera trabajando. Fue una situación de mucha tensión.²⁵

Además de los problemas personales de González Torres, la dificultad fundamental fue que el Arzobispado de México quería encargarse de la recaudación de fondos para la reconstrucción, sin permitir a la CEM que coordinara la ayuda. Por esta razón, el jesuita aprovechó inmediatamente la invitación que le hizo Corripio para integrarse en el equipo diocesano y crear la Fundación para el Apoyo



24 Carlos Talavera Ramírez (1923-2006) fue ordenado sacerdote diocesano en el Arzobispado de México en 1948, y consagrado obispo en 1980. Entre este último año y 1984, fue obispo auxiliar en la Ciudad de México; de 1984 a 2002, fue el primer obispo nombrado de Coatzacoalcos, Veracruz.

25 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto de 2015.

de la Comunidad (FAC),²⁶ desde donde encabezó el proceso de recaudación y de reconstrucción dentro del territorio de la diócesis.

Este nuevo contexto transformó al jesuita en uno de los principales operadores del arzobispo primado Ernesto Corripio Ahumada, quien era considerado, por el sector cercano a la Teología de la Liberación, como un conservador. Todo esto seguramente generó un cambio importante, porque, como dije antes, el jesuita había militado en Acción Popular.

Es necesario aclarar que la FAC surgió desde las cenizas de la Caritas diocesana y se transformó, en poquísimos años, en una de las más importantes fundaciones privadas que tenía la Ciudad de México. No actuó solamente en la construcción de viviendas, sino que, a través del Fondo por la Asistencia, Promoción y Desarrollo (FAPRODE) y de un convenio con la Secretaría de Hacienda, empezó a comprar deuda pública mexicana con un considerable descuento (en total, fueron 253 millones de dólares invertidos en *swap*); en algunos casos, en pocos meses, doblaba la inversión inicial, y una parte de las ganancias era invertida en la reconstrucción de la ciudad.²⁷

El *swap* otorga la autorización para que puedas recibir dinero para comprar deuda y esta deuda yo te la voy a pagar, no al valor nominal, sino al valor nominal, menos 10%-20%-50%. Tú recibes en New York un millón de dólares, después de este proceso tienes un millón y medio. Yo compré esta deuda con un banco suizo. Después lo hicimos más sofisticado: en lugar de esperar la llegada del dinero, hicimos un crédito, este crédito lo pagamos con el dinero que recibimos, y en éste mientras se recibía más dinero. En este proceso, 400-500 instituciones entraron con nosotros, incluidos la Fundación por la Salud, y otras instituciones más grandes. También otra institución más pequeña.



26 El Fondo de Ayuda Católico de la CEM desapareció casi de inmediato y desde 1986 en adelante se utilizó la FAC como Fundación para el Apoyo de la Comunidad: AA.VV., "El papel de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, A.C. (FAC)", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, vol. XXVII, núms. 4-6 (abril-junio de 1987): 61.

27 Para profundizar en el *swap* social, existe un amplio informe en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Base Cancillería, caja 284, exp. 81, *Cuadernos de Divulgación y Análisis 2. Una experiencia de swap Social en México 1989-1991*, FAPRODE, 1992.

Al final, no sólo fue por los damnificados del terremoto, sino para cualquier obra de asistencia social. Pusimos en los requisitos que no fueran partidos o sindicatos.²⁸

Al parecer, este cambio bastante repentino del jesuita generó un fuerte conflicto dentro de la misma provincia, que tenía como administrador a Carlos Vigil Ávalos.²⁹ Como explica el exjesuita Francisco Ramos: “La provincia se divide más sobre la figura de Enrique Gutiérrez que por el cierre del Patria”.³⁰ El mismo González Torres aclara la situación: “el distanciamiento me llevó a que yo me fuera a vivir a casa de mis papás, sentía una agresión muy fuerte [...] había esa postura de que yo era neoliberal y empresarial, eficientista y gerencial, así me decían”.³¹

Como última medida, el trabajo de González Torres, en la segunda mitad de la década de 1980, generó un acercamiento entre el Arzobispado de México, el Gobierno federal y el Departamento del Distrito Federal. Dos fueron los grandes ejes que posibilitaron este proceso:

1. La participación de la FAC en los programas de construcción de viviendas mediante la Renovación Habitacional Popular,³² que era una estructura



28 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 15 de octubre de 2015.

29 Carlos Vigil Ávalos nació en 1943 y fue ordenado sacerdote jesuita en 1966, fungió como provincial en México de 1983 a 1989. Posteriormente, se desempeñó como rector de la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México, de 1992 a 1996, y como director de Obra Nacional Buena Prensa, entre 2005 y 2009.

30 Entrevista con Francisco Ramos Salido (exjesuita), Ciudad de México, 20 de enero de 2016.

31 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 8 de marzo de 2016.

32 Sobre esta organización, es importante aclarar que, en muchos casos, el Gobierno se encargó de construir directamente, y en forma minoritaria con el amparo de una Organización No Gubernamental (ONG). Estas instituciones consiguen financiamientos propios, y por medio de un Convenio de Concertación Democrática se firman las bases generales de entendimiento del Programa Emergente de Vivienda. En términos absolutos, la cifra de viviendas construidas es elevada, pero no tanto. Si retomamos como fecha de corte diciembre de 1987, podemos observar que la FAC construyó en total 2 543 viviendas, en tanto que la Cruz Roja Mexicana alcanzó 4 414 en la misma fecha. Las ONG construyeron en total 11 660 viviendas, entre 1986 y 1987. La FAC es la segunda ONG más relevante en este sentido. Para este tema, véase Emilio Duhau, “Las organizaciones no gubernamentales y su participación en la reconstrucción”, en *Cambiar de casa pero no de barrio. Estudios sobre la reconstrucción habitacional en la Ciudad de México*, coordinación de Priscilla Connolly, René Coulomb y Emilio Duhau (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1991), 362-363.

creada por el Departamento del Distrito Federal para la reconstrucción de la ciudad, después del sismo.

2. La disponibilidad del Gobierno para permitir a FAPRODE comprar deuda pública en descuento, con la obligación de invertir las ganancias financieras en la reconstrucción de la ciudad y sucesivamente invertir lo recabado en el territorio mexicano. Por medio del *swap*, se empezó a construir una organización mucho más extensa respecto a los territorios diocesanos: “Con el tiempo tuvimos buenas relaciones con muchos obispos, muchos obispos entraron en el *swap*, el *swap* lo hicimos nacional, ya no era para la Ciudad de México”.³³ No olvidemos que en 1992, durante el sexenio salinista, se llevará a cabo una reforma constitucional; sin embargo, las relaciones con el Gobierno federal, en alguna forma, se formalizaron desde 1988 por medio de los *swaps* sociales.³⁴

Es un hecho que González Torres encabezó este proceso, aprovechando también una estructura de relaciones personales con políticos que ya conocía anteriormente, por medio de su familia: “Cuando se dio el terremoto el regente de la ciudad era Ramón Aguirre, y el secretario general de gobierno era Guillermo Cosío Vidaurri, amigo mío desde tiempo, era amigo de uno de mis hermanos”.³⁵ La diferencia fundamental fue que, después del sismo, las relaciones se formalizaron en un contexto en el que el jesuita representaba al Arzobispado de México. Seguramente, la fundación y dirección de la FAC reveló las grandes capacidades administrativas y ejecutivas de González Torres. Con él, la FAC creció muchísimo en poco tiempo, y se transformó en una institución eficiente, con enormes habilidades para pedir financiamientos e implementar proyectos.



33 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto de 2015.

34 AA.VV., “Aunque no hay relaciones. Los obispos gestores del gobierno en la deuda”, *Proceso*, núm. 691 (29 de enero de 1990): 12-15.

35 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 15 de octubre de 2015.

LA COMUNIDAD DE LOS JESUITAS EN TORNO A LA PARROQUIA DE NUESTRA SEÑORA DE LOS ÁNGELES

He mencionado aquí a un jesuita que encabezó un proceso muy importante de reconstrucción, en estrecha relación con el Gobierno. Habrá que agregar que, de forma paralela al trabajo que implementó González Torres por medio de la FAC, hubo un sector de la Iglesia mucho más crítico hacia el Gobierno, así como hacia la jerarquía católica, a la cual consideraban conservadora y demasiado cercana a un régimen dictatorial y corrupto.

En líneas generales, este sector del catolicismo, crítico hacia los proyectos de González Torres, confluía en la Teología de la Liberación. Seguramente, durante estos años, un sector amplio de los jesuitas de la Ciudad de México —pero en general en toda la provincia— tenía afinidad con este movimiento.

Como explica el mismo jesuita fundador de la FAC:

[...] por otro lado, el gobierno acudió a mí para que en representación de la Iglesia yo firmara un documento que se llamó: “Bases de entendimiento para la reconstrucción en la Ciudad de México”. Algunos compañeros jesuitas me pedían que no firmara. Se decía que el dinero teníamos que darlo a las organizaciones populares, yo les decía que no, porque yo era el responsable del dinero y que las organizaciones presentaran proyectos [...] haber firmado este documento me trajo muchas diferencias con algunos. Decían: “lo que tú estás haciendo es hacer que el proyecto de reconstrucción sea exitoso, porque con los acuerdos entre la Cruz Roja, las otras iglesias y el gobierno, estás ayudando a que el gobierno sea exitoso en su proyecto”. Me decían: “En Nicaragua lo que pasó es que hubo una revolución después de un terremoto”. Si esto resulta bien, no se hará una revolución, entonces colaboras con un grupo de gobierno corrupto para que continúe en el poder.³⁶

Como mencioné, desde la década de 1970, los jesuitas tuvieron una presencia importante en las áreas conflictivas de la zona metropolitana de la Ciudad de México, y en particular en Nezahualcóyotl y el Ajusco. Otro espacio ciertamente problemático, a donde la orden religiosa había llegado desde el siglo XIX, era la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, en la colonia Guerrero.



36 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto de 2015.

En esta área, una comunidad extensa de jesuitas, que incluía al párroco de Nuestra Señora de los Ángeles, a los directivos de Fomento Cultural y Educativo, así como a “escolásticos”,³⁷ empezó a desarrollar una gran actividad en las vecindades de la colonia Guerrero.³⁸ El cambio realmente comenzó con la llegada del jesuita Carlos Zenteno,³⁹ en 1974, pues implementó un amplio trabajo presencial por parte de la Compañía de Jesús, para enfrentar problemas concretos, y en especial la falta y deterioro de las viviendas pertenecientes a esta zona.

Sucesivamente, muchos jesuitas se involucraron en la Unión de Vecinos, una organización amplia y muy bien organizada.

Hay que decir que la Unión de Vecinos de la colonia Guerrero, para el día del sismo, era una organización muy estructurada, muy bien aceptada. Habíamos parado, en todos estos años de vida, más de 500 desalojos y no solamente en la colonia, también alrededor, con una fuerza increíble. Tú veías el poder popular en eso, con una disciplina de la gente, nunca oías un nombre o un apellido, la gente te hablaba de compañero y



37 Una vez terminado el noviciado de los jesuitas, comienza un amplio periodo de preparación que los convierte en escolásticos, lo cual incluye una base en filosofía y el desarrollo de una carrera, con la obtención mínima de una licenciatura. Al concluir este primer periodo, el jesuita escolástico se inicia en la regencia, que comprende un periodo de apostolado —por ejemplo, impartir clases en educación básica o nivel preparatoria—, durante el cual convive con una comunidad de jesuitas que se encuentran en la etapa de formación. Sigue una preparación teológica que precede a la ordenación sacerdotal. Después de la consagración, empieza la etapa terciaria (el tercer año), en la cual los jesuitas deben tener una experiencia existencial con pobres o enfermos. Terminado el tercer año, el jesuita puede acceder a los votos perpetuos. La comunidad de los escolásticos en la colonia Guerrero formaba a los jesuitas en filosofía y permitía cursar carreras externas, y representaba la primera etapa en la formación de los escolásticos.

38 Para retomar la temática sobre la comunidad de los jesuitas en la colonia Guerrero, véase Juárez Ramos, *La Iglesia*, 68-127.

39 Carlos Zenteno fue un jesuita con un perfil carismático, quien se trasladaba desde Guadalajara para hacer su labor en la Ciudad de México, y más adelante decidió ir a vivir a Nicaragua. Desempeñó un papel importante en la colonia Guerrero, donde transformó a los miembros de la comunidad jesuita, quienes anteriormente tenían una postura tradicional y se convirtieron en militantes activos, involucrados con las vecindades. Véase José Alejandro Mendoza García, *La lucha vecinal en la Guerrero. Historia de la lucha vecinal en el barrio de Los Ángeles* (México: Utopías Navegables, 2012), 25-28.

compañera. Luego, la Unión tenía muchas comisiones, muy bien trabajadas, aparte de la asamblea. Ésta era general, cada sábado, y era organizada con 70 u 80 asistentes, que eran representantes de vecindades. Es decir, la Unión tenía equipos que iban al barrio a reunirse en las vecindades, ahí hacían sus asambleas de vecindad. También tenía una asamblea plenaria cada año, plenaria quiere decir, una asamblea de todos los miembros y era todo un evento cultural y político muy importante.⁴⁰

Después del sismo, Francisco Ramos, quien trabajaba como director de Fomento Cultural y Educativo, fundó Promoción de Actividad Socio Educativa, que construyó entre 400 y 500 viviendas en la colonia Guerrero. Utilizando los contactos y la organización de Fomento para encontrar donadores en el contexto internacional, no fue difícil para la nueva institución empezar a construir viviendas.

Para la creación de PASE, se juntaron varias organizaciones: la unión de vecinos de Morelos y de Guerrero; luego, un grupo de arquitectos que después pasaron a la política, era un colectivo de arquitectos no muy formal; también grupos de abogados: abogados democráticos. Y nosotros, como Fomento, pusimos la administración; los arquitectos, diseño y construcción; los licenciados, todo lo jurídico, y las uniones, todas las vecindades que se iban reconstruyendo. Fue un grupo dinámico que se entendió bien, primero reconstruir y luego construir.⁴¹

Sin duda, el sismo de 1985 sólo acentuó las condiciones habitacionales desfavorables que imperaban en la colonia Guerrero. Los jesuitas habían comprendido que la falta y el deterioro de las viviendas era una de las principales problemáticas en esta área, a causa del sistema de rentas congeladas.⁴² Estos temas se debatieron



40 Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez (exjesuita), Ciudad de México, 12 de febrero de 2016.

41 Entrevista con Francisco Ramos Salido (exjesuita), Ciudad de México, 20 de enero de 2016.

42 En diversas áreas populares de la Ciudad de México, una de las formas de propiedad más relevantes, antes del sismo, eran las rentas congeladas, que iniciaron en la década de 1940. En una primera etapa, fue algo indispensable, en el sentido de que los dueños de los edificios rentaban pequeños departamentos a un valor demasiado alto; por tal motivo, el gobierno decidió congelar las rentas. Este régimen continuó vigente hasta la década de 1980, en un contexto totalmente distinto, lo cual generó importantes problemas: los inquilinos dejaron que la vivienda se deteriorara, porque consideraban que no era de su propiedad; por su parte, los dueños,

dentro de la Unión de Vecinos de la colonia, con el liderazgo de los jóvenes jesuitas escolásticos. Una de las soluciones fue crear mecanismos para movilizar a la población y bloquear, en pocos minutos, cualquier desalojo.

La creación de PASE y la construcción de nuevas viviendas solucionaron sólo en parte la problemática habitacional. Según el testimonio de Francisco Ramos, PASE empezó a construir sin tener la autorización del Gobierno, sin confluir en los programas de la FAC. Al mismo tiempo, surgió la participación de algunos jóvenes, como Francisco Javier Saucedo Pérez,⁴³ quien militó en el sector Urbano Popular de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR),⁴⁴ para manifestarse y respaldar una política masiva de expropiación de edificios que permitiría construir viviendas, con las cuales garantizar legalmente la propiedad a las familias que habían perdido sus hogares con el sismo.⁴⁵

De forma muy clara, la comunidad y la parroquia no simpatizaban con las posturas de la alta jerarquía católica, a la que consideraban demasiado conservadora:



al no poder cobrar las rentas, dejaron en el abandono total sus edificios. Para profundizar sobre las rentas congeladas en la Ciudad de México y hacer comparaciones con otras grandes capitales de Hispanoamérica, véase Rodrigo Hidalgo y Michel Janoschka (eds.), *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México, Madrid* (Santiago de Chile/Madrid: Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Autónoma de Madrid, 2014).

43 Francisco Javier Saucedo Pérez nació en 1955, en Guadalajara, y se formó con los jesuitas. Tuvo una actuación activa en la colonia Guerrero, en colaboración con la Unión de Vecinos. Después de abandonar a los jesuitas, fue Diputado Federal por el PRD, de 1991 a 1994; sucesivamente, entre 1997 y 2000, fue subdelegado político y de gobierno en la delegación Cuauhtémoc. Entre 2002 y 2003, se desempeñó como director general de Desarrollo Social de la delegación Tlalpan.

44 En los primeros años de la década de 1980, la Unión de Vecinos de la colonia Guerrero inició su etapa de consolidación, y se incorporó a la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP); en 1982, se adhirió a una organización política de izquierda de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria. Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez (exjesuita), Ciudad de México, 12 de febrero de 2016.

45 El Presidente de la República, por medio del Decreto del 11 de octubre de 1985, expropió miles de edificios y terrenos, principalmente en las áreas populares de la Ciudad de México. Para ofrecer una idea, solamente en la colonia Guerrero se expropiaron en total 286 áreas, con el objetivo de construir nuevas viviendas. Véase *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo 392, núm. 29 (1985): 29-34.

“con Corripio estábamos en la mira”.⁴⁶ A diferencia de otros obispos, las relaciones entre el Arzobispo y los jesuitas de la colonia Guerrero no fueron totalmente cerradas. El jerarca no simpatizaba con el posicionamiento de estos jesuitas, pero se presentaba anualmente para celebrar una misa en el templo de Nuestra Señora de los Ángeles, con el párroco jesuita Ciro Nájera.⁴⁷

Para concluir con esta parte, debemos considerar que la comunidad se hallaba totalmente integrada a la línea que había remarcado el provincial Gutiérrez. En consecuencia, el trabajo de reconstrucción de las viviendas en la colonia Guerrero reflejó plenamente posturas eclesísticas y políticas que la comunidad mantenía desde la década anterior. Por esta razón, se intentó desarrollar un proyecto habitacional autónomo, separado del Gobierno, que no confluía con la FAC.

COMPARACIONES ENTRE LOS DOS MODELOS

He matizado las rutas que González Torres siguió por medio de la FAC, así como el trabajo que desarrollaron los jesuitas de la colonia Guerrero. Resulta interesante hacer algunas comparaciones sobre dos modelos distintos. En el caso de la FAC, su creador y director fue un jesuita que actuó al interior de la diócesis. En el segundo caso, el trabajo fue más autónomo respecto de la jerarquía.

El punto de partida fue prácticamente el mismo: en la década de 1970, no había grandes diferencias políticas o eclesísticas entre González Torres y Francisco Ramos. Con la llegada de Carlos Zenteno a la colonia Guerrero, en 1974, en algún sentido, la comunidad de Nuestra Señora de los Ángeles empezó a alinearse con ciertos cambios que, en última medida, los jesuitas estaban implementando en México y a nivel global. Durante este proceso, González Torres se involucró también para colaborar con Fomento Cultural y Educativo, que surgió con el dinero de la venta del Instituto Patria.



46 Entrevista con Ciro Nájera (exjesuita), Guanajuato, 3 de octubre de 2015.

47 Ciro Nájera nació en Toluca, el 10 de enero de 1941. En 1959, ingresó al noviciado de los jesuitas y se ordenó sacerdote en 1971. Llegó a la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles en 1974, donde, en el periodo anterior y posterior al terremoto de 1985, fungió como párroco. Al final de la década de 1980, dejó la Compañía de Jesús.

La FAC y PASE fueron dos entidades que paradójicamente tuvieron un perfil bastante parecido: 1) sus financiadores fueron, en parte, contactos adquiridos en el trabajo con Fomento Cultural y Educativo; 2) compartían el objetivo importante de construir viviendas, y 3) sus fundadores y administradores fueron dos jesuitas de la misma generación, pertenecientes a la década de 1970 y vinculados a la corriente de Acción Popular.

Sin embargo, las dos organizaciones resultaron ser los extremos opuestos, y polarizaron, en el contexto católico, el trabajo de reconstrucción después del sismo. Por ejemplo, de 1986 en adelante, el Gobierno decidió llevar a cabo una política de diálogo abierto con la sociedad civil, con el fin de resolver la inconformidad que se había generado durante las obras reconstructivas: a esta acción se denominó “concertación”. El gran arquitecto de ésta fue Manuel Camacho Solís,⁴⁸ quien, en el gobierno del presidente Miguel de la Madrid, fue secretario de Desarrollo Urbano y recibió el encargo de reconstruir la Ciudad de México. La FAC, junto con otras organizaciones, firmó con el Departamento del Distrito Federal el “Convenio de Concertación Democrática para la Reconstrucción”, que especificaba las “Bases para la concertación de acciones suscritas entre el Gobierno Mexicano y diversos organismos y asociaciones civiles nacionales e internacionales, que han aportado recursos para la reconstrucción”;⁴⁹ en esta forma, la FAC y todas las organizaciones que firmaron la concertación confluyeron en los programas de Renovación Habitacional Popular. En el documento original resguardado por el Archivo General



48 Manuel Camacho Solís (1946-2015) fue un político priista y, posteriormente, miembro del PRD. Se desempeñaba como subsecretario de Desarrollo Regional cuando, en 1982, Carlos Salinas de Gortari fue nombrado secretario de Programación y Presupuesto. En 1985, resultó electo diputado federal; en 1986, Miguel de la Madrid lo nombró secretario de Desarrollo Urbano y Ecología, por lo que estuvo a cargo de la reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo. En 1988, coordinó la campaña presidencial de Salinas, quien, una vez electo, lo nombró jefe del Departamento del Distrito Federal. Tras una ruptura con el PRI y un periodo de retiro en 2003, el PRD lo postuló como diputado federal. En 2012, fue electo senador, cargo que mantuvo hasta el día de su muerte, el 5 de junio de 2015.

49 Véase “Convenio de Concertación Democrática para la Reconstrucción”, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 13 de mayo de 1986, en Archivo General de la Nación (AGN), Miguel de la Madrid Hurtado/Unidad de la Crónica Presidencial, 30. Departamento del Distrito Federal, 30.00.00.00 Secretario, caja 5, exp. 11, 12372, 10, fs. 41-43.

de la Nación, podemos observar que PASE no firmó el convenio. De alguna forma, según los testimonios, PASE rebasó las políticas de concertación del Gobierno, pues empezó a construir dos vecindades sin ningún permiso por parte de Renovación: una en Lerdo 132, en la colonia Guerrero, y otra en Obreros 12, en la colonia Morelos. Sólo en una etapa sucesiva, los proyectos de reconstrucción de PASE confluyeron en Renovación, aunque mantuvieron siempre una perspectiva crítica hacia la concertación.

No quiero simplificar estas dinámicas: mientras PASE estaba más enfocada en la colonia Guerrero y era autónoma —también políticamente—, la FAC nació como una institución diocesana administrada por el Arzobispado de México, con la tarea —dentro del catolicismo— de centralizar el trabajo de reconstrucción en la Ciudad de México. Es interesante observar cómo otras realidades capitalinas alineadas con la Teología de la Liberación, como la Unión de Colonos Trabajo y Libertad (UCOTYL),⁵⁰ en la colonia Mixhuca o en la parroquia de San Pedro Mártir en Tlalpan,⁵¹ participaron activamente en el proyecto de la FAC, aceptando fondos y coordinándose para la construcción de viviendas, entrando completamente en la política de concertación del Gobierno, mientras que PASE logró mantenerse autónoma y con una postura crítica.



50 La UCOTYL se fundó después del sismo del 85, y se creó formalmente en 1986, con la colaboración de la parroquia de Santa María Magdalena Mixhuca. Las actividades que realizaba eran por completo laicas y abiertas. Sin embargo, aunque no aparecía de manera formal, era la parroquia la que manejaba su administración, y se encontraba al mando y detrás de dichas actividades. La UCOTYL inició por sugerencia del sacerdote Benjamín Bravo, y estuvo involucrada directamente con la parroquia durante todo el proceso de reconstrucción, debido a una serie de inconsistencias por parte del Gobierno. El grupo directivo de la UCOTYL se reunía semanalmente con Benjamín Bravo, para reflexionar en conjunto sobre la lectura de la Biblia. Como explicó el párroco en una entrevista: “Al fin fue liberación, el hecho de hablar de la vida, de cómo la vivían, era el principio de la concientización”. Entrevista a Benjamín Bravo Pérez, Ciudad de México, 17 de septiembre de 2015.

51 Véase Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo, “Las comunidades eclesiales de base y el cambio social en San Pedro Mártir”, en *Estampas sobre la secularización y laicidad en México del siglo XVI al XXI*, coordinación de Tania Hernández Vicencio (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura, 2016), 169-188.

Por ejemplo, el párroco en la Mixhuca, Benjamín Bravo,⁵² aclaró que la FAC permitió en forma autónoma el financiamiento de muchos proyectos de reconstrucción:

Había, entre nosotros, un cuidado especial en no divulgar que la Iglesia estaba metida hasta adentro. Requería prudencia. Si no hubiéramos tenido el apoyo de la organización UCOTYL, me hubiera pasado lo mismo que al padre Enrique [González Torres] con grupos y grupos. Mientras que en mi organización no se involucró a ningún grupo. No daba la cara. Sólo el grupo central organizado era el único que sabía que de alguna manera de mí dependían los centavos. Yo como párroco me quedé un poquito atrás, [la] FAC fue un auténtico paraguas para nosotros, nos daba prestigio. Yo entiendo que los jesuitas, en el fondo, tenían una organización bien hecha en la Guerrero, era la más sobresaliente en la ciudad. De alguna manera, yo quería hacer lo mismo. Yo tuve más libertad porque no tuve confrontación con ningún compañero y, en forma equitativa, recibía el dinero.⁵³

En cambio, en el caso de PASE en la colonia Guerrero, se tomó una postura crítica hacia la FAC. ¿Por qué, en el contexto católico, PASE fue la única fundación que realmente tomó una postura inconforme hacia la FAC?

Nosotros no le entramos [en la FAC], porque nosotros estábamos permeados por las organizaciones populares, por eso, te decía, que la decisión de Ciro [Nájera] en la parroquia fue ejemplar, porque cuando lo dijo, lo hizo públicamente, salió en los periódicos y era un mensaje a todas las parroquias y a la Iglesia misma: nuestra opción es por la organización de los damnificados, no es nada más por los damnificados en sí, sino por los damnificados que se están organizando para dar resolución de este problema, ese fue el mensaje [...] con [la] FAC, nosotros sabíamos y no teníamos ninguna bronca, pero nosotros teníamos nuestro propio proyecto, no íbamos a estar



52 Benjamín Bravo Pérez nació en el estado de Michoacán, en 1940. En 1965, fue ordenado sacerdote diocesano en el Arzobispado de México. Trabajó once años como misionero en Hong Kong. Sucesivamente, en la década de 1970, regresó a su diócesis y fue párroco en Santa María Magdalena Mixhuca, desde 1972 hasta finales de la década de 1980.

53 Entrevista con Benjamín Bravo Pérez, Ciudad de México, 17 de septiembre de 2015.

jalando dinero de otro lado cuando ya teníamos nuestros recursos, y nuestra propia limitación, no teníamos para hacer las grandes constructoras, ni nada por el estilo, pero era un proceso organizativo, era un proceso de la gente.⁵⁴

Es importante considerar que los jesuitas de la colonia Guerrero no estaban eclesialmente aislados. Todo lo contrario, tenían una comunidad de estudiantes que participaron de manera activa en la creación y consolidación de la Unión de Vecinos de la colonia; también los que trabajaban en Fomento Cultural y Educativo vivían en esta comunidad. Consecuentemente, por medio de esta fundación, utilizaron una consolidada plataforma para recaudar fondos. Asimismo, la formación y la experiencia que muchos jesuitas habían vivido en las décadas de 1960 y 1970 les permitieron desarrollar un discurso totalmente antitético respecto a las posturas que tomó la FAC y su colaboración con el Gobierno. Por el contrario, las otras realidades de la Teología de la Liberación externas a los jesuitas, presumiblemente, no tenían ni la capacidad de recaudar fondos en forma autónoma, y tampoco lograron estructurar un discurso antitético similar.

La comunidad de jesuitas en la colonia Guerrero, en alguna forma, siguió la ruta originaria, y se transformó en un centro importante y en una referencia en la Ciudad de México para las Comunidades Eclesiásticas de Base. Esta postura eclesiológica, consecuentemente, reflejó ideas políticas de inconformidad hacia un régimen que, con el mismo partido, dominaba en México desde hacía 56 años. De acuerdo con esta perspectiva, la problemática de un Gobierno que no generaba una alternancia se agravaba aún más en el Distrito Federal, si consideramos que era el Presidente de la República quien designaba directamente al gobernante o regente de la ciudad, sin la necesidad del voto popular. Por esta razón, el exjesuita Francisco Saucedo aclara:

Estas eran decisiones populares, totalmente independientes y autónomas, sabiendo que íbamos a enfrentar este momento, no íbamos a pedir permiso, de hecho, tomamos la decisión de que íbamos a reconstruir y empezamos dos viviendas, dos vecindades [...] Popularmente hablando, la gente rompió con el PRI en el sismo, por su falta de sensibilidad, por su torpeza, por lo que quieras. Y lo que vio actuando fue a unos

• • • • •

54 Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez (exjesuita), Ciudad de México, 12 de febrero de 2016.

chavos de izquierda locos que andaban haciendo pendejada y media y ahí estaban, desde el principio hasta el final, dando ayuda a la gente, despensas, lo que quisieras.⁵⁵

De esta manera, tenemos un discurso y una acción críticos hacia el posicionamiento de la FAC, que era evaluada como una institución demasiado cercana a un Gobierno que no tenía legitimidad. Asimismo, había una fuerte inconformidad hacia el *swap* social, al que los jesuitas de la colonia Guerrero consideraban como un mecanismo financiero que alimentaba la corrupción.

Yo tuve una discusión muy fuerte con Enrique [González Torres] sobre los *swaps*. Yo escribí un artículo en la revista interna de los jesuitas y no me lo publicaron. A mí me parece inmoral. Sobre los *swaps*, el error que se hace es que se piensa que este dinero sea invertido en obras, pero no es cierto, el dinero va en las nóminas de las ONG. Pueden pagar muy buenos sueldos. A la gente pobre no le llegan los *swaps*. Yo cuestiono que no puedes conseguir dinero fácil para financiar tus gastos, cargándolos a los impuestos de toda la gente. La compra de deuda pública no es un servicio al gobierno quebrado, en el sentido de que si estaba quebrado era por corrupción, entonces es financiar la corrupción. Fue un punto de discusión fuerte, al fin los *swaps* se fueron a pagar las *suítes* en el Waldorf Astoria en Nueva York.

González Torres contestó a todas estas críticas, y sostuvo que la ruta pragmática para implementar proyectos era efectiva y generaba mejorías. Claramente, se apreciaba que era la primera vez que una institución administrada por un jesuita, FAPRODE, sin utilizar prestanombres, había invertido en total 253 millones de dólares,⁵⁶ un monto elevado, si se considera en relación con el contexto de la Iglesia católica mexicana.

En 1991, FAPRODE redactó un informe en el que legitimaba el *swap* social y se defendía de las muchas críticas internas al catolicismo:

Como lo demuestran las cifras presentadas, el Swap-Social resulta ser un instrumento de una nobleza extraordinaria, que simultáneamente cancela deuda externa y deuda



55 Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez (exjesuita), Ciudad de México, 12 de febrero de 2016.

56 Véase Ibáñez Aguirre, *FAC*, 178-182.

social. Si bien el posible mal uso del mismo y sus riesgos, su correcta aplicación, no deja sombras éticas [...] los fondos no deben ser instancias burocráticas, sino operar con un alto contenido autogestivo y democrático, así como buscar la optimización de los recursos y la creación de mecanismos de desarrollo, principalmente autofinanciables, con una visión educativa y financiera.⁵⁷

Para la comunidad de la colonia Guerrero, con la fundación de la FAC y FAPRODE, González Torres cambió totalmente el camino que había tomado en la década de 1970. Al respecto, el jesuita aclaró que por medio de la FAC se solucionaron muchas de las problemáticas generadas después del sismo. El pragmatismo, la capacidad administrativa y la facilidad para multiplicar el dinero, que presumiblemente González Torres había heredado de su familia, permitieron al Arzobispado de México sobresalir en relación con el trabajo social. Realmente, por medio de la FAC, se creó una coyuntura muy favorable en el contexto dramático del terremoto.

Según las entrevistas realizadas, el posicionamiento de González Torres fue considerar que, sin la cercanía del Gobierno, la reconstrucción no hubiera sido contundente y amplia. Al mismo tiempo, el proyecto de la comunidad de jesuitas de la colonia Guerrero, después del sismo, fue más radical, y, aunque dentro de un área geográfica más limitada, también lograron tener éxito y respaldaron de manera satisfactoria las necesidades de los habitantes.

CONCLUSIONES

Los dos casos que he analizado en este artículo demuestran cómo en un mismo orden religioso pudieron convivir ideas y acciones totalmente distintas. Resulta muy claro el hecho de que, en un contexto parecido —la Ciudad de México después del sismo— y siendo parte de una misma generación, los jesuitas desarrollaron una fuerte polarización interna, que desembocó en dos formas antitéticas de acción social y política. Este proceso provoca una reflexión sobre cómo la Compañía de Jesús es una orden religiosa que ha podido mantener posicionamientos heterogéneos, algo prácticamente imposible en otras estructuras eclesíásticas más monolíticas.



57 AHAM, Fondo Base Cancillería, caja 284, exp. 81, *Cuadernos...*, 19-20.

Estoy seguro de que, a lo largo del artículo, se ha dado una amplia respuesta a la pregunta inicial acerca de cuáles fueron los puntos de encuentro y de desencuentro entre el trabajo de Enrique González Torres por medio de la FAC y el de los jesuitas en la colonia Guerrero. En particular, se han retomado las múltiples coincidencias que se generaron en la década de 1970, así como las distintas rutas que se tomaron en la de 1980.

También la hipótesis inicial se confirmó plenamente: PASE y los jesuitas de la Guerrero, en el contexto general del catolicismo de la Ciudad de México, fueron los únicos que tuvieron la capacidad intelectual y los recursos para contraponerse a la FAC.

Todo esto generó un desencuentro considerable al interior de la Compañía de Jesús. El provincial Carlos Vigil simpatizaba con los jesuitas de la Guerrero, mientras que González Torres tenía el fuerte respaldo del arzobispo Corripio. Sucesivamente, con el *swap* social y la fundación de FAPRODE, el trabajo entró en una etapa más amplia, y otras diócesis invirtieron en los *swaps*, así como una parte del episcopado pudo respaldar a González Torres en sus operaciones financieras. Todo esto polarizó el conflicto entre el episcopado y la Teología de la Liberación, si consideramos las críticas que se formularon en torno a dichas operaciones financieras, que se apreciaban como especulativas.

Sucesivamente, con la enfermedad y muerte de Corripio y la llegada de Norberto Rivera al Arzobispado de México, González Torres salió de la diócesis. En 1996, después de debatir en medio de una acalorada competencia con el exprovincial Carlos Vigil, para ocupar la rectoría de la Universidad Iberoamericana, el Senado Académico de la institución eligió a González Torres, quien estuvo en el cargo durante 8 años.

[Algunos empresarios del Senado Académico] me propusieron [para el cargo de rector] y hubo un gran debate en el senado de 10 horas, porque, en parte, Vigil quería seguir y algunos querían que Vigil siguiera. Ahí estuvimos esperando desde las 10 de la mañana hasta las 8 de la noche. Yo tenía la imagen empresarial, esa imagen me favorecía con los empresarios, para que yo fuera el rector.⁵⁸

• • • • •

58 Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 8 de marzo de 2016.

Independientemente de poder mostrar los conflictos internos que se generaban al interior de una orden religiosa, los acontecimientos retomados en este artículo permitieron averiguar cómo la Iglesia católica y los jesuitas demostraron tener una vocación bastante heterogénea en la Ciudad de México. A diferencia de lo que ocurría en otras diócesis, la Teología de la Liberación era tolerada, y los jesuitas, en contraparte con otras órdenes religiosas, permitieron un debate interno, sin necesariamente generar una ruptura total.

Dos caras totalmente distintas —y semejantes— de los jesuitas, quienes encabezaron un proceso en el que el catolicismo desempeñó un papel relevante. Estas dos facetas fueron una referencia importante: sea, por la parte crítica, progresista, inconforme hacia el Gobierno y la jerarquía; pero también lo contrario a todo esto: González Torres fue el jesuita que encabezó las obras constructivas, y se caracterizó por implementar una alianza entre Gobierno, empresarios y el sector conservador de la alta jerarquía mexicana.

Casi 60 años antes de esta contraposición, en un contexto diferente, entre 1926 y 1929, dos jesuitas, Bernardo Bergöend,⁵⁹ fundador de la Liga Nacional por la Defensa de la Libertad Religiosa, y Pascual Díaz Barreto,⁶⁰ obispo de Tabasco y futuro arzobispo de México, fueron presumiblemente los personajes más representativos de cómo, en las entrañas del Conflicto Religioso, se podían tomar posturas antiéticas. El primero, más radical, respaldó y legitimó teológicamente a los militantes católicos que habían tomado el rifle. El segundo, contrario a la lucha



59 Bernardo Bergöend (1871-1943) fue un jesuita francés que inició en México una importante labor relacionada con la organización de jóvenes y de acuerdo con los principios de la Doctrina Social Cristiana. En particular, creó e inicialmente dirigió la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). En 1918, un año después de la promulgación de la Constitución de Querétaro, fundó la Liga Nacional por la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR); sin embargo, el episcopado no autorizó el surgimiento de esta organización, porque consideraba que desencadenaría un fuerte conflicto con el Gobierno. Finalmente, en 1925, se autorizó la fundación de la LNDLR, la cual coordinó la etapa armada del Conflicto Religioso.

60 Pascual Díaz Barreto (1876-1936) fue un padre jesuita, obispo de Tabasco entre 1922 y 1929, y arzobispo de México desde 1929 hasta su fallecimiento. Junto con el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz, encabezó el grupo de jerarcas conciliadores hacia el Gobierno, a lo largo del Conflicto Religioso. Por esta razón, el 21 de junio de 1929, Díaz y Ruiz firmaron con el presidente Emilio Portes Gil los arreglos que permitieron la conclusión de la etapa armada.

armada, buscó posibles arreglos con el Gobierno, para interrumpir el conflicto. ¿Nuevamente, apareció la doble cara de los jesuitas?

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación (AGN)

Miguel de la Madrid Hurtado/Unidad de la Crónica Presidencial

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Fondo Base Cancillería

HEMEROGRAFÍA

Gaceta Oficial del Arzobispado de México, 1986-1987

Proceso, 1990

BIBLIOGRAFÍA

Ai Camp, Roderic. *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI Editores, 1998.

Álvarez Gutiérrez, Ana Lucía. *De católico a guerrillero: el caso de Ignacio Salas Obregón*, tesis de licenciatura en Historia. México: Universidad de Guanajuato, 2015.

AA.VV. *Proyecto de reconstrucción de vivienda en las colonias Guerrero y Morelos*. México: Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero/Unión Popular de Inquilinos de la Colonia Morelos-Peña Morelos, 1985, disponible en [<https://reconstruir.org.mx/wp-content/uploads/2017/11/Col.-Guerrero-Proyecto-de-Reconstruccio%CC%81n-de-la-Vivienda.pdf>], consultado: 9 de marzo de 2021.

Duhau, Emilio. “Las organizaciones no gubernamentales y su participación en la reconstrucción”. En *Cambiar de casa pero no de barrio. Estudios sobre la reconstrucción habitacional en la Ciudad de México*, coordinación de Priscilla Connolly, René Coulomb y Emilio Duhau, 349-428. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1991.

Hidalgo, Rodrigo y Michel Janoschka (eds.). *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México, Madrid*. Santiago de Chile/Madrid: Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Autónoma de Madrid, 2014.

- Ibáñez Aguirre, José Antonio (ed.). *FAC 1985-1995. 10 años de realizaciones: mucho más en el horizonte*. México: Fundación para el Apoyo de la Comunidad, 1995.
- Juárez Ramos, Gisela. *La Iglesia en movimiento. El trabajo popular de los jesuitas en la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, colonia Guerrero, en la Ciudad de México, 1970-1992*, tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2017.
- López de Lara, Pablo. *Breve historia de cuatro siglos de la Provincia Mexicana 1572-1972*. México: Buena Prensa, 2001.
- Martínez Guzmán, Rocío y Mario Camarena Ocampo. “Las comunidades eclesiales de base y el cambio social en San Pedro Mártir”. En *Estampas sobre la secularización y laicidad en México del siglo XVI al XXI*, coordinación de Tania Hernández Vicencio, 169-188. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura, 2016.
- Mendoza García, José Alejandro. *La lucha vecinal en la Guerrero. Historia de la lucha vecinal en el barrio de Los Ángeles*. México: Utopías Navegables, 2012.
- Meyer, Jean. “Disidencia jesuita”. *Nexos*, núm. 198 (1981): 13-23, disponible en [<https://www.nexos.com.mx/?p=3966>], consultado: 10 de febrero de 2021.
- Mutolo, Andrea. *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019.
- Mutolo, Andrea. “‘Nada de religión, pero atrasito el padre las dirigía’. Iglesia católica y la reconstrucción de la colonia Magdalena Mixhuca, después del sismo de 1985 en la Ciudad de México”. *Revista Inclusiones*, vol. iv, núm. 2 (2017): 54-64, disponible en [<https://revistainclusiones.org/index.php/inclu/article/view/567>], consultado: 22 de junio de 2021.
- Mutolo, Andrea. “Catolicismo en el barrio de Tepito, después del terremoto de 1985 en la Ciudad de México. Una reconstrucción a través de las fuentes orales y escritas”. *Revista Ciencia de la Documentación*, vol. ii, núm. 2 (2016): 56-71, disponible en [<http://www.cienciasdeladocumentacion.cl/index.php/csdoc/article/view/66>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Torres Martínez, Daniel. “La influencia jesuita en la conformación de la Liga Comunista 23 de Septiembre durante la década de los setentas del siglo xx en México”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. xxiii, núm. 2 (2018): 141-172, doi. [org/10.18273/revanu.v23n2-2018005](https://doi.org/10.18273/revanu.v23n2-2018005).
- Torres y Robles, Patricia. *Historia del proceso de un cierre anunciado: el Instituto Patria, colegio jesuita, 1958-1976*, tesis de maestría en Historia. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

ENTREVISTAS

Entrevistas con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto y 15 de octubre de 2015, y 8 de marzo de 2016.

Entrevista con Benjamín Bravo Pérez, Ciudad de México, 17 de septiembre de 2015.

Entrevista con Ciro Nájera (exjesuita), Guanajuato, 3 de octubre de 2015.

Entrevista con Francisco Ramos Salido (exjesuita), Ciudad de México, 20 de enero de 2016.

Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez (exjesuita), Ciudad de México, 12 de febrero de 2016.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Congregación General Número 32, en diciembre de 1974, disponible en [www.sjmex.org/documentos/decreto4.pdf], consultado: 30 de noviembre de 2020.

Reunión de los Provinciales Jesuitas de América Latina con el P. General, Pedro Arrupe en Río de Janeiro, Casa da Gávea, 6 al 14 de mayo de 1968, disponible en [<http://historico.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/06/Reunion-de-los-Provinciales-Jesuitas-de-AL-con-Arrupe.pdf>], consultado: 30 de noviembre de 2020.

ANDREA MUTOLO: es profesor-investigador de Tiempo Completo en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana. Ha publicado el libro *Terremoto en la Iglesia católica: el Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México* (2019) y ha coordinado con otros investigadores el *Diccionario de protagonistas del mundo católico en México, siglo xx* (2021). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

D.R. © Andrea Mutolo, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Two charisms: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) and Marcial Maciel (1920-2008)

VIRGINIA ÁVILA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0002-7319-6468

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

virginia.avila@unam.mx

Abstract: *This paper analyzes comparatively from a historical approach the life and charisma of two main characters of the history of the contemporary Catholic Church: The Spanish Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás and the Mexican Marcial Maciel Degollado; as well as their respective religious works: Opus Dei and the Legionaries of Christ. The paper builds on the concept of charism in its dual meaning: that which refers to historical individuals who are built as leaders alongside their followers, such as these two characters; and the charism of religious works created and seen by their founders who are recipients of the divine call to live the faith with specific goals that give its followers an identity and an organization within the framework of the Catholic Church. The two leaders sought closeness with the ecclesiastical hierarchy and with the powerful classes, so that the gospel is oriented to the spiritual tranquility of the elites in an exchange that leads to the understanding that fosters social and religious conservatism with mutual benefits, hence their close collaboration. They are examples of a Catholic prosperity theology.*

KEYWORDS: CHARISMA; LAY PEOPLE; PROSPERITY THEOLOGY; OPUS DEI; LEGIONARIES OF CHRIST

RECEPTION: 01/03/2021

ACCEPTANCE: 22/11/2021

Dos carismas: Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) y Marcial Maciel (1920-2008)

VIRGINIA ÁVILA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0002-7319-6468

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

virginia.avila@unam.mx

Resumen: Desde un enfoque histórico, el artículo analiza la vida y carisma de dos personajes centrales en la historia de la Iglesia católica contemporánea: el español Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás y el mexicano Marcial Maciel Degollado, fundadores del Opus Dei (Obra de Dios) y los Legionarios de Cristo, respectivamente. El concepto de *carisma* tiene un doble significado. Por un lado, está referido a ciertas características de los individuos históricos que se construyen como líderes junto a sus seguidores. Por el otro, aparece el carisma de las obras religiosas creadas y vistas por sus fundadores, quienes son receptores del llamado divino a vivir la fe con objetivos específicos. En el caso de Escrivá y Maciel, ambos buscaron la cercanía con la jerarquía eclesiástica y con las clases poderosas, orientando su labor a la tranquilidad espiritual de las élites. Ambos casos son ejemplos de una teología de la prosperidad católica.

PALABRAS CLAVE: CARISMA; LAICOS; TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD; OPUS DEI; LEGIONARIOS DE CRISTO

RECEPCIÓN: 01/03/2021

ACEPTACIÓN: 22/11/2021

[¿]Qué es lo que hace que algunos hombres descubran la
trascendencia en otros y qué es lo que éstos ven[?]

CLIFFORD GEERTZ¹

Al aproximarnos a la vida de dos personajes como el español Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás y el mexicano Marcial Maciel, fundadores del Opus Dei (Obra de Dios) y de la Legión de Cristo, respectivamente, el enigma del significado de los carismas de las personas y de sus obras dentro de la Iglesia católica se muestra muy complejo e interesante para reflexionarlo. Éste fue el mayor reto para escribir el presente artículo, en el cual me acerco a la historia de dos personajes, quienes habiendo tenido muchas similitudes en vida, ostentan finales diferentes. Según su propio dicho, sus grandiosas obras carismáticas fueron creadas a partir de los dictados de la voluntad divina, elegidos como instrumentos para establecer formas específicas de vivir la fe, anunciar el Evangelio y acercarse a grupos entre las élites económicas, políticas e intelectuales, para engrandecer el reino de Dios. Ambos personajes y sus obras surgieron en momentos de crisis universal de la Iglesia católica en la primera mitad del siglo xx y ofrecieron respuestas aceptables para la jerarquía en el Vaticano y las iglesias nacionales, porque fueron hombres necesarios en su época, como lo dice Roger Caillois:

La sociedad y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal, protegido por múltiples prohibiciones que aseguran la integridad de las instituciones, la regularidad de los fenómenos. Todo lo que parece garantizar su salud, su estabilidad, está considerado como santo; todo lo que parece comprometerlas se tiene por sacrílego.²

Los dos fundadores sufrieron severos cuestionamientos en sus contextos: el español Escrivá, por su carácter colérico, autoritario y ambicioso, y su grey impulsó su veloz elevación a los altares, tan sólo veintisiete años después de su muerte, con la anuencia de Juan Pablo II. En el caso del mexicano Maciel, su destino final como individuo fue de persecución y desprestigio social, ante los abusos sexuales



1 Clifford Geertz, "Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder", en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (Madrid: Paidós, 1994), 148.

2 Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 149.

que cometió contra jóvenes seminaristas de su congregación. Los numerosos escándalos de Maciel y de algunos legionarios destaparon también negocios sucios en los que se vieron inmiscuidos sacerdotes y laicos del Regnum Christi con el mundo empresarial. El mismo Vaticano ha sido duramente cuestionado por haber mantenido su apoyo al fundador de los legionarios, cuando hubo voces que denunciaron los abusos sexuales del padre Maciel, desde la década de 1940. El pragmatismo de los jerarcas de Roma y de México que recibieron beneficios de la Legión los obligó a callar.³ Esta postura ha dañado severamente la credibilidad de la Iglesia católica.

Los acercamientos biográficos a estos hombres carismáticos tienen el objetivo “de poder señalar los usos distintos de los relatos plurales ya existentes para levantar actas de las múltiples facetas del personaje. Ello supone un trabajo posterior de segundo grado”, como lo afirma François Dosse.⁴ Es decir, utilizo la información disponible sobre estos dos personajes para explicar las maneras en las que vivieron su fe y cómo la orientaron hacia la creación de formas espirituales específicas para sus fieles seguidores y para influir en la sociedad. Ambos fundadores tuvieron los propósitos de engrandecer el poder de la Iglesia católica, incrementar el patrimonio de ésta y del propio grupo, así como ofrecer una interpretación apegada a los intereses de clase de sus fieles laicos. Esta orientación evangélica hacia las élites identifica a ambas asociaciones religiosas como sectores de la teología de la prosperidad, es decir, aquella que interpreta el Evangelio de acuerdo con las necesidades espirituales de las clases poderosas, para apegarse a sus intereses materiales.

Sustento que los carismas religiosos de la Obra de Dios y de los Legionarios de Cristo nada original presentaron a sus feligreses, pero supieron aderezar viejas ideas sobre la santificación del trabajo y dieron impulso a una ampliación del reino de Dios en las actividades mundanas, de la mano de las élites y con una ideología



3 Debo aclarar que la parte de las desviaciones y problemas sexuales en los que se vio envuelto el padre Marcial Maciel será tratada en la medida que sea necesario para la comprensión del futuro de la ahora llamada Federación del Regnum Christi. La bibliografía y fuentes sobre este tema son muy abundantes y de alguna manera oscurecen la comprensión integral de la vida del padre Maciel, los Legionarios y el Regnum Christi en el contexto social.

4 François Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 318.

que promueve el conservadurismo social, donde unos dirigen y otros —los que no tienen— reciben la caridad y orientación para sus vidas cotidianas y en lo laboral, particularmente. La espiritualidad en ambos fundadores y en sus obras es superficial y está sustentada en rituales, así como en controles del tiempo y de la voluntad, para evitar cuestionamientos a la dirigencia, de ahí la secrecía en la Obra de Dios y el cuarto voto de los Legionarios.

En este artículo, el concepto de *carisma* se toma en su doble acepción: la clásica weberiana, referida a hombres con capacidad de liderazgo; así como en su significado religioso, es decir, como la revelación divina recibida por una persona para formar un grupo de seguidores que crean en dicha revelación, la cual dinamiza la estructura religiosa para adecuarse a los condicionamientos históricos. En los casos que analizo, coinciden los dos significados: hay dos hombres carismáticos que saben liderar a grupos de fieles católicos, y dos obras con carismas religiosos que orientan formas renovadas de vivir la fe y la actuación social de un grupo de fieles inquietos por renovarse espiritualmente. Nuestros personajes fueron hombres que supieron construirse una imagen pública, adornados con un halo de sacralidad al ser receptores de la voluntad divina, entendida como carisma. Fueron apoyados por un grupo de seguidores muy cercanos que tejieron alrededor de ellos las redes identitarias que les dieron la autoridad para crear las respectivas obras carismáticas dentro de la Iglesia católica.

Andrés Vázquez de Prada, autor de *El Fundador del Opus Dei*, al referirse al carisma visto por el padre Escrivá, nos aclara ese proceso, el cual puede ser aplicado también al caso de la fundación de los Legionarios de Cristo:

Quando Dios Nuestro Señor proyecta alguna obra a favor de los hombres, piensa primero en las personas que ha de utilizar como instrumentos [...] y les *comunica* las gracias convenientes. Las iluminaciones extraordinarias, que muy de tarde en tarde le venían del Señor, tenían por objeto mostrarle lo que era esencia del Opus Dei, inspirándole “ideas-madres”, que él por propia cuenta, había de desarrollar después.⁵

Es pertinente mencionar que ni Escrivá ni Maciel dieron detalles de estas revelaciones de sus mitos fundacionales. Las visiones divinas fueron la base para



⁵ Andrés Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I: *¡Señor, que vea!* (Madrid: Rialp, 1997), 576.

orientar las formas religiosas y de organización de sus miembros para llevar a cabo lo que con el tiempo se convirtió en el carisma fundacional; sin embargo, parte de la efectividad de estos llamados divinos radica en el halo misterioso. En la página oficial de la Obra, el carisma se explica así:

El espíritu del Opus Dei, en efecto, tiene como característica esencial el hecho de no sacar a nadie de su sitio —*unusquisque, in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat* (1 Cor 7,20)—, sino que lleva a que cada uno cumpla las tareas y deberes de su propio estado, de su misión en la Iglesia y en la sociedad civil, con la mayor perfección posible.⁶

Este espíritu o carisma fue muy oportuno para aplicarse a las necesidades materiales de la reconstrucción de España al concluir la Guerra Civil, a finales de la década de 1930. En su utilidad social está la clave de los apoyos recibidos desde la naciente dictadura de Franco y de la Iglesia, para recuperar los espacios y la ideología perdidos durante la República. La Obra de Dios fue una gran colaboradora del proyecto nacional franquista.

En México, por el contrario, los Legionarios de Cristo buscaron los resquicios civiles para situarse en las preferencias de los grupos inconformes, pero beneficiarios del nuevo régimen posrevolucionario, al cual combatieron. Particularmente, se ubicaron en la formación de las nuevas conciencias a través de sus escuelas de élite, con las mentes infantiles y juveniles de los grupos que quisieron diferenciarse de las masas populares, y optaron por la propuesta del padre Maciel. La formación de líderes sociales y espirituales sigue siendo el carisma de los Legionarios de Cristo, ahora ocultos en la denominación de Federación del Regnum Christi, aunque también buscaron acercamientos con los líderes sindicales e intelectuales.

Los dos personajes y las dos obras carismáticas coincidieron en muchos aspectos, y llegaron a objetivos espirituales y materiales similares: eran contemporáneos, eligieron a sus miembros dentro de las élites de todo tipo para facilitar sus tareas, educaron a las élites e hicieron negocios con ellas. Ambos mantuvieron influencia sobre los grupos empresariales y del poder político, para engrandecer a la Iglesia mediante el poderío de su propio grupo. La Obra y los Legionarios



6 Eduardo Baura, “La Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz”, *Opus Dei*, en línea.

fueron instituciones transnacionales y buscaron limpiar su imagen elitista mediante las obras caritativas y de beneficencia dirigidas a los marginados.

Escrivá y Maciel representaron, en sus respectivos países, la resistencia de los sectores católicos a la modernidad y a un modelo laico, donde el fantasma del comunismo fue combatido. El conservadurismo social fue agradable a sectores afines en la curia romana y los apoyos fluyeron desde la máxima curia. Los papas Pío XII y Juan Pablo II facilitaron la implementación exitosa de estas obras y fueron cercanos a sus dirigentes.

El éxito en el Vaticano, entre las élites mexicanas y de otros países, en sus escuelas y en la propuesta espiritual nos lleva a preguntar: ¿cómo consiguieron dos sacerdotes provincianos, de clase media, convencer a grupos de hombres y de mujeres de las élites económicas, religiosas y políticas, para que los siguieran en “las prodigiosas aventuras de sus vidas y obras”? ¿cómo se conjuntaron la fe y el éxito material en sendas obras carismáticas que se asumen con fines espirituales?, y, por último, ¿cuáles son las similitudes y discrepancias entre las estrategias de ambos líderes para convencer a otros de construir dos imperios de la catolicidad contemporánea?

El padre Escrivá, a los 30 años, padeció la crudeza de la Guerra Civil que confrontó a republicanos y nacionalistas españoles, por tratar de imponer los primeros un proyecto político secular que relegaba a la fe y a la Iglesia católica a los fines religiosos. Por su parte, Maciel, desde su más tierna infancia, vivió el descontento religioso en el seno familiar, la clandestinidad de la resistencia y el impulso de la guerra cristera contra el Estado surgido de la Revolución mexicana, que promulgaba políticas públicas laicas y de secularización, así como la separación con la Iglesia católica.

El individualismo característico del siglo xx, con su intrínseca autonomía, acceso a la propiedad privada, al desarrollo del capitalismo y su gusto por el poder, acercó a grupos de católicos inconformes en el seno de estas obras religiosas. Los otros católicos que aceptaban el triunfo de la secularización fueron apreciados por estas élites individualistas como las masas de quienes quisieron alejarse, en lo religioso, económico y político.⁷



7 Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 200-228.

La fundación mítica del Opus Dei fue el 2 de octubre de 1928, en Madrid, el día que tuvo el padre Escrivá la visión para crear su misión. En 1933, reclutó a los primeros jóvenes universitarios, hacia la década de 1940 comenzó a tener relevancia en la vida pública española. Por su parte, 1933 fue el año en el que Maciel recibió la inspiración para crear una orden sacerdotal que defendiera el reino de Cristo en la tierra mexicana. Hasta el 3 de enero de 1941, reunió a los trece primeros adolescentes que lo acompañaron en la fundación de su Seminario. El éxito llegó para ambas obras en la década de 1950. La caída fue el destino del padre Maciel, así como la reestructuración de sus Legionarios y laicos del Regnum Christi, en 2014, donde se le marginó de la historia de su obra; mientras que el padre Escrivá ahora es San Josemaría y el Opus Dei consolida su poderío religioso, político y económico.

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER Y ALBÁS, FUNDADOR DE LA OBRA DE DIOS, O SAN JOSEMARÍA

San Josemaría fue elegido por el Señor para anunciar la llamada universal a la santidad y para indicar que la vida de todos los días, las actividades comunes, son camino de santificación. Se podría decir que fue el santo de lo ordinario. En efecto, estaba convencido de que, para quien vive en una perspectiva de fe, todo ofrece ocasión de un encuentro con Dios [...] Escrivá de Balaguer fue un santo de gran humanidad.

PAPA JUAN PABLO II⁸

San Josemaría⁹ nació el 9 de enero de 1902, en Barbastro, en los Pirineos aragoneses, en el seno de una familia piadosa compuesta por su padre José Escriba y Corzán, su madre Dolorés Albás y Blanc, y su hermana mayor Carmen. Años más



⁸ “Discurso del papa Juan Pablo II a los peregrinos que participaron en la canonización del beato Josemaría Escrivá de Balaguer”, lunes 7 de octubre de 2002, *La Santa Sede*, en línea.

⁹ Los datos biográficos de nuestro personaje pueden ampliarse con Virginia Ávila García, *Ser santos en medio del mundo. Una aproximación a la Obra de Dios en México*, tesis de maestría en Historia de México (México:

tarde, nació Santiago, su hermano menor. El futuro fundador fue bautizado con los nombres de José María Julián Mariano Escriba y Albás.¹⁰

Al poco tiempo de nacer, tuvo alferecía o epilepsia, de la cual habría sido salvado por la Virgen de Torreciudad.¹¹ Ésta es la primera señal de una serie de eventos milagrosos que sus biógrafos resaltan en sus obras apologéticas. En el invierno de 1917, encontró otro indicio que le indicaba su camino sacerdotal, al hallar en la nieve las huellas de pies descalzos de un fraile, lo que lo conmovió y lo habría encaminado, en 1918, a entrar al Seminario, hecho ordinario entre los jóvenes como él, provenientes de sectores empobrecidos y con aspiraciones de encumbramiento social.¹²

En 1920, se trasladó a estudiar a Zaragoza, en donde se ganó la voluntad del obispo Soldevila, quien le otorgó, en 1922, de manera adelantada, la tonsura y las órdenes menores sacerdotales. También, lo nombró superior del Seminario de San Carlos, lo que implicó la dirección, control y vigilancia de sus compañeros de estudio. Allí, pudo tener ciertos privilegios, como una habitación propia y la asignación de un sirviente personal y compañero llamado José María Román Cuartero,¹³ quien le brindó las atenciones que tanto lo halagaron en su vida.¹⁴



Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999). Existe una extensa bibliografía apologética sobre este fundador; sugiero las obras de Andrés Vázquez de Prada, Dominique Le Tourneau, Ana Sastre y Pilar Urbano, miembros numerarios.

10 Su nombre fue cambiado ya de adulto, junto José y María (Josemaría), y su apellido Escriba lo sustituyó por Escrivá de Balaguer; sus críticos sugieren que fue por darle un toque de aristocracia a sus apellidos comunes. Esto se comprobó al aceptar el Marquesado de Peralta, mismo que debió ceder a su hermano Santiago ante las fuertes críticas que recibió.

11 Se erigió una impresionante iglesia en este lugar, auspiciada por el Opus Dei; el padre Josemaría pudo visitarla semanas antes de morir, para recordar este milagro.

12 Jesús Ynfante, *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía* (Madrid: Ruedo Ibérico, 1970), 16.

13 Tener una persona que estuviera a su servicio fue un dato persistente en su vida comodina, así como en la búsqueda posterior de dar a todos sus laicos seguidores —ya denominados *numerarios*— el buen trato y el confort como señoritos. Las mujeres se incorporaron con la misión de hacerles llevadera la vida hogareña, al evitarles a los varones las molestias del trabajo doméstico.

14 Salvador Bernal, *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei* (Madrid: Rialp, 1976), 62.

La muerte de su padre, en 1924, lo puso a cargo de su madre y de sus dos hermanos. Buscó la manera de ubicarse en una buena parroquia en Madrid, para solventar los gastos de su familia y terminar los estudios en Derecho, en 1927. Según el mito, el 2 de octubre de 1928, durante un retiro espiritual en el convento de San Vicente de Paul, escuchó las campanas de una iglesia cercana y tuvo la visión del mensaje divino, por medio del cual Dios le indicaba una tarea tan relevante como imprecisa. Sólo habría comprendido que debía formar a un grupo de hombres jóvenes y universitarios que quisieran vivir con profundidad su fe y se mantuvieran unidos y en secreto, ante el giro político que trastocaba el orden cristiano de la sociedad española. Para sobrevivir, el dinámico padre José María se acercó al Patronato de las Damas del Sagrado Corazón de Jesús, un grupo formado por mujeres aristócratas dirigidas por Luz Casanova, hija de la Marquesa de Onteiro; ambas fueron su apoyo material. Esta ayuda fue sustancial en los primeros y difíciles comienzos madrileños. El apoyo femenino fue muy importante para sus fines.

La encomienda divina le debe su nombre a don Valentín Hernández, sacerdote jesuita y su director espiritual de entonces, quien le preguntaba: ¿cómo va esa obra de Dios?, y la labor del joven Escrivá encontró su nombre en latín: *Opus Dei*.¹⁵ En 1933, se afiliaron los primeros jóvenes laicos: la necesidad de recursos orilló a la familia Escrivá¹⁶ a ofrecer hospedaje y comida a estos universitarios atraídos por la figura del joven sacerdote. Más tarde, se dejaron reclutar y crearon el grupo cercano que dio forma a la obra imprecisa que el padre Escrivá intuyó. Doña Dolores Albás y su hija Carmen iniciaron en su casa un modo de subsistencia familiar, el cual dio la pauta para la creación posterior de las residencias de estudiantes, forma primaria de la acumulación de capital de la Obra de Dios y base del reclutamiento de candidatos.

El mito del fundador se consolida con dos visiones más: la creación de la sección de mujeres, en 1930, mientras oficiaba misa el 14 de febrero, en la casa de la mencionada Marquesa de Onteiro. Sus primeras seguidoras no persistieron y fue hasta 1942 cuando se incorporó Lola Fisac, hermana del numerario Miguel



15 Véase Joan Struch, *Santos y pillos: las paradojas del Opus Dei* (Barcelona: Herder, 1993).

16 A su madre, los numerarios y numerarias la llaman la “abuela” y a su hermana, la “tía Carmen”, como muestras de agradecimiento al fundador y su familia.

Fisac,¹⁷ muy cercano al fundador. Ella es considerada la iniciadora de la sección femenina creada para servir a los numerarios.

La tercera visión ocurrió otro 14 de febrero, pero de 1940, cuando en una revelación divina Escrivá encontró la solución jurídica para obtener reconocimiento a su movimiento laical, al cual habría de sacrificar para tener la aceptación del derecho canónico¹⁸ mediante la institución de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Esta visión se explica también porque el grupo crecía y Escrivá era el único sacerdote para dirigirlo y atenderlo espiritualmente. Los primeros sacerdotes salieron de su grupo cercano, personas que ya habían comprobado la lealtad al fundador y su apego al carisma del trabajo y reclutamiento de universitarios; entre ellos, el sucesor Álvaro del Portillo y el promotor en México, Pedro Casciaro.¹⁹

Con la creación de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, los laicos del Opus Dei fueron denominados *numerarios*, si se dedicaban de tiempo completo, vivían en casas comunes, guardaban el celibato y donaban sus bienes a la Obra. También se dividieron en dos secciones, una femenina y otra masculina. Poco después, se sumó la categoría de los *supernumerarios*, es decir, personas laicas, casadas, que donaban bienes y se ubicaban en sectores productivos con buenos ingresos. Con este tipo de miembros, la Obra se consolidó.

El padre Escrivá y su grupo secreto se relacionaron, al término de la Guerra Civil, con el obispo de Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, un colaborador cercano del franquismo que les brindó su apoyo frente a la oposición de los jesuitas,²⁰ quienes vieron en la Obra un integrismo y una secrecía peligrosa. Los defendió, según



17 Más tarde, desertó y emitió fuertes críticas al padre Escrivá y al Opus Dei. Fue un duro adversario.

18 La existencia jurídica es exclusiva para los miembros religiosos, de ahí la decisión jurídica que cambió el sesgo de los numerarios como laicos. Dentro de los cercanos al padre Escrivá, se eligió a quienes formarían la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Se creaba así una separación tajante entre sacerdotes dirigentes y laicos operarios que aún persiste, la cual se rebasó cuando Juan Pablo II denominó a estas dos instancias como la primera Prelatura Personal de la Santa Cruz y el Opus Dei. También, se le dice familiarmente la Obra, la Obra de Dios o el Opus.

19 Véase Struch, *Santos*, 160-167.

20 “Carta del Obispo de Madrid, Mons. Leopoldo Eijo y Garay, del 24-V-1941 al abad coadjutor de Montserrat Dom Aurelio María Escarré Jané”, en *Opus Dei*.

los biógrafos del padre Escrivá,²¹ con la frase: “El Opus es Dei desde su primera idea y en todas sus palabras y trabajos”. Joan Struch señala que los hagiógrafos del fundador omitieron en sus biografías párrafos de la carta del obispo Eijo y Garay al abad de Motserrat Aureli Escarré, donde le comentaba el objetivo de la entonces Pía unión: “no es obra de muchedumbre, sino de ‘selección’ para dotar a todas las profesiones intelectuales de grupos ‘escogidos’ que sin banderas al viento ni etiquetas llamativas vivan santamente e influyan en el bien de los demás; ese es el afán del Opus Dei”.²²

El arropamiento a la Obra fue también una labor diplomática de los hombres allegados al fundador que cabildeaban en los pasillos del Vaticano, como Álvaro del Portillo, ingeniero, sacerdote y primer prelado del Opus Dei. Escrivá se estableció en Roma desde 1946, pues ya contaba con los recursos para mantenerse muy cerca de la cúspide del poder católico. Permaneció en Roma hasta su muerte.

Las décadas de 1950 y 1960 ubicaron en el sector económico de la dictadura franquista a dos altos funcionarios y numerarios: el ministro de Hacienda Mariano Navarro Rubio y el superministro Laureano López Rodó, quienes fueron los autores, entre otros, del plan de desarrollo económico del franquismo. Para la década de 1960, el dictador definió que su sucesor sería Juan Carlos de Borbón. El Opus Dei, empoderado, influyó en tal decisión y contribuyó a preparar al príncipe para su ascenso al trono. Su tono monárquico afloró y aseguró su cercanía al poder en la transición española de la década de 1970.

El padre, como se hacía llamar por sus fieles numerarios, sentó su identidad carismática en su teatralidad, palabra y aura divina desde estos años, porque ya estaba atrapado en las estrategias de identidad que lo mantenían como la figura del fundador elegido y se separaba de las masas por su sacralidad. Lo miraban como un santo, porque se transformaba cuando oficiaba la misa en latín, elegantemente ataviado, pues en su Obra el tradicionalismo prescribía la forma digna, es decir, el atavío con el traje ostentoso que se usaba antes del Concilio Vaticano II para celebrar los sacramentos y para dirigirse a la divinidad. Su tono firme, su sonrisa e imagen elaborados, así como su aura de santo atraieron a muchos hombres y mujeres católicos, conservadores y elitistas, quienes, al sentirse identificados con



21 Entre otros: Andrés Vázquez de Prada, Dominique Le Tourneau, Giancarlo Rocca, Ana Sastre y François Gondrand.

22 “Carta del Obispo de Madrid...”.

él, fueron sumando vocaciones y herencias. El llamado a hacer bien las cosas como una forma de santificarse y sin cuestionar el orden social fue una propuesta llamativa para el régimen franquista y para la propia Iglesia católica en este periodo de restauración conservadora.

Una familia feliz

El padre y sus hijos numerarios fueron confiables para los hombres de negocios, porque dieron certeza de que sus iniciativas serían coronadas por el éxito, al estar cercanos a Dios y al seguir un plan espiritual que incluía una serie de rituales que han servido para purificarse de la mundanidad y penetrar en el mundo sagrado que los conduce a la santidad, parafraseando a Roger Callois.

Para la década de 1960, los llamados “hombres de los portafolios negros” —numerarios y supernumerarios— viajaban por los países europeos, cargando grandes fortunas desde España, para invertir las en otros mercados. Fue una etapa de gran éxito con claroscuros. Hubo grandes fraudes, como los casos de los escándalos de Matesa²³ y Rumasa.²⁴ Cuando algunos numerarios y supernumerarios cayeron en desgracia por tales escándalos, la Obra no se inmutó, pues consideró que estos asuntos materiales involucraban decisiones personales que no incumbían a la espiritualidad institucional, aunque hubieran sido tomadas por sugerencia de algunos de sus jerarcas que estuvieron al tanto de estos negocios y se beneficiaron con ellos. En estos casos, la Obra se deslinda y se esconde bajo su espiritualidad, lejana del mundo secular.

La formación jurídica del fundador —que estudió el doctorado en Derecho— orientó la reglamentación de la vida de sus seguidores, hasta los mínimos detalles,



23 Este gran escándalo cimbró al régimen franquista y fue protagonizado por Juan Vilá Reyes y por cuatro ministros de Hacienda, entre quienes estaban los poderosos numerarios Mariano Navarro Rubio y Laureano López Rodó. Franco concedió el indulto y el Estado español perdió millones de pesetas. El Opus Dei fue acusado de complicidad, pero salió fortalecido. El escándalo surgió en 1969, por fraude, evasión fiscal y exportaciones ficticias.

24 José María Ruiz Mateos, el empresario andaluz más poderoso de España, dueño de 800 empresas, fue el protagonista. Se inició como bodeguero de vinos en la década de 1960, y veinte años después era dueño de bancos como el Atlántico —de filiación opusdeísta—, de grandes almacenes, cadenas hoteleras, etcétera. Fue acusado por el gobierno de Felipe González de prácticas muy riesgosas para la economía española y expropió sus empresas. El Opus Dei fue involucrado. “Ruiz Mateos”, *Regreso al futuro*, en línea.

para configurarles una identidad colectiva, e inclusive la sonrisa y la buena imagen fueron prescritas, con el fin de atraer adeptos de las clases con buenos ingresos. Se promulgaron sus Constituciones en 1947, que son la base de su estructura autoritaria y jerárquica, en las cuales se exigió a sus miembros el juramento de los votos, llamados también virtudes de obediencia, castidad y pobreza; en los hechos, esto cambió a sus numerarios laicos al compromiso de tener el estatus de religiosos al interior de la Obra, así como de laicos con derechos civiles y movilidad libre en el mundo profano para atender negocios.

La forma de interpretar estos votos puede sintetizarse así: la pobreza se debe vivir acumulando las gracias divinas expresadas en el éxito material, pero tomando distancia en su apego y uso,²⁵ para evitar el hedonismo y los excesos materialistas; se fomenta la producción de bienes y se rechaza el apego al gozo del consumo.

El celibato se ha exigido por motivos económicos, pues previene litigios alrededor de las herencias de sus miembros, así como por la sacralidad que implica.²⁶ Entre los numerarios de la Obra, existe una posición donde el sexo y el matrimonio son “para la tropa”, como afirmaba el fundador. La castidad se exige y las relaciones sexuales se previenen evitando el encuentro entre hombres y mujeres. Para fomentar la pureza, hay censura en los libros, en los programas de cine y televisión; para acallar la sexualidad latente,²⁷ se prescribe la práctica de los sacrificios



25 El padre Escrivá fue rodeándose de mayores comodidades y de bienes inmuebles, pero exigió la austeridad en sus miembros. Sin embargo, una frase común lo retrata cuando decía “gástese lo que se deba, aunque se deba lo que se gaste”. Para resolver la insolvencia, se daban los santos sablazos.

26 Elio Masferrer, “Crisis de credibilidad: sexo, poder y sacerdocio”, en *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas (México: Grijalbo, 2004), 158-159. El autor explica que la Iglesia defiende el celibato, sobre todo, por motivos sacramentales, porque permite mantener a los sacerdotes como emisarios de Dios, distantes de quienes no son puros ni célibes, es decir, de los mortales comunes.

27 La postura sexual de un santo frente a sus seguidores debiera ser un análisis de ida y vuelta, entre el fundador y sus seguidores. Este tema es un tabú; en su bibliografía sólo se encuentran referencias al amor conyugal y con fines de reproducción. En su discreción habitual, no hay mensajes ni campañas abiertas en los que sus miembros participen institucionalmente, pero hay una fuerte convicción hacia la sexualidad heterosexual y el rechazo a la diversidad sexual. No hablan de la sexualidad de sus miembros, más allá de conservar la

corporales diarios, mediante el uso del cilicio y de las disciplinas, muestra de las resistencias de su tradicionalismo frente a las decisiones del Concilio Vaticano II, que derogó tales hábitos.

En lo referente a la obediencia, existe una jerarquía que va de lo local de sus casas, donde conviven hombres y mujeres, por separado, en pequeños grupos autosuficientes económicamente y dirigidos por una numeraria o numerario que recibe el nombre de *director*. Los reglamentos, órdenes y planes espirituales no se discuten ni se consultan. Cualquier falta al respecto tiene controles locales en la charla y corrección fraternas, entre iguales y con la directora o director de la casa o centro; la confesión se mantiene en manos del director espiritual asignado para la casa. La obediencia se exige, sin asomo de crítica a los directivos y a la jerarquía, porque ellos conocen las razones de sus decisiones. La afiliación se mantiene en secreto y sus documentos importantes están bajo reserva. No hay forma de evadir el control en la amplia gama de mecanismos que se tienen para garantizar la obediencia, la cual se consolida con el autocontrol; de esta manera, la obediencia es vista como una decisión libre de aceptar las normas, sus estructuras y reglamentaciones internas.

Los rituales diarios, desde la misa hasta el autosacrificio, las comidas compartidas, la tertulia, las plegarias y el rezo del rosario, todo en familia, no dejan lugar para la reflexión, y esto se complica más si se tienen actividades laborales fuera de la Obra. El tiempo y el espacio se controlan. Los gestos, las miradas, el vestuario y las actitudes se cuidan. El autocontrol exigido como parte del plan espiritual, más los controles de los otros fieles, impiden la libertad de conciencia y de decisión. Hay una enajenación de la voluntad y del libre albedrío que surge de forma increíble como evidencia de la libertad personal de elección. Con este plan espiritual, se deconstruye una identidad personal y se construye la identidad colectiva que reconoce en su líder carismático la sacralidad que une a los miembros de la Obra, al convivir en una institución de elegidos que los ha absorbido vorazmente.²⁸



castidad y el celibato, pero suelen orientar a los fieles supernumerarios en estos temas que desconocen en la práctica. Son ocultados los casos de abuso sexual.

28 Lewis Coser, *Las instituciones voraces. Visión general* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

La construcción de un santo

Las duras condiciones económicas del padre Escrivá se transformaron en la década de 1940, porque la espiral del éxito apostólico y de negocios lo acompañó desde entonces, así como a su Obra. Sus fieles fueron guardando reliquias, atesoraron anécdotas y recuerdos sobre él; se reforzaba así el imaginario en torno al hombre carismático, elegido por Dios, que interpretaba los sentires de sus seguidores que se ven reflejados en él.

Como padre fundador, fue capaz de ver su conectividad con el grupo, y, a su vez, supo vincularse con los centros activos del orden social, es decir, la Iglesia, el gobierno y los grupos de élite económica. El padre fundador fue esa figura que tuvo tanto las formas extravagantes de su actuación efímera, como la permanencia simbólica de un carisma.²⁹ Sus rasgos carismáticos lo muestran como un líder carente de profundidad religiosa, pero con argumentos efectistas que quedaron plasmados en el seguimiento mediático que lo acompañó en sus últimos años. Entre 1973 y 1974, hizo una larga y triunfal peregrinación por santuarios marianos de Europa y América, que incluyó un mes de estancia en la Ciudad de México y en Guadalajara. Meses más tarde, visitó a Augusto Pinochet, en Chile. En nuestro país, ya se contaba con varios centros del Opus Dei en esas ciudades y en Monterrey, desde 1949, fecha en que arribó el padre Pedro Casciaro, por órdenes del fundador, para difundir el carisma entre hombres universitarios, militares y abogados de clases altas.

Las mujeres también se habían sumado, en 1950, y fueron las iniciadoras de la matriz educativa del Opus Dei, con la fundación del Colegio Chapultepec, en Culiacán, Sinaloa, en 1955, por la numeraria e historiadora Cristina Ponce Pino y madres de familia supernumerarias que habrían convencido a sus maridos de invertir en la primera escuela de la Obra en México y España. Cristina Ponce rompió la marginación de las numerarias aceptadas sólo para realizar las tareas domésticas y estar al servicio de la sección masculina; numerarias como ella y otras le abrieron el camino al Opus Dei para educar en sus caros colegios a las niñas, y más tarde fundaron escuelas para niños, universidades y escuelas de negocios. México ha sido un gran experimento educativo en todos los niveles.



29 Geertz, "Centros", 147-171.

En las peregrinaciones³⁰ que llevó a cabo, el padre hizo gala de su espiritualidad superficial y hueca, de su pensamiento social conservador y de sus capacidades de líder. También se apreciaron las habilidades del grupo de fieles, para promoverlo y cuidar su imagen pública internacional en sus presentaciones multitudinarias y muy difundidas en los medios de comunicación.³¹ Supo dirigirse a los presentes, para hacerlos sentirse bien por su labor diaria y al vivir en conformidad con el lugar que Dios y la sociedad les habrían dado. Llamó a las mujeres a parir los hijos que Dios y la naturaleza les dieran, porque así se expandía el apostolado, al formar más cristianos afines a la Obra.

Escrivá murió en junio de 1975. Para entonces, los fieles que lo siguieron desde la década de 1930 y otros que se sumaron a la jerarquía que él dirigió hasta su muerte ya habían institucionalizado el carisma y poder de la Obra. Sin problemas mayores, el poder transitó hacia su director espiritual y verdadero cerebro organizador de la Obra, al ser electo el padre Álvaro del Portillo como el sucesor. Más tarde, don Álvaro fue nombrado primer Prelado de la Orden Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei, en 1983.

La pronta santificación del padre Escrivá, en 2002, generó muchas dudas sobre esta decisión del papa Juan Pablo II, a quien la Obra —no tanto el fundador— habría dado grandes apoyos en su exitosa campaña anticomunista y en la evangelización de los países de Europa del Este. Hubo voces críticas desde dentro de la Iglesia y por parte de muchos de los desertores que habían mantenido una vital oposición a la Obra. La maquinaria de influencias la operó don Javier Echarvarría, el hijo predilecto del padre Escrivá y luego sucesor de don Álvaro como el segundo prelado, quien fue consejero en la Congregación de la Causa de los Santos cuando se decidió sobre la santificación. La Obra se mantiene empoderada, muy bien cuidada en su prestigio, hasta la fecha. El sacerdote español Fernando



30 Geertz afirma que estas peregrinaciones son frecuentes entre las actividades de los carismáticos, porque sirven para reclutar fieles, negociar con líderes políticos y afianzar su autoridad. Escrivá logró todo ello en estas giras. Geertz, “Centros”.

31 Considero que el padre Escrivá es el pionero en el manejo de la imagen mediática de un líder carismático del catolicismo. Juan Pablo II sería el segundo; seguramente su vocero, el numerario Joaquín Navarro Valls, utilizó las experiencias en los medios de comunicación del fundador, para que el Papa tuviera tal éxito, más tarde.

Ocáriz, muy cercano al círculo del papa Juan Pablo II, fue nombrado el nuevo prelado, en 2019.

Actualmente, el Opus Dei cuenta con hombres y mujeres muy fieles que operan escuelas, finanzas y negocios en los medios y redes, y mantienen una serie de personajes de la Obra que hacen fila para ser santos. Los sacerdotes dirigen espiritualmente todas las casas, centros y escuelas. Los supernumerarios se han observado muy inquietos por allegarse el poder político; algunos han logrado ser candidatos a presidente, nominados por partidos de derecha en países como Perú y Chile. El expresidente de México Enrique Peña Nieto salió de las aulas de su elitista Universidad Panamericana.

MARCIAL MACIEL DEGOLLADO: LA CAÍDA DEL LÍDER. EL REINO DE CRISTO RENOVADO

*El que se atreve a poner en movimiento las fuerzas subterráneas,
el que se abandona a las fuerzas aquerónticas, es el que no se ha
contentado con su suerte, quizás el que no supo aplacar al cielo, está
capacitado para forzar su entrada. El pacto con el infierno entraña
una consagración, como la gracia divina.*

ROGER CAILLOIS³²

Marcial Maciel Degollado³³ nació en 1920, hijo de Francisco Maciel y Maura Degollado Guízar, una pareja prolífica que tuvo once hijos. Su lugar natal es Cotija



32 Caillois, *El hombre*, 60. El autor apunta sobre los hombres carismáticos: “Es preciso andar sin descanso por la vía de la santidad o de la condenación a las que unen bruscamente imprevisibles encrucijadas [...] Quienes lo concluyen, quienes han sido colmados por él, están igualmente separados para siempre del destino común, y turban con el prestigio de su suerte el sueño de los tímidos y de los satisfechos a quienes no tentó ningún abismo”. Caillois, *El hombre*, 59-60.

33 Existe una gran producción de libros sobre el padre Marcial Maciel, en su caída, pero no hay mayores indicios en torno a sus propios libros y los escritos que sus seguidores elaboraron acerca de él cuando estuvo en el punto más alto de su sacralidad. Ésta es una consecuencia del olvido histórico que comenzó desde su caída y luego por órdenes de Roma.

de la Paz, en el estado de Michoacán, en los límites con Jalisco. Esta región fue muy importante en la configuración —al término de la Revolución mexicana— de la resistencia de los católicos que llevó a la guerra cristera contra las fuerzas del gobierno, entre 1926 y 1929. En esta lucha armada e ideológica, los familiares maternos de Maciel participaron de manera destacada, como fueron los casos del hermano de su madre, el general cristero Jesús Degollado Guízar, y de sus primos José Guízar y Luis Morfín Guízar, también generales.

La militancia clandestina contra las medidas religiosas se dio en los espacios católicos tradicionales, para contrarrestar la laicidad que el Estado posrevolucionario implementaba. En 1914, el obispo Luis María Martínez fundó y dirigió la secta de la Unión de Católicos Mexicanos (UCM),³⁴ la cual conspiró hasta llegar a la decisión de incitar a la rebelión en 1926.³⁵ El obispo Rafael Guízar perteneció a esta sociedad reservada, y puede ser que haya influido en su sobrino nieto Marcial, años después, para motivarlo a formar el selecto grupo de sacerdotes de la Legión.

La vida infantil de Marcial Maciel fluyó entre las exigencias de su padre Francisco, un ranchero y comerciante que demandaba de sus hijos varones la dedicación al negocio familiar de la arriería.³⁶ Algunos biógrafos citan que, en uno de los trayectos con los arrieros, cuando tenía 10 años, fue violado por éstos, y Marcial lo cayó por vergüenza. En este entorno familiar fue puesta a prueba la sensibilidad de Marcial, quien vivió su infancia y adolescencia entre su resistencia a dedicarse



34 En entrevistas con el investigador Fernando González, efectuadas mediante reuniones virtuales, en octubre y noviembre de 2020, menciona que el futuro arzobispo de México, en 1936, en una reunión secreta en Guadalajara, narró que mientras la ciudad de Morelia era tomada por las tropas revolucionarias, él tuvo la inspiración de fundar una sociedad reservada de católicos, “para salvar al país de la ola desenfrenada y luchar por la Iglesia que estaba siendo despojada y aplastada por los revolucionarios”. Más tarde, este arzobispo fue el gran negociador de la Iglesia católica con el Estado mexicano, durante casi 20 años, de 1937 a 1956. Actualmente, se encuentra en proceso de beatificación.

35 Fernando M. González, *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México* (México: Herder, 2019), 13-16.

36 La ausencia de transporte mecánico y los malos caminos de la región michoacana conservaron esta forma antigua de distribución comercial entre Cotija y otros lugares, la cual se basaba en las recuas —de burros, por ejemplo— que eran conducidas por los arrieros. Este comercio era una de las fuentes de ingresos para la familia Maciel Degollado.

a las actividades familiares productivas y el catolicismo exacerbado de la madre que lo llevó al sacerdocio, gracias a un comentario de dos mujeres del lugar, lo que es visto como la primera señal divina.

Para lograr su propósito sacerdotal, muy joven, buscó la protección de su tío, el obispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, y se dirigió al puerto para su formación. Ya en el Seminario, mientras visitaba al Santísimo en la fiesta del Sagrado Corazón, el 19 de junio de 1936, a las diez de la mañana:

Marcial percibió nitidísima la llamada de Dios de formar una agrupación de sacerdotes que se entregaran con entusiasmo y generosidad a la difusión del reinado de Cristo. De nada le valieron sus argumentos contrarios ante el señor [...] porque el llamado se fortaleció y él buscó los caminos para fundar la orden sacerdotal que vislumbraba en su interior.³⁷

Las dificultades para la vida espiritual se incrementaron cuando su protector murió en 1938, y Marcial debió solicitar el respaldo al segundo tío y obispo de Chihuahua, don Antonio Guízar y Valencia, para continuar su formación sacerdotal. El tío obispo lo envió a estudiar con los jesuitas en el Seminario de Montezuma, en Estados Unidos, donde intentó reclutar a sus compañeros para su misión, sin buenos resultados, y de donde fue expulsado.³⁸

De regreso al país, en 1940, se acogió a un tercer tío, el obispo de Cuernavaca, Francisco González Arias, quien contribuyó a su expedita formación sacerdotal en 1944. Previamente, el 3 de enero de 1941, a los 21 años de edad, reclutó a trece jovencitos, para fundar el seminario menor denominado Misioneros del Sagrado Corazón y la Virgen de los Dolores. De este primer grupo fundacional de aspirantes al sacerdocio, ya algunos sufrieron abuso sexual por parte del padre



37 Fernando M. González, “La leyenda fundacional de los Legionarios de Cristo”, en *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas (México: Grijalbo, 2004), 9-10.

38 González, “La leyenda”, 13-15.

Maciel, según testimonios que Fernando González cita en su libro *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*.³⁹

El obispo González Arias habría sabido de estas acusaciones, pero no las tomó en cuenta, y aceleró los trámites para que se reconociera a la nueva orden. Al solicitar la aprobación del Vaticano, ésta tardó en producirse y se dio hasta 1948. Este retraso pudo deberse a la muerte de su obispo protector y a su desafección con los jesuitas españoles, con quienes estuvo en la Universidad de Comillas, entre 1946 y 1950, así como a los rumores sobre sus hechos que lo desacreditaron en Roma.

Tras el reconocimiento del Vaticano, buscó entrevistarse con el papa Pío XII. Durante su encuentro, se expresaron sus necesidades mutuas: las de una Iglesia romana empeñada en recuperar el terreno perdido, y las de Marcial Maciel como emisario de un sector católico que precisaba del aire fresco de una joven congregación mexicana, orientada a formar sacerdotes para atender a la nueva clase de empresarios surgidos en la posrevolución. De mutuo acuerdo, consideraron que quienes poseían la fuerza del poder y del dinero debieran ser quienes financiaran la reevangelización de los sectores sociales inconformes, para disminuir el poder del Estado laico y anticlerical que ya daba muestras de flexibilidad con el presidente Miguel Alemán Valdés. Hacia esos sectores se orientó el reclutamiento. Su cabildeo en Roma le permitió fundar el Centro de Estudios Superiores de la Legión de Cristo, en Roma, en 1950.

El italiano Salvatore Luciano Bonventre afirma que desde 1945 se menciona la labor sacerdotal apoyada en el trabajo con los laicos que ofrecieron sus recursos y buenas influencias, lo que ya anunciaba la vinculación concretada en el *Regnum Christi*, como la institución de laicos ligada a los sacerdotes legionarios, formalmente fundada en 1968:

La mies es mucha, mas los operarios pocos. Necesitamos, pues, más sacerdotes. Más sacerdotes en la ciudad: cerca del banquero, del burócrata, del político, del profesionalista, del hombre de la calle. [...] Sacerdotes para conservar la pureza de los jóvenes, para resolver las dudas del estudiante, para orientar el espíritu de los intelectuales, para aconsejar a las madres y a las esposas, para recibir a los niños y conducirlos a Jesús. Necesitamos más sacerdotes en los pueblos. En los pequeños pueblos de provincia



39 Fernando M. González, *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas* (México: Tusquets, 2009).

donde se conservan los mejores tesoros de la espiritualidad mexicana. Más sacerdotes en las rancherías, en los ejidos, en las haciendas [...] Más sacerdotes porque el rancharo, el ejidatario, el hacendado, deben encontrar al sacerdote casi a la puerta de su casa [...] Más sacerdotes en la prensa católica, entre los colaboradores de las revistas de alta cultura. Con los deportistas, para adiestrarlos y entrenarlos en la lucha contra el mal. Entre los scouts, como capellanes y guías espirituales.⁴⁰

En las Constituciones de 1948 de los Legionarios de Cristo, ya aparecen con más claridad los fines de captación de grupos selectos, de líderes y dirigentes laicos de todas las ramas productivas; por lo tanto, la opción preferencial hacia los poderosos, sugerida por el papa Pío XII, y la orientación educativa del carisma estaban presentes en este documento:

1. Elegir a los laicos “que por su posición puedan ejercer un mayor influjo en su propio ambiente, de manera que la penetración sea más estable y eficaz”.
2. Formar grupos selectos para las diversas ramas de la sociedad, sobre todo obreros, intelectuales, industriales y de otras actividades.
3. Instituir escuelas superiores que dirijan a los laicos en los ámbitos universitario, obrero, bancario, “cuyo objetivo será la penetración católica del propio ambiente y la dirección de las organizaciones y grupos particulares de cada sector que militen activamente por la instauración del Reino de Cristo”.
4. Crear centros para la formación de industriales, banqueros, economistas y comerciantes.
5. Ampliar las escuelas de formación apostólica, de educación elemental, media, superior y de residencias para hospedar estudiantes.⁴¹

Puede apreciarse que, además de captar simpatizantes, el objetivo de educar en sus escuelas a los líderes y a sus descendientes, así como de crear residencias estudiantiles fueron prioritarios para su inserción social entre los católicos de



40 Salvatore Luciano Bonventre, “Apuntes sobre el vínculo entre la Congregación de los Legionarios de Cristo y el Movimiento Regnum Christi en los documentos del Archivo Histórico General”, *Regnum Christi*, en línea.

41 Bonventre, “Apuntes”, 2-3.

élite;⁴² dejaron para más tarde la evangelización de los sectores no favorecidos socialmente.

La personalidad atrayente del padre Maciel entre las mujeres

Para convencer a los líderes y a las élites, el padre Maciel implementó un discurso atrayente, anticomunista y selectivo que conllevaba una propuesta de beneficios personales y de clase ofrecida a una sociedad jerárquica y autoritaria, heredera del Porfiriato y que buscaba vivir su fe católica a modo. El territorio elegido fue Monterrey, por un encuentro fortuito, en Roma, con Flora Barragán, la joven viuda de Roberto Garza, un hombre muy rico, propietario de IMSA (Industrias de Monterrey, Sociedad Anónima), quien murió en 1948, y le dejó una gran fortuna a su viuda de 40 años.⁴³

Los testimonios de Flora Garza, la hija adoptiva del matrimonio de Roberto Garza y Flora Barragán,⁴⁴ nos informan acerca de las estrategias del joven padre Marcial Maciel, a quien ella conoció cuando tenía 12 años, durante un viaje a Roma junto a su madre, con motivo de la beatificación de la monja María Mazarello.⁴⁵



42 En el Opus Dei, la opción educativa se inició en México cuando la nieta de José María Pino Suárez, la historiadora y numeraria Cristina Ponce Pino, fundó en Culiacán el primer colegio de la Obra, en 1955. Hasta entonces, el padre Escrivá había rechazado orientarse a la opción educativa, para no parecerse a las otras órdenes sacerdotales, pero encontró tanto en los centros de formación para empresarios y comerciantes como en las residencias estudiantiles dos mecanismos de penetración religiosa e ideológica.

43 La historia de los comienzos en Monterrey la narró en entrevistas periodísticas la regiomontana Flora Garza Barragán, la hija adoptiva de la viuda de Roberto Garza. Esta mujer dio sus versiones sobre la relación de su madre con el padre Maciel, donde se aprecia la forma que tuvo para cautivar a las mujeres. La redacción, “Marcial, el estafador; Flora Barragán de Garza, la benefactora”, *Zócalo*, 21 de septiembre de 2011, en línea.

44 La entrevista periodística con la hija de Flora Barragán de Garza es un testimonio sobre el apoyo definitivo que le dio la viuda empresaria a la Congregación del padre Marcial Maciel. Al mismo tiempo, este testimonio devela cómo se mueven las relaciones de poder en la sede romana. Así vemos establecerse como grupo religioso privilegiado a los Legionarios de Cristo, de la mano de Flora Barragán y de otras poderosas familias regiomontanas como los Garza, Sada, Zambrano y Clariond.

45 La redacción, “Marcial”.

La viuda⁴⁶ se acercó al cardenal Montini, futuro Paulo VI, para cumplir con la voluntad de su marido de ofrecer un donativo para la promoción de las obras de la Iglesia. El cardenal Montini la remitió⁴⁷ con el padre Marcial Maciel, para que le diera dicho donativo. La convivencia con el fundador se alargó por tres meses, y se creó un nexo entre el sacerdote y la viuda que más tarde prosiguió en Monterrey. El lazo se disolvió con la muerte de Flora Barragán, en 2002, a los 95 años. Su hija menciona que su madre murió demandando la presencia de quien creyó un santo, mismo que no acudió.

El carisma personal del padre Maciel se fue construyendo a lo largo de su vida; fue atractivo, primero, para sus tíos obispos, quienes vieron en él a un líder para detener el laicismo en México. Luego, inspiró confianza en los padres de los adolescentes que le confiaron a sus hijos para formarse en su seminario, y más tarde fue acogido por algunos cardenales en el Vaticano, quienes lo apoyaron para obtener la autorización de su obra sacerdotal y lo pusieron en contacto con la donadora Flora Barragán. Así, su consagración como líder religioso carismático sucedió entre las mujeres ricas de las familias más poderosas, primero de Monterrey y más tarde de la Ciudad de México.

Como señala Geertz, el carisma lo construyen simultáneamente quienes ven en una persona los rasgos —sagrados, en este caso— que reflejan sus propias proyecciones. Con este condicionamiento mutuo, el líder se compromete a conformar una identidad del colectivo con la que se comparten intereses y necesidades expresadas en sus actos, dichos y maneras que aspiran tener.

Este carisma lo construyó también el joven sacerdote al resaltar sus cualidades físicas y espirituales con el fin de atraer a las mujeres y, más tarde, a los hombres poderosos. Flora Garza describe al padre Marcial Maciel así: “Él había estudiado, tenía un carisma de santo, como de... una persona como con una divinidad [...]



46 Es frecuente escuchar o leer que las viudas son el blanco favorito de los curas, por su acendrado catolicismo.

Esto parece haber sucedido con la regiomontana frente al padre Maciel, como también pasó con mujeres ricas de la Ciudad de México, como las de la familia García Pimentel y Teresita Orvañanos, quienes cedieron al padre Pedro Casciaro, del Opus Dei, sus costosas haciendas de Montefalco y Toxi, respectivamente.

47 Este testimonio sobre las razones del cardenal Montini para ofrecer el donativo de la señora Flora Barragán de Garza al joven sacerdote mexicano recién llegado a Roma supondría un interés del Vaticano para fortalecer a la incipiente congregación mexicana, en el entorno de las inestables relaciones Iglesia-Estado.

hablaba poco [...], muy suavemente, hacía ademanes suaves [...] hubiera sido ‘amanerado’ si no hubiera sido sacerdote”.⁴⁸ Este testimonio muestra también el *modus operandi* del fundador para introducirse en la sociedad regiomontana de la mano de doña Flora Barragán, quien “le hacía citas con don Roberto Garza Sada, con don Eugenio Garza Sada, con las Zambrano León, con don Guillermo Zambrano, con las grandes familias de Monterrey”, y las entrevistas duraban 4, 5, 6 horas, según su hija Flora.⁴⁹

Durante las visitas del padre Marcial Maciel, su benefactora le cedía la recámara principal, mientras que a los dos seminaristas que lo acompañaban, “güeritos, muy guapos”, los acomodaba en las recámaras de Flora y de su hermano. Las comidas eran elegantes, porque el fundador tuvo gustos muy finos, de caviar, de salmón; comía alimentos especiales, pues siempre estaba enfermo.⁵⁰

La joven viuda, desde 1948, hizo donaciones de varios terrenos y de un total de 50 millones de dólares para los fines de la organización. De esta manera, el padre Maciel comenzó el negocio de educar a las élites, porque compró terrenos y construyó, en 1954, la obra emblemática de los Legionarios de Cristo, el Instituto Cumbres, en la Ciudad de México. La Universidad Anáhuac se fundó una década después. También, se expandieron sus colegios a Roma e Irlanda, donde compró unos terrenos, para internacionalizarlos.

Un dato significativo lo aporta Flora Garza cuando comenta que el único regalo que Maciel le dio a su madre fue un cilicio, instrumento punzante que se liga en la pierna para acallar los deseos sexuales. El mensaje para esta señora fue simbólico y claro: la relación entre ellos debía carecer de sexualidad. La sugerencia de usarlo demostraba su utilización entre los Legionarios y los seminaristas,⁵¹ como lo atestigua José Barba Martín, exlegionario.⁵²



48 La redacción, “Marcial”.

49 La redacción, “Marcial”.

50 La redacción, “Marcial”.

51 José Barba Martín, uno de los jóvenes mexicanos que estudiaban en el Collegio Massimo de la Legión de Cristo, señala que las actividades de pederastia en su contra comenzaron en 1955. En este periodo, Maciel inició la medicación para calmar sus enfermedades físicas y mentales.

52 José Barba Martín, “Las razones de mi silencio”, en *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas, 187-205 (México: Grijalbo, 2004), 192.

La pureza de Maciel y de los Legionarios ha sido muy cuestionada socialmente, desde la década de 1990, y en especial con la caída del líder, en un proceso que continúa y que sigue levantando polémica, porque han aparecido más denuncias de víctimas de violación, tanto de los seminaristas como de los estudiantes de sus colegios. El escándalo abarca a otros dirigentes de la Legión y de los colegios.

Cuando Maciel contó con las aportaciones de capitales y donativos⁵³ para promover su oferta educativa entre las clases pudientes, daba pie al desarrollo del cuidado de niños y jóvenes formados en un ambiente católico conservador, respetuoso de las jerarquías sociales y con una fe que se manifestaba diferente, en grupos sociales similares, congruentes entre sí. Por otra parte, tanto la postura ideológica anticomunista de los Legionarios como su rechazo a los movimientos de liberación nacional, y más tarde su lucha contra la Teología de la Liberación, que atacaron por discriminatoria, les ganó muchos simpatizantes entre los laicos y las jerarquías eclesiásticas en Roma y en México. Con el papa Juan Pablo II, tuvieron un importante interlocutor que recibía vocaciones sacerdotales y grandes donativos de los laicos, a cambio de un lugar privilegiado para ser recibidos y escuchados. Como los fieles de la Prelatura de la Santa Cruz y el Opus Dei, los Legionarios de Cristo apoyaron la lucha anticomunista en Europa y en América. Ambas instituciones han sido feroces enemigas de los sacerdotes y fieles que surgieron en la década de 1970 con un discurso evangélico que apelaba a la solidaridad con los marginados de la Iglesia católica.

La desatención que un sector importante de los jesuitas había tenido respecto a las élites en las décadas de 1960 y 1970, por un cambio temporal en favor de la evangelización privilegiada de los pobres de América Latina, había decepcionado



53 Para ampliar el conocimiento en torno al gran desarrollo de la obra educativa y económica emprendida por los Legionarios de Cristo, es pertinente acudir a la lectura de Raúl Olmos, *El imperio financiero de los Legionarios de Cristo, una mafia empresarial disfrazada de congregación* (México: Grijalbo, 2019), donde se describen las fórmulas empleadas para desviar los recursos obtenidos por medio de las colegiaturas de sus escuelas y de sus obras de caridad, como Un Kilo de Ayuda y el Teletón, y asimismo se destaca la participación que en este siglo han tenido personajes de la política como Marta Sahagún y su esposo Vicente Fox, lo cual habría facilitado la desviación de fondos desde su fundación Vamos México hacia los Legionarios.

a sus poderosos seguidores, por lo que perdieron su confianza y sus favores.⁵⁴ El papa Juan Pablo II trató de neutralizarlos y apoyó a organizaciones como la de los Legionarios de Cristo y el Opus Dei, más cercanos a su propio gusto por las élites, a su anticomunismo y a su conservadurismo social. El padre Marcial fue recibido y apreciado por los papas, desde Pío XII hasta Juan Pablo II, quien siempre le mostró afecto y cercanía.⁵⁵

La presencia de la poderosa Flora Barragán, con sus donativos y relaciones sociales, facilitó, por lo tanto, el buen trato entre el padre Marcial y las élites empresariales. El *Regnum Christi*, como se denominó a los laicos legionarios, se configuró formalmente en 1968.⁵⁶ El padre lo definió así:

El *Regnum Christi* es un Movimiento apostólico de la Legión de Cristo, que busca ardientemente establecer y extender el Reino de Cristo. Posee en común con ella un mismo fin, una misma dirección general y regional, una misma espiritualidad y metodología.⁵⁷

Se crearon dos ramas de laicos: la de las Consagradas, para las mujeres, y la de los Consagrados, para los hombres. Además, están los laicos comunes, donde se encuentran sus cooperadores y los consumidores de sus escuelas.



54 Fernando González, en las entrevistas mencionadas, consideró que estas posturas provinieron de grupos animados por los vientos del cambio conciliar y que la Compañía de Jesús debió moderarse para reposicionarse ante las élites. Por su parte, Andrea Mutolo destaca la presencia importante de los jesuitas en el apoyo a los barrios dañados de la Ciudad de México por el sismo de 1985; ni el Opus Dei ni los Legionarios de Cristo tuvieron una presencia solidaria en esta tragedia. Véase Andrea Mutolo, *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019).

55 El padre Escrivá nunca estuvo en las preferencias papales; los mediadores entre el Papa y la Obra fueron sus cabilderos en Roma, como Álvaro del Portillo. La diferencia con Marcial Maciel es que él sí fue apreciado personalmente por los papas. La delicadeza del trato del fundador de los Legionarios difería del estilo poco diplomático del padre Escrivá.

56 Al padre Maciel no parecieron interesarle, a diferencia del padre Escrivá, los nombramientos jurídicos de sus ramas laicales.

57 Bonventre, “Apuntes”, 6.

Los Consagrados se han dedicado completamente a la formación de recursos humanos enfocados al apostolado entre las élites, es decir, a la difusión de sus objetivos en el mundo, donde se promocionan las obras de caridad y donde viven en casas o centros comunes; hacen labor de proselitismo y reclutamiento entre los estudiantes de sus colegios y la comunidad de padres de familia. Esta sección la componen también los egresados de sus escuelas y universidades, como la Universidad Anáhuac, y de instituciones educativas extranjeras, en países que han abrazado el carisma de los Legionarios, como Estados Unidos, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Venezuela, Irlanda, Italia, entre otros.

La reproducción de su mundo privilegiado entre los que comparten sus fines espirituales y mundanos consolidó la propuesta ampliada del padre Maciel y los Legionarios. Esta prodigiosa obra⁵⁸ de acumulación de capital y de formación de las élites católicas estuvo impulsada por el doble carisma: el personal del padre Maciel y el carisma religioso de los Legionarios de Cristo promovido por las clases empresariales de Monterrey y la Ciudad de México.

El Regnum Christi se consolidó con el desarrollo del modelo neoliberal, porque su imperio financiero se fortaleció,⁵⁹ las ganancias de sus colegios se invirtieron y las obras de caridad proporcionaron grandes sumas que parcialmente se utilizaban en obras filantrópicas para los grupos vulnerables; creó empresas fantasmas para desviar recursos,⁶⁰ y el fundador hizo tratos poco claros con la nobleza europea.⁶¹



58 Alberto Torres, *La prodigiosa obra de los Legionarios de Cristo* (Madrid: Foca Ediciones, 2001). Alberto Torres parafrasea el título del ya citado libro de Jesús Ynfante sobre el Opus Dei.

59 Muchas fueron las fundaciones alemanas y estadounidenses que aportaron recursos para los Legionarios de Cristo.

60 Según los datos aparecidos en 2016 en los *Panamá Papers* y recientemente en los *Pandora Papers*, los Legionarios de Cristo crearon empresas *offshore* donde se triangulaban recursos financieros, se evadieron impuestos y se ocultaron bienes de la Legión. La noticia fue cubierta por varios medios. Véase Andrea Cárdenas, “Documentos revelan trama *offshore* para mover unos US\$295 millones mientras se investigaban abusos sexuales de su fundador. *Pandora Papers*: los Legionarios de Cristo nunca fueron expulsados del paraíso fiscal”, en *Centro de Investigación Periodística*, 14 de octubre de 2021. Los Legionarios de Cristo respondieron con esta nota informativa: “Nota informativa de la Congregación de los Legionarios de Cristo en relación a los *Pandora Papers* y el Fideicomiso RMCT”, en *Legionarios de Cristo*, Roma, 4 de octubre de 2021.

61 Raúl Olmos, “Sacerdocio Inc.”, en *Mexicanos contra la corrupción y la impunidad*, 12 de noviembre de 2017.

Los Legionarios de Cristo han contado con la gran influencia de los católicos norteros, así como con sus colegios elitistas en la Ciudad de México y sus negocios con los grandes capitales del país. Entre sus instituciones educativas, se encuentra la Universidad Interamericana para el Desarrollo (UNID), fundada en el 2000 por iniciativa, entre otros, de Dionisio Sada Medina,⁶² hermano del legionario y exvicario de la Legión Luis Garza Medina. La UNID cuenta con 50 sedes, localizadas en el norte, centro, occidente y oriente de México, y ha logrado tener una presencia interesante en el sureste del país, región olvidada por los intereses de otras congregaciones como la Prelatura del Opus Dei.

La caída y condenación del líder carismático

La eficiencia de Marcial Maciel como hombre de Dios atrajo a los sectores católicos poderosos, dentro de los cuales captó vocaciones de sacerdotes legionarios que ofreció a Juan Pablo II, con lo cual ganó un lugar privilegiado en el aprecio del pontífice. Para este fundador, haber vivido lo sagrado en un mundo profano le impuso enormes cargas morales, espirituales y psicológicas; sus pulsiones sexuales y dolores físicos lo llevaron a cometer graves faltas al celibato y la castidad sacerdotal, y, por lo tanto, a su sacralidad.⁶³

Marcial Maciel transgredió lo sagrado y la percepción del sacerdocio; fue co-bijado por su grupo de legionarios y por las más altas autoridades eclesíásticas, es decir, el papa Juan Pablo II, el nuncio apostólico Girolamo Prigione y el arzobispo primado de México Norberto Rivera. Los nexos religiosos y de intereses comunes con sus fieles, socios y jerarcas impidieron, por varias décadas, que las desviaciones y delitos del líder carismático influyeran en los negocios mutuos y en la espiritualidad del grupo.



62 Exdirector del poderoso grupo Alfa de Monterrey. El cerebro del tránsito de la economía capitalista industrial al modelo globalizador neoliberal. Sus metas morales fueron el recato (castidad) y la austeridad (pobreza). Al terminar su gestión en el emblemático grupo familiar de empresarios del Norte, se dedicó a los negocios educativos con valores morales. La información se encuentra en la página oficial de Regnum Christi.

63 Son incontables los libros publicados, las notas periodísticas, las entrevistas de los hombres abusados por el líder. Sugiero leer a José Barba Martín y los textos de académicos como Fernando González, quien hace aportaciones psicoanalíticas sustentadas en documentos y en testimonios orales. Son escasas las obras que analizan desde la teología al padre Marcial, el texto de Rodrigo Medellín es una excepción.

El tradicionalismo católico de las élites mexicanas le otorgó un aura de sacralidad a este excepcional sacerdote, pero no le dieron el perdón abierto cuando el líder cayó de su pedestal. Aun así, en lo privado, y pese a las prohibiciones del Vaticano, muchos mantienen su devoción hacia el padre, como lo afirma Flora Garza cuando asegura que en Monterrey son “macielistas”.

En tiempos actuales, los abusos sexuales son considerados como delitos de lesa humanidad, como puede apreciarse en el caso de los 120 años de cárcel para Keith Raniere, el líder de la secta de NXIVM.⁶⁴ En el caso del padre Marcial Maciel, se enjuició al individuo, al que le achacaron los males y el desprestigio de sus fieles, además de sus grandes faltas a la sacralidad, pero los intereses de fieles y jerarquías decidieron exterminar al líder fundador y redimir su empresa divina. Así lo han hecho dos laicas consagradas, quienes aceptan su participación en delitos y a la vez se deslindan de su responsabilidad civil.

Elena Sada⁶⁵ admite que fue una promotora de la trata de personas que eran reclutadas como consagradas; su espacio de acción fue Estados Unidos y ocupó altos puestos directivos. Su *mea culpa* ha servido para desacreditar más, desde adentro, al padre Maciel, el hombre que les abrió a ella y a los de su clase las puertas para las entrevistas y bendiciones personales con el papa en turno, y el que los relacionó con otros empresarios mexicanos y del mundo para hacer grandes negocios. El deslinde de ella y la mayoría de los sacerdotes y consagrados ha salvado a la ahora llamada Federación Regnum Christi de una mayor desacreditación. Los seguidores de los Legionarios han hecho lo que ha exigido la curia romana para no perder los grandes capitales invertidos en negocios mutuos. Estas relaciones, no accesibles a todos sus fieles, siguen siendo un acicate para que las clases altas permanezcan en sus escuelas. Este pragmatismo católico ha permitido que los legionarios continúen trabajando bajo el nombre de federación.

Por su parte, la exconsagrada Nelly Ramírez Mota Velasco publicó *El reino de Marcial Maciel. La vida oculta de los Legionarios y el Regnum Christi*, una obra que



64 Hay una confluencia entre los personajes carismáticos como Maciel y Raniere: sus exseguidores y seguidoras se deslindan y los denuncian, aunque haya complicidades evidentes para ser castigados también.

65 Elena Sada escribió *Ave negra. La historia de una mujer que sobrevivió al reino de Marcial Maciel* (México: Madre Editorial, 2020).

[...] describe con rigor y precisión [...] las características que definen a esta organización como un fenómeno sectario dentro de la Iglesia católica [...] se ilustran los abusos, las medidas de control, el desfalco y el desvío de fondos [...] al amparo de la manipulación del Evangelio.⁶⁶

La animosidad y rivalidad contra los Legionarios de Cristo y su fundador provienen de muchos lados y tienen múltiples aristas que, por ahora, no se han clarificado, más allá de señalar las fallas éticas del sacerdote y hombre; pero quedan varios huecos en la oscuridad de los grandes intereses económicos y espirituales que representan tanto las iglesias locales como el Vaticano y sus nexos con el mundo de los negocios. Este caso ha develado los diversos conflictos, complicidades e intrigas existentes entre los propios grupos de la Iglesia que luchan por el poder.

Por ejemplo, la Prelatura del Opus Dei es la adversaria en el reclutamiento de las élites católicas mexicanas e incluso europeas. Entre los miembros del Opus Dei que conocieron las denuncias contra Maciel por abusos sexuales y que participaron de las sugerencias de llevar el caso personalmente al Vaticano en 1998, aparecen el entonces nuncio apostólico en México, Justo Mullor, y el padre Antonio Roqueñí, pertenecientes a la Orden Sacerdotal de la Santa Cruz. Este último estuvo comisionado en la Arquidiócesis de México y acudió a Roma como juez para analizar el caso Maciel.

Joaquín Navarro Valls, el vocero de Juan Pablo II, fue numerario y es plausible su conocimiento de estas denuncias. El periódico español *El Mundo*, cercano a los supernumerarios del Opus Dei, tiene amplia cobertura de estos hechos en sus páginas.

El jesuita Rodrigo A. Medellín Erdmann analiza las desviaciones de Maciel a la luz de una visión ignaciana, no carente de intereses de grupo, en su artículo “Bajo



66 Nelly Ramírez Mota Velasco, *El reino de Marcial Maciel. La vida oculta de los Legionarios y el Regnum Christi* (México: Planeta, 2011), 10-11. Este breve párrafo que escribió la autora para la sinopsis de su libro lo retoma en el prólogo de la obra citada el sociólogo Roberto Blancarte para sumarse a las duras críticas de Ramírez al fundador y a la jerarquía de los Legionarios de Cristo. De alguna manera Nelly Ramírez y su prologuista asumen una actitud que parece deslindar de la Congregación al brazo laico del *Regnum Christi*, al que perteneció la autora como “consagrada”. La comunidad no ha querido compartir las responsabilidades ni civiles ni religiosas.

la bandera de Lucifer. Una hipótesis teológica sobre Marcial Maciel a la luz de la meditación ignaciana de Dos banderas. Hacia una necesaria reforma eclesial y legionaria”. La hipótesis de que Marcial “militara bajo la bandera de Lucifer” se ve soportada, pues, por la evidencia: 1) una ambición insaciable de riquezas; 2) un ansia de tener más y más honores, reconocimientos, fama, y de ser admirado y reverenciado; 3) la inevitable soberbia que todo ello acarrea, y 4) la satisfacción de las propias pasiones y vicios, a cualquier precio. Es un camino muy resbaloso de mentira, engaños, ocultamientos, encubrimientos, chantaje, impunidad, perfidia, corrupción, acompañados por la búsqueda incesante de gratificaciones de todo género, en todo tipo de apetitos: lujos, manjares, sexualidad desbocada, drogadicción (dolantina), a cualquier costo. La hipótesis es de naturaleza teológica, porque se refiere al ámbito de las relaciones trascendentes, positivas o negativas, de la persona con Dios; del seguimiento de Jesucristo, Hijo de Dios, o bien de la opción por el adversario que se rebeló contra Dios, Lucifer.⁶⁷

Fernando González, en entrevistas citadas, mencionó la preocupación de los jesuitas de verse involucrados como promotores de las denuncias contra Maciel en los medios nacionales. Sin embargo, las intrigas palaciegas en Roma por todos aquellos grupos religiosos celosos del poder de los Legionarios de Cristo han persistido.

El papa Benedicto XVI, ante las exigencias de un castigo para el padre Maciel, lo retiró a una vida privada y de oración, y le prohibió hacer uso de sus facultades sacerdotales en 2006. Ante su inhabilitación, se nombró al padre Álvaro Corcuera⁶⁸ como director general, él fue su mano derecha desde la década de 1990,⁶⁹ y se le reconoce como el cerebro financiero de la Legión. El padre Maciel murió dos años más tarde, denostado, desprestigiado y abandonado por una parte de su grey.

Álvaro Corcuera enfermó gravemente y murió muy pronto. En 2010, había sido relevado por el cardenal Velasio de Paolis, delegado papal, para evaluar, en su caso renovar y gobernar al Regnum Christi y a los Legionarios de Cristo. Esta



67 Rodrigo A. Medellín Erdmann, “Bajo la bandera de Lucifer. Una hipótesis teológica sobre Marcial Maciel a la luz de la meditación ignaciana de Dos banderas. Hacia una necesaria reforma eclesial y legionaria”, *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. x, núm. 18 (2014): 47-48.

68 Perteneciente a una familia aristocrática.

69 Bernardo Barranco, “Los pecados de Álvaro Corcuera”, *La Jornada*, Sección Opinión, 2 de julio de 2014, 31, en línea.

decisión papal quitó la autonomía a la Legión, la cual fue retomada por el sacerdote legionario y director general Eduardo Robles Gil, en 2014, año en el que se configuraron sus nuevas Constituciones, ya bajo el papado de Francisco. El padre Robles fue relevado en 2020, luego de la celebración de su Capítulo General, es decir, el máximo órgano de gobierno de una congregación religiosa, según el derecho canónico.⁷⁰

Desde febrero de 2020, la ahora Federación del Regnum Christi está conformada por tres ramas reconocidas y una libre, de laicos afiliados individualmente: el Instituto Religioso de Legionarios de Cristo, la Sociedad de Vida Apostólica de los Consagrados y la Sociedad de Vida Apostólica de las Consagradas. Por primera vez en la historia de la Legión y del Movimiento Regnum Christi, fueron nombrados: el estadounidense John Connor, como director general, y el sacerdote legionario salvadoreño Alberto Simán, como director territorial de México y Centroamérica.

CONCLUSIONES

Ambos líderes carismáticos supieron convencer a sus seguidores y a la jerarquía eclesiástica de ser instrumentos de Dios, muy eficaces y fieles. Las alocuciones del padre Escrivá expresaron ausencia de espiritualidad y de amor,⁷¹ pero fueron efectivas desde la publicación de su famoso *Camino*, un librito de 999 notas breves que resumen sus pensamientos y que es el libro esencial de la Obra. El tono autoritario de sus discursos, cuando se dirigía a los marginados que recibían la caridad católica de los otros, los poderosos, denotaba un fuerte conservadurismo. El extremismo anticomunista de la Obra y de su fundador fue evidente con la visita a Augusto Pinochet.

Por su parte, Marcial Maciel hablaba poco y escribió menos. Al parecer, sus hechos, su personalidad, su performatividad y su cuerpo sufriente, junto con su inteligencia y astucia, fueron suficientes para ser visto como un santo y líder carismático, hasta que sus graves errores lo llevaron al desprestigio y al repudio social.



70 “Inicia el capítulo general 2020 de los Legionarios de Cristo”, *Legionarios de Cristo*, en línea.

71 Hay una multitud de videos accesibles en línea de sus peregrinaciones, encuentros y entrevistas, en los que se pueden apreciar sus ideas y consejos espirituales. No existe ese acervo en el caso del padre Maciel.

Las principales ciudades de México, como su capital, Monterrey, Guadalajara y, más recientemente, Puebla, Oaxaca y Mérida, han sido los centros de expansión evangélica y económica desde donde han apuntalado sus negocios exitosos ambos grupos religiosos en México; existe una disputa discreta, pocas veces abierta, entre ambos por las élites empresariales (sin olvidar que hay otras congregaciones al acecho, como los mismos jesuitas).

Nuestros personajes carismáticos tuvieron finales opuestos: Josemaría Escrivá de Balaguer fue elevado a los altares, porque él, su grupo cercano y sus fieles mantuvieron la estabilidad y, con ella, lo sagrado de su carisma. Marcial Maciel rompió la barrera, traspasó los límites de lo sagrado para perderse en el mundo prohibido de lo profano, donde la mancha lo alcanzó a él, a sus legionarios y laicos del Regnum Christi.

San Josemaría tiene su ostentosa tumba en la Iglesia Prelaticia de Santa María de la Paz, ubicada en la sede del Opus Dei, en Roma. Marcial Maciel fue enterrado en el panteón municipal de su tierra natal, Cotija de la Paz, y sus coterráneos no se sienten orgullosos de él.

Ambos líderes cometieron graves errores como seres humanos falibles. El padre Escrivá siempre fue cobijado en su aura de santo y fue protegido por sus fieles hijos, quienes no permitieron que sus excesos fueran conocidos. Las voces críticas fueron abundantes y están documentadas, sobre todo las de los exnumerarios, pero fueron acalladas por sus fieles y por las fuerzas poderosas interesadas. Sus dichos y sus anécdotas se han repetido hasta la saciedad, para que la identidad de los sacerdotes, numerarios y supernumerarios persista y él emerja en su santidad. Lo que sucede dentro de la Prelatura se oculta, porque, como dijo el padre Josemaría, “la ropa sucia se lava en casa”.

Los propósitos, pertenencia y actividades materiales de la Obra no se ventilan públicamente, y se aseguran de que esto suceda con un voto de obediencia similar al llamado *cuarto voto* de los Legionarios. Entre los fieles de la Prelatura, hay sumisión y no hay crítica a los superiores. Se restringen lecturas, se limitan los contactos entre personas, hasta el exceso de separar con “pared de piedra y canto” las secciones femenina y masculina. Las escuelas básicas no son mixtas, debido al conservadurismo católico de la separación de sexos. En ambas instituciones, se promueve la fertilidad y se rechaza la homosexualidad, al matrimonio igualitario, al aborto y al divorcio.

El voto de pobreza es un simulacro en ambas instituciones, que deriva hacia un eufemismo de “no apegarse a lo material que ya poseen”. El padre Escrivá gustaba

de rodearse de lo más exquisito; el padre Maciel, también. El santo Josemaría fue tratado con excelencia por las mujeres que lo atendían con un apego enfermizo que a él le agradaba, como lo denunció la exnumeraria María del Carmen Tapia, colaboradora suya en Roma y promotora de la Obra en Venezuela, en el libro testimonial *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei. Un viaje hacia el fanatismo*.⁷²

En la Obra de Dios, hay un Manual que rige cada gesto, las posturas, las formas de hablar y de vestirse, para cuidar la imagen. Se prescribe un cuerpo sano, esbelto, bien vestido, así como buenas maneras y una sonrisa permanente para atraer a más fieles. Elena Sada denuncia algo parecido entre las Consagradas del Regnum Christi, y el exlegionario José Barba afirma que el padre Marcial les exigía “ser distinguidos como un rey”.

Las obras carismáticas, de origen religioso, inspiradas por el Espíritu Santo en el caso de la Iglesia católica, surgen en tiempos de crisis histórica. La conformación de los liderazgos carismáticos, como son los casos del padre Escrivá de Balaguer y del padre Marcial Maciel, pueden analizarse a partir de sus condicionamientos histórico-religiosos, pues sólo así nos explicamos que estos personajes carismáticos no fueran tildados de psicópatas cuando hablaron de sus visiones con los jerarcas eclesiásticos y con sus seguidores; ni la misma Iglesia que los arropó para hacer triunfar estos movimientos visionarios los cuestionó. Sabemos que los movimientos eclesiales como el Opus Dei y el Regnum Christi dinamizan y adecuan a la milenaria Iglesia católica a los tiempos contemporáneos, pero sus líderes y seguidores deben rebasar los obstáculos diversos para ser aceptados. Ambos lo consiguieron, pero los excesos de Maciel no pudieron ocultarse más.

Las grandes dotes de liderazgo de estos protagonistas opacaron sus debilidades humanas y permitieron hacer crecer sus propuestas espirituales. El santo y el pecador cumplieron sus fines con la Iglesia que amaron y engrandecieron, y a sus fieles les dejaron los legados de grandes empresas espirituales, económicas y educativas, para disfrute de los que todo tienen.

Parafraseando a Caillois, concluyo: San Josemaría anduvo sin descanso por la vía de la santidad, y, si no fue así, su grupo cercano supo separarlo de la condenación; unidos los carismas del hombre carismático y de su gran creación, el



72 María del Carmen Tapia, *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei. Un viaje hacia el fanatismo* (Barcelona: B Ediciones, 1994).

Opus Dei, se cumplieron. Marcial Maciel, su Regnum Christi y los Legionarios no culminaron juntos el camino carismático. El hombre tuvo su aura y la perdió, el camino de la condenación fue su destino al final, pero su Regnum Christi se salvó.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila García, Virginia. *Ser santos en medio del mundo. Una aproximación a la Obra de Dios en México*, tesis de maestría en Historia de México. México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Barba Martín, José. “Las razones de mi silencio”. En *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas, 187-205. México: Grijalbo, 2004.
- Barranco, Bernardo. “Los pecados de Álvaro Corcuera”. *La Jornada*, Sección Opinión, 2 de julio de 2014, 31, disponible en [<https://www.jornada.com.mx/2014/07/02/opinion/023a2pol>], consultado: 25 de octubre de 2021.
- Bernal, Salvador. *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei*. Madrid: Rialp, 1976.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Coser, Lewis. *Las instituciones voraces. Visión general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Dosse, François. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Camino*. México: Minos, 1978.
- Geertz, Clifford. “Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder”. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, 147-171. Madrid: Paidós, 1994.
- Gondrad, François. *Al paso de Dios*. Madrid: Rialp, 1985.
- González, Fernando M. *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México: Herder, 2019.
- González, Fernando M. *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*. México: Tusquets, 2009.
- González, Fernando M. “La leyenda fundacional de los Legionarios de Cristo”. En *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas, 7-32. México: Grijalbo, 2004.

- Le Torneau, Dominique. *El Opus Dei*. Madrid: Rialp, 1986.
- Masferrer, Elio. “Crisis de credibilidad: sexo, poder y sacerdocio”. En *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del padre Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo*, Salvador Guerrero Chiprés, Fernando M. González, Jorge Erdely G., Paloma Escalante, Elio Masferrer y César Mascareñas, 157-182. México: Grijalbo, 2004.
- Medellín Erdmann, Rodrigo Antonio. “Bajo la bandera de Lucifer. Una hipótesis teológica sobre Marcial Maciel a la luz de la meditación ignaciana de Dos banderas. Hacia una necesaria reforma eclesiástica y legionaria”. *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. x, núm. 18 (2014): 39-79, disponible en [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125247735002>], consultado: 15 de diciembre de 2020.
- Mutolo, Andrea. *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019.
- Olmos, Raúl. *El imperio financiero de los Legionarios de Cristo, una mafia empresarial disfrazada de congregación*. México: Grijalbo, 2019.
- Ramírez Mota Velasco, Nelly. *El reino de Marcial Maciel. La vida oculta de los Legionarios y el Regnum Christi*. México: Planeta, 2011.
- Sada, Elena. *Ave negra. La historia de una mujer que sobrevivió al reino de Marcial Maciel*. México: Madre Editorial, 2020.
- Sada, Evaristo. *Los Legionarios de Cristo. Cincuenta aniversario*. México: Madero, 1991.
- Sastre, Ana. *Tiempo de caminar, semblanza de monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp, 1989.
- Struch, Joan. *Santos y pillos: las paradojas del Opus Dei*. Barcelona: Herder, 1993.
- Tapia, María del Carmen. *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei. Un viaje hacia el fanatismo*. Barcelona: B Ediciones, 1994, disponible en [https://www.opuslibros.org/libros/Tras_umbral/capitulo_I.htm], consultado: 14 de febrero de 2021.
- Torres, Alberto. *La prodigiosa obra de los Legionarios de Cristo*. Madrid: Foca Ediciones, 2001.
- Turner, Bryan S. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Urbano, Pilar. *El hombre de Villa Tevere: los años romanos de Josemaría Escrivá de Balaguer*. Madrid: Planeta, 1995.
- Vázquez de Prada, Andrés. *El Fundador del Opus Dei*, vol. 1: ¡Señor, que vea! Madrid: Rialp, 1997.
- Villasana, Alberto. *Una fundación en perspectiva. Evocación histórica*. Roma: Centro de Estudios Superiores de Roma, 1991.

Ynfante, Jesús. *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafia*. Madrid: Ruedo Ibérico, 1970.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Baura, Eduardo. “La Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz”. *Opus Dei*, disponible en [<https://opusdei.org/es/article/la-sociedad-sacerdotal-de-la-santa-cruz/>], consultado: 23 de marzo de 2020.

Bonventre, Salvatore Luciano. “Apuntes sobre el vínculo entre la Congregación de los Legionarios de Cristo y el Movimiento Regnum Christi en los documentos del Archivo Histórico General”. *Regnum Christi*, disponible en [<http://www.regnum-christi.org/rcstatutes/wp-content/uploads/2017/05/%5B26%5D%20Estudio%20de%20Salvatore%20Bonventre.pdf>], consultado: 20 de enero de 2021.

Cárdenas, Andrea. “Documentos revelan trama *offshore* para mover unos US\$295 millones mientras se investigaban abusos sexuales de su fundador. *Pandora Papers*: los Legionarios de Cristo nunca fueron expulsados del paraíso fiscal”. En *Centro de Investigación Periodística*, 14 de octubre de 2021, disponible en [<https://www.ciperchile.cl/2021/10/14/pandora-papers-los-legionarios-de-cristo-nunca-fueron-expulsados-del-paraíso-fiscal/>], consultado: 17 de octubre de 2021.

“Carta del Obispo de Madrid, Mons. Leopoldo Eijo y Garay, del 24-V-1941 al abad coadjutor de Montserrat Dom Aurelio María Escarré Jané”. En *Opus Dei*, disponible en [<https://opusdei.org/es-es/article/carta-del-obispo-de-madrid-mons-leopoldo-eijo-y-garay-del-24-v-1941-al-abad-coadjutor-de-montserrat-dom-aurelio-maria-escarre-jane/>], consultado: 26 de enero de 2021.

“Discurso del papa Juan Pablo II a los peregrinos que participaron en la canonización del beato Josemaría Escrivá de Balaguer”, lunes 7 de octubre de 2002. *La Santa Sede*, disponible en [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/october/documents/hf_jp-ii_spe_20021007_opus-dei.html], consultado: 15 de octubre de 2020.

“Inicia el capítulo general 2020 de los Legionarios de Cristo”. *Legionarios de Cristo*, disponible en [<https://legionariosdecristo.org/inicia-el-capitulo-general-2020-de-los-legionarios-de-cristo/>], consultado: 15 de febrero de 2021.

La redacción. “Marcial, el estafador; Flora Barragán de Garza, la benefactora”. *Zócalo*, 21 de septiembre de 2011, disponible en [https://www.zocalo.com.mx/new_site/articulo/maciel-el-estafador-flora-garza-barragan-la-benefactora], consultado: 15 de diciembre de 2020.

Legionarios de Cristo. “Nota informativa de la Congregación de los Legionarios de Cristo en relación a los *Pandora Papers* y el Fideicomiso RMCT”. En *Legionarios de Cristo*, Roma, 4 de octubre de 2021, disponible en [<https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/pandora-papers-legionarios-de-cristo-rmct/>], consultado: 17 de octubre de 2021.

Olmos, Raúl. “Sacerdocio Inc.”. En *Mexicanos contra la corrupción y la impunidad*, 12 de noviembre de 2017, disponible en [<https://contralacorrupcion.mx/web/paradise-papers/legionarios/>], consultado: 2 de febrero de 2021.

“Ruiz Mateos”. *Regreso al futuro*, disponible en [<https://www.youtube.com/watch?v=niNiM5TbPQU>], consultado: 15 de febrero de 2021.

ENTREVISTA

Entrevistas con el investigador Fernando González, efectuadas mediante reuniones virtuales, en octubre y noviembre de 2020.

VIRGINIA ÁVILA GARCÍA: es profesora e investigadora de tiempo completo del Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores; ha dirigido una veintena de tesis. Sus líneas de investigación son: religión y cambios culturales en la globalidad; relaciones de género y juventudes. Sus publicaciones recientes son: *Juventudes, mujeres y vulnerabilidad. Visiones críticas de la globalización*, en coautoría con Paola Suárez (México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2019); *Las mujeres creyentes y el Opus Dei. Identidades en el trabajo mediante la fe* (México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Eón, 2018) y “Women of Salamanca. Academia, society and culture”, en *Culture and History Digital* (Madrid: CSIC, 2019).

D.R. © Virginia Ávila García, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

***Confronted architectures and pilgrimage.
Confluence of powers at different latitudes.
Our Lady of Guadalupe, Madrid, and Hermitage
of Our Lady of the Nativity of Mary, El Pocito,
San Juan de los Lagos***

ELISA MARÍA TERESA DRAGO QUAGLIA

ORCID.ORG/0000-0002-3470-0107

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE ARQUITECTURA, URBANISMO Y PAISAJE

elisa.drago@fa.unam.mx

Abstract: *The public space appropriation is linked to pilgrimage phenomena. Both are irremediably connected to architectural objects, expressly created as gravitational centers of religious devotion, where this social phenomenon is verified. The comparative points of the main investigation start from the architectural objects production and a lecture of its transformations over time. Understood as the main places where hierarchical structures exercise their power, implicit in the act of inhabiting through time.*

KEYWORDS: APPROPRIATION; FORESHADOWING; CONFORMATION; EDIFICATION; SEMIOTICS

RECEPTION: 08/03/2021

ACCEPTANCE: 21/09/2021

Arquitecturas confrontadas y peregrinación. Confluencia de poderes a distintas latitudes. Nuestra Señora de Guadalupe, Madrid, y Ermita de Nuestra Señora de la Natividad de María, El Pocito, San Juan de los Lagos

ELISA MARÍA TERESA DRAGO QUAGLIA

ORCID.ORG/0000-0002-3470-0107

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ARQUITECTURA

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE ARQUITECTURA, URBANISMO Y PAISAJE

elisa.drago@fa.unam.mx

Resumen: La apropiación del espacio público ligado a los fenómenos de peregrinación está vinculada irremediabilmente con los objetos arquitectónicos creados exprofeso como centros gravitacionales del culto religioso, donde se verifica el fenómeno social. Los puntos comparativos del análisis parten desde la producción de los objetos arquitectónicos y sus transformaciones, como el territorio de las disputas donde las estructuras jerárquicas ejercen su poder, implícito en el acto de habitar a lo largo del tiempo.

PALABRAS CLAVE: APROPIACIÓN; PREFIGURACIÓN; CONFORMACIÓN; EDIFICACIÓN; SEMIÓTICA

RECEPCIÓN: 08/03/2021

ACEPTACIÓN: 21/09/2021

INTRODUCCIÓN

Para poder comprender las peregrinaciones religiosas como una apropiación del espacio público, hay que hacer hincapié en algunas definiciones importantes. En primer lugar, se trata de entender el concepto resbaloso de *espacio público*; en segundo lugar, plantear las posibles relaciones entre el diseño y la planificación de los territorios y la apropiación de éstos, y, finalmente, estudiar la peregrinación de devoción mariana como aglutinante entre espacio, territorio y arquitecturas.

Así, la definición de *espacio público* estará apoyada en las propuestas de Jürgen Habermas,¹ seguidas por Jordi Borja, Zaida Muxí y Patricia Ramírez,² como aquel territorio en perenne disputa sobre el cual intervienen los intereses de los diferentes actores de las estructuras de poder y los habitantes. Por estructuras de poder me refiero, principalmente, a los poderes político, económico y religioso, que son los encargados de regular el comportamiento humano en torno a ciertos actos sociales y las interrelaciones entre los objetos arquitectónicos.³ Si los objetos diseñados están destinados para la peregrinación y demostración de la fe católica, estos sitios, sus entornos y las personas que los habitan establecen una dinámica de tensión territorial elástica. Esto es, la peregrinación, entendida como un hecho



1 Jürgen Habermas, “El espacio público”, *Nexos*, 1 de agosto de 1996.

2 Jordi Borja, “Ciudadanía y derechos en una nueva era”, en *Sobre el derecho a la ciudad. Textos esenciales*, compilación de Fabio Vélez (México: Facultad de Arquitectura-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 83-88. Josep María Montaner y Zaida Muxí, “Las formas del poder”, en *Arquitectura y política. Ensayos para mundos alternativos* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2012), 27-34. Patricia Ramírez Kuri, “El resurgimiento de los espacios públicos en la Ciudad de México. Diferencias y conflictos por el derecho al lugar”, en *Las disputas por la ciudad. Espacio social y espacio público en contextos urbanos de Latinoamérica y Europa*, coordinación de Patricia Ramírez Kuri (México: Programa de Maestría y Doctorado en Urbanismo-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Instituto de Geografía-Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Bauhaus de Alemania/Miguel Ángel Porrúa, 2013), 287-314.

3 Se entiende por *objetos arquitectónicos* todos aquellos que han sido manipulados por las personas y permiten la habitabilidad humana. Se hace la diferencia con *espacio*, al entenderse éste como vacío y *objeto* como materialidad contenedora. Así, entran en esta categoría amplia todas las edificaciones, plazas, jardines, y sus conectores: calles, avenidas, puentes.

social identitario,⁴ implica ciertos niveles de acción y territorialidad hacia los límites espaciales de lo público, lo semipúblico y lo privado, donde justamente se gravita en torno a las edificaciones mediante su uso y su destino. A partir de ello son percibidos, son entendidos y se hacen funcionar. Así, al conferírsele un valor simbólico a la arquitectura, éste debe de ser claro. Un santuario, por lo tanto, es aprehendido debido a su uso, función, materialidad, posición, ubicación, jerarquía, tradición y memoria. Por ello, el problema surge en la presunción de existencia de factores inherentes al objeto. ¿Cuáles son, entonces, las características que hacen posible que los objetos arquitectónicos y urbanos sean percibidos y utilizados para lo que fueron diseñados? ¿Será posible, entonces, establecer y predecir los comportamientos sociales de peregrinación y apropiación espacial, desde su diseño? La propuesta se basa en identificar cuatro momentos de los objetos arquitectónicos —como constantes— y sus componentes para la percepción —como variables temporales—. Este se ejemplificará con dos objetos arquitectónicos semejantes, cuyo destino, uso y función están ligados a la peregrinación y la devoción mariana.

La selección de los ejemplos tiene como objetivo comparar e identificar las semejanzas y diferencias de las edificaciones en su territorialidad, las cuales emanaron desde un mismo liderazgo, en un idéntico momento histórico, con funciones y destinos semejantes, cuya apropiación, uso y destino han sucedido a distancia de poco más de 50 años. Con ello, se establece la temporalidad y a los actos culturales como factores determinantes metodológicos. Las fuentes primarias consultadas se encuentran en el Archivo de Arquitectos Mexicanos, en el fondo documental de Enrique de la Mora y Palomar,⁵ arquitecto católico del movimiento moderno, y nos permiten ilustrar la mirada multidisciplinar de lo religioso y la apropiación de los lugares donde se edificaron estas arquitecturas.



4 Abilio Vergara Figueroa (coord.), *Imaginarios: horizontes plurales* (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001): los imaginarios colectivos entendidos desde los espacios urbanizados y el modo en que éstos son vividos en relación con la ruptura de barreras.

5 Archivo de Arquitectos Mexicanos, Facultad de Arquitectura-Universidad Nacional Autónoma de México (AAM, FA-UNAM), Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, exp. 278, 1960-1977 y Refugio para Peregrinos y Ermita El Pocito Natividad de la Virgen María en San Juan de los Lagos Jalisco, exp. 259, 1959-1965.

Los parámetros de comparación se precisan a partir de entender por qué se decide estudiar dos templos de peregrinación edificados en latitudes distintas, cuya función principal se centra en el culto a dos representaciones marianas de la época colonial: la Virgen de Guadalupe del Tepeyac y la Virgen de San Juan de los Lagos. Ambas se conforman dentro del imaginario colectivo mexicano, las dos se exportan como una raíz de identidad nacional, y son centros de peregrinación que concentran el mayor número de fieles. El acto de fe, el culto, las festividades en torno a los milagros han trascendido sus propias fronteras.

Se estudia, entonces, desde la teorización y la praxis de la disciplina del diseño arquitectónico, pasando por la ejecución manual donde confluyen la ciencia, la tecnología y la técnica que permiten la edificación, hasta los territorios de la habitabilidad. La tradición popular y los actos de fe comunitarios se diluyen en un territorio siempre en tensión y disputa, donde el control, la festividad, la socialización y la economía se equilibran alrededor del objeto arquitectónico. Todo ello se ubica en la dimensión de la calle, reconocida culturalmente en la actualidad como espacio público.

ESPACIO PÚBLICO, UN CONCEPTO EN BUSCA DE DEFINICIÓN

La discusión, como concepto contemporáneo en el centro de la polémica de la indefinición, se planteó como postura filosófica una declaración posmoderna con Habermas en 1964:

La idea de espacio público designa un territorio de nuestra vida social donde puede formarse algo así como una opinión pública. Por lo general, todos los ciudadanos pueden tener acceso a este territorio. Una parte del espacio público se constituye con cada conversación entre individuos, cuando abandonan su vida privada y se interesan por cosas comunes, es decir, públicas. En ese momento se comportan, por ejemplo, no como comerciantes ni como profesionales que dirimen sus asuntos privados, ni tampoco como personas jurídicas que se someten a los códigos legales de la burocracia estatal. Los ciudadanos se comportan como un público cuando, y sólo cuando —sin que nadie los obligue, es decir, bajo la garantía de reunirse libremente— puedan expresar y publicar su opinión sobre asuntos del interés común.⁶

• • • • •

6 Habermas, "El espacio".

El impacto de esta mirada que critica a las ciudades industriales y posindustriales del siglo xx aterrizó como un problema teórico en el mundo de la arquitectura y el urbanismo algún tiempo después, a partir de las posturas contemporáneas que han hecho de este constructo una bandera hacia la praxis y la crítica, de aquello que atañe al que diseña y al que habita.⁷ Ciertos autores han enfatizado en cuestiones de género e igualdad, inseguridad y control, lugares de sociabilidad y desencuentros, espacios para el consumo, recursos de tránsito y de permanencia, ligas y fronteras, donde todo sucede y lo que se cuestiona es a quién realmente pertenece. La configuración de la territorialidad y sus límites, el urbanismo, las ciudades y lo que sucede en ellas se han expandido hasta lo abstracto en el mundo virtual.⁸

En estas líneas no entraré en el debate, pues, al ser completamente un concepto subjetivo, flexible, intangible y adaptable, cada definición sobre la utilización de los territorios, el derecho sobre ellos y la delimitación de los usos finalmente recae en el equilibrio de las estructuras de poder que los regulan. No son lugares de nadie. Espacialmente, entiendo por *espacio público* aquellas ligas de circulación y estancia temporal, cuya promoción de actividades sociales y culturales está determinada en torno a objetos arquitectónicos de fuerte contenido simbólico y religioso. La arquitectura, a decir de Wittgenstein, representa la eternidad y la sublimación de algo, y la negación de sí misma sucede cuando no hay nada que sublimar.⁹ Lo sublime y lo eterno confieren a la arquitectura religiosa, por lo tanto, su característica figurada por definición. En el modo en el que se disponen los elementos que la componen y se define su materialidad se pronostica su percepción.

La calle, como una dimensión espacial que permite la fluidez social como un líquido, se diluye en contenedores definidos, plazas, jardines y edificios con fronteras claras. El comportamiento social que se verifica en la calle, afuera, no



7 Horacio Capel dedica un capítulo entero a la revisión historiográfica de distintas posturas y definiciones de los territorios urbanos y sus postulados de las últimas décadas del siglo xx, las cuales se complementan con las miradas del siglo actual, citadas anteriormente. Véase Horacio Capel, *La morfología de las ciudades* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002), 19-57.

8 Rem Koolhaas, *Acerca de la ciudad. ¿Qué fue del urbanismo? Grandeza, o el problema de la talla. La ciudad genérica. Espacio basura* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2014), 15.

9 Ludwig Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor* (Madrid: Espasa Calpe, 1995), 129.

es igual al comportamiento dentro. La peregrinación y el flujo social se ubican en los confines de transición entre lo privado y lo público. La temporalidad de las acciones y de los usos del suelo van a estar relacionados con las festividades —más no exclusivamente— que ligan a estos territorios.¹⁰

Zygmunt Bauman señala que los sitios que reciben la denominación de *espacio público* se pueden compactar en dos categorías: *espacio civil* y *espacio no civil*. El primero es pensado para ser amable, hospitalario, receptor, y el segundo provoca fluidez y un rápido consumo. Es decir, mientras uno invita a permanecer, el otro obliga a moverse.¹¹

Al tratarse, entonces, de una disputa por el territorio para la realización de actividades culturales, sociales y económicas colectivas, éstas no quedan exentas de la regulación, reglamentación, control, normas que son definidas y tienen fecha de caducidad. Terminada su temporalidad pública, regresan a su condición de tránsito, circulación y privacidad. El quid permanece en quienes ejercen ese control.

SEMIÓTICA DE LOS ESPACIOS HABITADOS Y SUS CONTENEDORES

Los contenedores de las distintas actividades humanas, delimitados por fronteras físicas y psicológicas, poseen características de codificación y decodificación. Al poderse leer como un texto, es posible conferirles cualidades simbólicas, según la perspectiva analítica del observador y no necesariamente queda implícito el acto de habitar como un valor intrínseco de los objetos en sí. El observador —más no siempre el habitante— es quien percibe, interpreta y descifra. El observador se vuelve informante y, así, de manera colectiva, se construye la memoria. Goldberger define el proceso de habitar los objetos arquitectónicos y urbanos como un pasado permanente,¹² y Juhani Pallasmaa lo concibe como un acto de domesticación del espacio en el tiempo.¹³

La utilidad que se les confiere a estos espacios es lo que determina la esencia de los límites de la arquitectura. La utilidad y la habitabilidad marcan una frontera



10 Horacio Capel, *La morfología*, 87.

11 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 103-106.

12 Paul Goldberger, *Por qué importa la arquitectura* (Madrid: Yvorypress, 2009), 227.

13 Juhani Pallasmaa, *Habitar* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2016), 9.

clara con los territorios del arte, los cuales se enfocan en la emoción y la fruición determinada del objeto creado, además de su configuración en el tiempo estático.¹⁴ El análisis desde los procesos de diseño y su habitabilidad es orgánico, flexible y constante.

Así, desde la semiótica aplicable a los contenedores habitables, se plantean tres focos fundamentales para su percepción: el significado, el significante y la significación. El significado¹⁵ se refiere principalmente a la función conferida a la distribución de los ámbitos que provoquen, promuevan o estimulen el uso y destino para los que fueron creados, responde al qué es y cómo funciona. El significante es la materialidad misma de aquello que lo hace ser y que es reconocido para cumplir su función, que resuelve el cómo y el con qué se materializa. Finalmente, la significación¹⁶ son todos aquellos valores intrínsecos en la edificación que se le confieren, no son tangibles y lo hacen ser lo que es.

Es importante aclarar que, si la cadena de información social y transferencia de saberes se rompen, alteran o pierden, como cualquier símbolo que ya no es posible decodificar, se pierde el mensaje y permanecen solamente las características de la materialidad.¹⁷ En este caso, baste pensar en cualquier vestigio arqueológico millenario que sale a la luz de las excavaciones, del cual desconocemos usos, funciones, razones y procesos de sociabilidad.¹⁸ Estas variables, flexibles y subordinadas a los factores culturales y hechos humanos, probablemente hayan sido modificadas desde su creación, adaptándose a nuevos usos, distintos al origen.¹⁹



14 Definido también como deleite del espacio físico, espacio perceptible y espacio conceptual. Leland M. Roth, *Entender la arquitectura, sus elementos, historia y significado* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2005), 47.

15 Umberto Eco, *La estructura ausente* (México: Debolsillo, 2005), 289-301.

16 Jesús Antonio Machuca, "Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México", en *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, coordinación de Raúl Béjar y Héctor Rosales (Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 152-155.

17 Eco, *La estructura*, 299.

18 Goldberger, *Por qué*, 47.

19 Múltiples monumentos antiguos, de culturas desaparecidas, por ejemplo, pueden convivir en nuestros territorios contemporáneos, como restos arqueológicos que ligan al pasado, pero no son utilizados, entendidos y habitados de la misma manera que cuando fueron creados.

USO, FUNCIÓN, MATERIALIDAD Y MENSAJE

La lectura e interpretación, entonces, quedará ligada a la dimensión temporal, y debido a esto será flexible, mientras que el objeto urbano arquitectónico pasa por cuatro ciclos, distintos entre ellos e intrínsecamente ligados entre sí: la configuración, la conformación, la producción y la adopción. Una lectura temporal completa, por lo tanto, se debe dar a partir de estas cuatro constantes.

Lo social, en consecuencia, es entendido como todos los actores que lo conforman: las estructuras de poder, los diseñadores, planeadores y arquitectos, los trabajadores de la construcción y los habitantes. El modo en el que se promueven denotan, connotan y enaltecen los códigos de los objetos arquitectónicos conforma la ideología que promueve los estímulos para su percepción.²⁰

El primer momento de la producción de un objeto arquitectónico tiene que ver con la configuración de la idea en torno al mismo, es decir, con su prefiguración. Esta etapa, en donde se versa sobre los ideales de lo que debería ser el objeto, está relacionada directamente con las estructuras de poder que utilizan a la arquitectura como un artificio para afirmarse, inventarse o consolidarse. Así, desde el poder político, económico o religioso —que pueden funcionar por separado o en conjunto—, se instauran las voluntades principales que permiten que los territorios y los objetos arquitectónicos sucedan. Estos actores son fundamentales porque poseen los recursos materiales y económicos, son quienes determinan la esencia posible de la materialización. El profesional de la construcción —arquitecto, ingeniero, urbanista o diseñador— es el receptor de los requerimientos, anhelos e intenciones, que con sus conocimientos, aterriza las necesidades y factores determinantes del territorio, tiempo, lugar, tecnología, para fungir como catalizador de las probabilidades, posibilidades y soluciones ideales.²¹

Esta etapa, la más creativa del proceso de diseño, está encaminada a imaginar y representar aquello que será, a definir para qué servirá el objeto y hacia quién está destinado. La incógnita de lo que se quiere comunicar con la arquitectura radica en el equilibrio de ello: su significado, su significante y su significación, los cuales se traducen en materialidad, uso, función y percepción. La materialidad es condición tangible y física; el uso y la función son condiciones intelectuales



20 Eco, *La estructura*, 317.

21 Goldberger, *Por qué*, 65-66.

y programáticas subordinadas a la materialidad, pero que permiten cumplir la utilidad de lo diseñado, mientras que la percepción es intangible y está ligada a la emoción estética, la fruición y la impronta para entender qué es.

Un segundo momento, la conformación, sucede cuando el objeto es problematizado y planificado, idealmente a través de una representación gráfica bidimensional de factibilidad de materialización. Los actores, la forma de poder y el arquitecto establecen mediación comunicativa donde se plantean los mecanismos de la condición material futura que prevén los conflictos dictados por el lugar, el territorio, la economía, el destino, el uso, la función y el mensaje. Los planos, documentos específicos con su lenguaje gráfico y simbología universal, con medidas y procedimientos técnicos a modo de manual, permitirán la construcción del objeto. El papel del arquitecto es ser un mediador entre los requerimientos de las estructuras de poder, las posibilidades económicas de su ejecución y el conocimiento profesional. Se trata de un administrador, además, del tiempo y de la mano de obra que optimizan los requerimientos, necesidades y recursos.

El tercer momento corresponde a la ejecución en sí del objeto arquitectónico. El poder económico es determinante en esta etapa, donde lo posible, lo factible y lo ideal se concretan como contenedores de espacios físicos tangibles. Más allá del sistema estructural, serán los acabados finales de los materiales utilizados que visten al contenedor, los encargados de transmitir las sensaciones y provocar emociones. El espectro social de la producción arquitectónica, en esta etapa, se amplía y conforma un círculo virtuoso de enseñanza-aprendizaje continuo.

El cuarto momento es el más complejo de medir. Umberto Eco propuso las categorías de *persuasión e información arquitectónicas*,²² las cuales permiten cuantificar ciertas cualidades, no tanto entre lo que se diseñó y construyó, sino lo que se modificó, demolió, agregó y transformó, a partir del uso y otras funciones conferidas en el tiempo a los objetos arquitectónicos. Es por ello que se insiste en la flexibilidad orgánica de lo habitado. Permanece lo envolvente y la estructura, pero la apropiación cultural implica, forzosamente, cambios que provocan que reinicie el proceso de los ciclos anteriores, cuya adaptabilidad depende de lo que se necesita, quién lo solicita, de cuánto dinero se dispone y quién lo utilizará.



22 Eco, *La estructura*, 315-320.

Y el mecanismo de idealización, planeación y ejecución es lo que determina la habitabilidad.

Un objeto arquitectónico que permanece casi inmutable en el tiempo es aquel que no ha perdido su carga simbólica. Dentro de esta categoría entran los templos religiosos. Existe registro histórico, es verdad, de una refundación cultural simbólica, mas no del acto social de congregación en torno a ellos.²³

Por esto, la mirada estática, congelada, en un único momento, un plano, un documento, un hecho o una fotografía, no otorga más que parcialidad interpretativa. Aquí, el entendimiento amplio de la arquitectura debería de apoyarse en las herramientas de las ciencias sociales que estudian la conformación cultural en torno a la apropiación de los objetos arquitectónicos, donde los soportes documentales y el objeto en sí funcionan como los testigos que confirman o desmienten, temporalmente, lo que fue pensado, configurado, creado y habitado.

Los templos religiosos son considerados equipamiento para la cultura y son administrados por las jerarquías gubernamentales. Los templos modernos perdieron su posición jerárquica en las urbanizaciones y ensanches sucedidos a lo largo del siglo xx, a los cuales se les asignaban terrenos secundarios, tortuosos, residuales en esquina o muy difíciles de resolver. Como verdaderos desafíos de diseño, para poder destacar dentro del territorio urbano, la forma arquitectónica debía ser compleja, novedosa, moderna. Fue el artificio arquitectónico, faros visuales de las ciudades, cuya carga simbólica de guía espiritual conlleva un mensaje de renovación y de modernidad. Por esta razón, un número importante de templos católicos se alejaron de las soluciones y lenguaje tradicionales a partir de la década de 1960, con el Concilio Vaticano II, en el cual se establecieron nuevas normas de diseño, avaladas por una Comisión Internacional sobre Arte Sacro.²⁴ Así, con una visión renovada, los usos, funciones y requerimientos de los templos edificados en las décadas posteriores al Concilio tenían como objetivo, a decir de fray Gabriel Chávez de la Mora, fortalecer la comunicación colectiva y



23 Templos romanos que se volvieron templos católicos, así como los templos prehispánicos que fueron demolidos y los cimientos utilizados para la construcción de templos católicos en los territorios americanos, sólo por mencionar algunos ejemplos.

24 “Constitución *Sacrosanctum Concilium*: Sobre la Sagrada Liturgia”, *Documentos del Concilio Vaticano II*, en línea.

la enseñanza mediante la celebración del rito para la alabanza a Dios.²⁵ De ahí la importancia de la centralidad en la solución de la planta arquitectónica moderna y el flujo de la mirada central hacia el objeto principal: el presbiterio, la imagen y el altar más cercano a los feligreses.

DEVOCIÓN MARIANA, IMÁGENES DEVOCIONALES Y PEREGRINACIÓN

Luis García Iglesias definió el acto social de peregrinar como aquel flujo social que se fija como meta un sitio que es reconocido como sagrado y, por lo tanto, apropiado colectivamente. El objeto privado que se vuelve público y la acción que conlleva el movimiento colectivo es una actividad reconocible para cualquier sociedad con prácticas religiosas. Los sitios sagrados se entienden a partir de conductas y ritos que sirven de vínculo entre lo terrenal y lo sagrado. La raíz de la conformación religiosa, por ende, le confiere a ciertos objetos o lugares cualidades que permiten sobrellevar la existencia terrenal, al otorgárseles y reconocérseles valores sobrenaturales.²⁶ El acto de peregrinar se acompaña del recorrer, alojar y otorgar servicios que, a su vez, requieren de cierta estructura de control que permita regularlos. Esos ámbitos contenedores, ordenadores, distribuidores y acogedores son los territorios del diseño arquitectónico y urbano: caminos, calles, albergues, servicios, etcétera, los cuales conforman todo aquello que soporta y permite el acto de peregrinar, pero, a su vez, se debe alimentar de éste.

Si bien la peregrinación es identificable y reconocible en muchas sociedades, solamente algunas religiones lo establecen como práctica obligatoria para sus fieles, por lo menos, una vez en la vida. Dentro de la religión católica, no existe una obligación de este tipo. Sin embargo, desde la configuración de la tradición judeo-cristiana occidental, debe mirarse, fenomenológicamente, como un acto insólito. Jacques Lafaye identifica el inicio de esta tradición hacia Santiago de



25 Fray Gabriel Chávez de la Mora, "Las nuevas construcciones religiosas y el Concilio Vaticano II: una experiencia personal", en *Actas del IV Congreso de Arquitectura Religiosa Latinoamérica y el Concilio Vaticano II: Influencias, Aportaciones, Singularidades* (México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2015).

26 Luis García Iglesias, "Las peregrinaciones en la Antigüedad", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, vol. xiv, núms. 13-14 (1986-1987): 301-311.

Compostela, en la península ibérica, la cual permitió acercar a los fieles a sitios sagrados en Europa.²⁷

El registro, desde el siglo iv, a los primeros sitios devocionales y de peregrinación hacia Tierra Santa y Palestina se invirtió a partir de la construcción del templo en honor al apóstol Santiago, en el siglo ix. Mediante las Cruzadas y la recolección de reliquias, se reforzaron los centros de devoción católicos en territorio europeo.²⁸ Con ello, los peligros de la travesía de los devotos y fieles suplicantes o en agradecimiento disminuyeron considerablemente y permitieron elaborar las estrategias políticas de control a nivel local. Este flujo también intervino en el intercambio de bienes y servicios alrededor de los centros de devoción como una forma de vida.

La devoción mariana en América, según Francisco de la Maza, se estableció a partir de la adopción de la religión católica y el reconocimiento divino de la Madre de Dios, como sustituta de la diosa madre pagana. Su propuesta concuerda con la continua sobreposición y adopción de divinidades, ante el devenir histórico de vencedores sobre los vencidos. La figura de la diosa madre aparece como la que intercede y procede en favor de la humanidad. El culto a las imágenes, reliquias, representaciones y estatuaría está configurado desde la creencia milagrosa de su existencia y de la divinidad de su manufactura sobrenatural. La aparición, milagrosa e inexplicable, popularmente, le confiere el poder de la intercesión, la sanación, la curación y la redención de sus fieles.²⁹ Las distintas configuraciones de diosas madre han estado ligadas a la tierra, la Luna y la fertilidad. Son representaciones maternas que escuchan, consuelan, ayudan y dan cobijo a la penuria de la existencia humana. La tradición en la representación de esta figura materna del dios cristiano es la que viajará a las tierras conquistadas. Se configura, iconográficamente, a partir de tres representaciones ligadas a la narrativa y actos de fe: la Virgen elegida antes del parto, esto es, en la Anunciación; la Virgen madre



27 Fredo Arias de la Canal, *La Virgen de Mesyco. Seis encuentros con el fenómeno guadalupano* (México: Frente de Afirmación Hispanista, 1993), xiii-xiv.

28 Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 245-246.

29 Luise M. Enkerlin P., "Texto y contexto del Zodiaco Mariano", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xii, núm. 45 (1991): 67.

del Salvador, con el niño en brazos o la mujer madre adolorida ante el Calvario, y, finalmente, la Virgen apocalíptica que consuela y detiene la mano de la ira de Dios contra la humanidad.³⁰

De estas tres configuraciones, se establecen una serie de mitologemas representativos, cuyas interpretaciones simbólicas son objeto de estudio erudito y no son tan inmediatos para la decodificación popular. La mujer fulgurante, posada sobre la Luna con una corona de estrellas, es la devoción mariana de la virgen elegida que representará la Natividad de María, sin pecado concebida. La virgen madre, Inmaculada Concepción, que lleva en su iconografía al Sol y las estrellas, pisa a la Luna y a la serpiente, lo que la indica como la gran vencedora ante el pecado original. La representación iconográfica mariana apocalíptica adquiere, además de las anteriores, las alas de un águila. Estos elementos icónicos, en el momento de la conquista española y la evangelización, fueron esenciales para el reconocimiento popular de los habitantes. Al ser mitologemas universales, ya estaban presentes en la iconografía local. Es por ello que al culto mariano se le adjudican y complementan otras representaciones terrenales, ligadas a tierras y aguas milagrosas, frutos, flores y vegetales singulares, que se pueden llevar y adquirir como reliquias y testimonios de fe.

Las representaciones marianas y los templos de peregrinación implementados durante la evangelización corresponden a las configuraciones de la Virgen apocalíptica,³¹ vencedora y triunfadora sobre el pecado, que se funda en una nueva tierra prometida.³² Para ello, la figura del humilde, desamparado e inocente, testimonios y testigos del prodigio y del milagro, se ligán a la inocencia y a la pureza de los simples.

Llamóle Zodiaco Mariano, porque como el Sol en los Signos, y Cafas del Zodiaco Celeíte, es en donde junto con fus luces, y refplandores embia favorables ínfuxos íi beneficiode toda la tierra, afsi el Sol de jufticia Chrifto en las Cafas, y Templos de fu



30 Francisco de la Maza, "Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano", en *La Virgen de Mesyco. Seis encuentros con el fenómeno guadalupano*, Fredo Arias de la Canal (México: Frente de Afirmación Hispanista, 1993), 160.

31 Maza, "Los evangelistas", 159.

32 Lafaye, *Quetzalcóatl*, 326.

SS. Madre la qual en todos ellos es Signo grande, como la vio S. Juan en fu Apocalipfr: fe ha dignado por medio de fus Imágenes de favorecer con fingulares maravillas, y prodigios à fus devotos.³³

De la Maza sostuvo que la narración del milagro guadalupano se amolda y acomoda a los procesos de identidad nacional, al ligar la iconografía de la Virgen de Guadalupe que es vencedora y portadora de la buena nueva; se trata de una reconfiguración ecléctica de la iconografía existente y adaptación bíblica para justificar la conquista.³⁴

El *Zodiaco Mariano*, ampliamente estudiado por Louise Enkerlin, es un documento primigenio que encarna el sentir barroco de una época que transitaba hacia la confirmación de una identidad cultural, apoyada en lo religioso, lo milagroso y lo providencial.³⁵ La devoción mariana comienza en el santuario de Izamal y los milagros conferidos a la imagen milagrosa. A ella está dedicada la primera parte del *Zodiaco*, en la cual se destaca la relevancia de esta virgen evangelizadora en la península de Yucatán y el registro de los milagros. En la segunda parte, la Virgen de Guadalupe aparece en el primer capítulo que corresponde a la yuxtaposición que ocupaba la diosa Teotenantzin en la cuenca del Valle de México; se hace un tratamiento similar a otras quince apariciones e imágenes veneradas dedicadas a la Virgen, se narran sus prodigios y milagros desde su aparición, en 1531, hasta la edificación del Santuario, en 1750, además de la designación de la fiesta solemne cada 12 de diciembre a partir de 1754.

El Concilio de Trento permitió la consolidación de las imágenes y el culto mariano, además del santoral católico, el cual es una reconfiguración de las deidades paganas. Con ello, se promovió la exploración de territorios nuevos, la fundación de ciudades y el establecimiento de centros de conversión. Las imágenes también fueron promotoras de desarrollo urbano, contribuyeron en la consolidación de caminos, la construcción de infraestructura y el establecimiento de ciudades.



33 Juan Antonio de Oviedo y Francisco de Florencia, “Prólogo al lector”, en *Zodiaco Mariano* (México: Nueva Imprenta del Real y más Antiguo Colegio, 1755), 12.

34 Maza, “Los evangelistas”, 163-164.

35 Enkerlin P., “Texto”, 69.

En la quinta parte del *Zodiaco Mariano*, se hace el recuento detallado de poco más de cincuenta milagros de la imagen estatuarial de la Virgen de San Juan de los Lagos. Es importante mencionar que el supuesto milagro de fundación de la Ermita del Pocito, que es detonante de esta investigación, no se encuentra registrado en este documento que ha sido base de análisis y estudio de los hechos asentados históricamente.³⁶

En este contexto y bajo la mirada idéntica de la promoción de las imágenes marianas, se requirió a un mismo despacho de arquitectos la construcción de dos templos marianos. El primer templo, el Santuario de la Virgen de Guadalupe en Madrid, estaría dedicado a promover el milagro guadalupano del Tepeyac, para separarlo de su imagen fundadora, la Virgen de Guadalupe de Extremadura; el segundo templo, la Ermita del Pocito, fue dedicado a la Virgen de San Juan de los Lagos, Jalisco. El Santuario de la Virgen de Guadalupe en Madrid, identificada como la Virgen de los Mexicanos, surgió como una propuesta para la consolidación de los Misioneros del Espíritu Santo y la formación de sacerdotes en España.³⁷ Su intención, en un inicio, era fundar un sitio de peregrinación nuevo. La Ermita del Pocito, a su vez, también comparte la intención de ser fundacional, para conmemorar uno de los milagros atribuidos a la Virgen de San Juan de los Lagos, y sería un sitio de peregrinación de apoyo al templo principal.

PRIMER MOMENTO: CONFIGURACIÓN

En el despacho de Enrique de la Mora y Palomar se diseñaron y construyeron poco más de 70 templos religiosos católicos, lo que lo posiciona como uno de los más productivos —sin pertenecer al clero— dentro de la arquitectura del movimiento moderno en México. La fama de Enrique de la Mora creció a partir de 1940, a raíz de la construcción de la Parroquia de la Purísima Concepción de María en Monterrey, Nuevo León.³⁸



36 Oviedo, “Prólogo”, 302-320.

37 “Historia y fundadores”, *Misioneros del Espíritu Santo. Provincia de México*, 2020, en línea.

38 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Parroquia de la Purísima, exp. 20, 1940.

IMAGEN 1. PARROQUIA DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN DE MARÍA EN MONTERREY, 1940



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, PARROQUIA DE LA PURÍSIMA, 1940.

Si bien la Purísima se trata de un templo cuya solución en planta es en cruz latina, la resultante formal del sistema constructivo, una parábola de traslación de losa de concreto armado curvada, fue completamente novedosa y le valió a De la Mora diversas publicaciones, como ejemplo para templos modernos católicos.

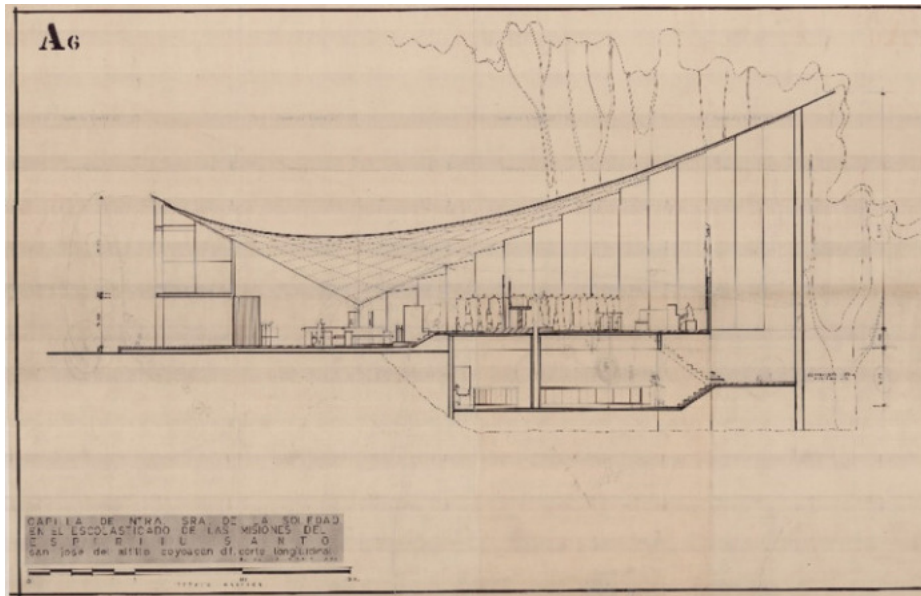
La fama del arquitecto se reforzó, años después, con la Capilla de la Soledad de San José del Altílo, para los Misioneros del Espíritu Santo.³⁹ La solución en planta emula el altar Fix de los primeros cristianos, donde el presbiterio se encuentra al centro, rodeado por los feligreses. La novedad estructural y formal

• • • • •

39 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Capilla de Nuestra Señora de la Soledad, San José el Altílo, exp. 193, 1955.

reside en la solución de la cubierta: un manto de paraboloides hiperbólicos. Su aspecto, novedoso y altamente estético, complementado por los vitrales de Kitzia Hoffman, consagró a la capilla como el modelo espacial de la renovación católica materializado en un templo, ya que esta solución antecedió, por diez años, a los preceptos del Concilio Vaticano II.

IMAGEN 2. CAPILLA DE LA SOLEDAD DE SAN JOSÉ EL ALTILLO, c.1955



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, CAPILLA DE NUESTRA SEÑORA DE LA SOLEDAD, SAN JOSÉ EL ALTILLO.

La cercanía del arquitecto De la Mora con el clero regular y secular le garantizaron múltiples encargos de proyección y ejecución de obra religiosa católica: templos de todo tipo, casas parroquiales, escuelas, conventos y hospitales. La labor estaba estrechamente relacionada con su fe, ya que los honorarios cobrados como artífice intelectual, la gran mayoría de las veces, fueron nulos o apenas suficientes para cubrir los gastos de sus colaboradores. Esto también fue aprovechado con

dolo, para obtener trabajos gratis disfrazados de limosna, caridad y recompensa después de la vida.⁴⁰

IMAGEN 3. FOLLETO PUBLICITARIO SOBRE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID.

• • • • •

40 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Intercambio epistolar para solicitar un Santuario en Venezuela, idéntico al de Madrid, Santuario en Venezuela, exp. 334, doc. 6/14, 1970.

Con la Capilla de la Soledad, inició una de las mancuernas más fructíferas de colaboración para la edificación de templos católicos entre Enrique de la Mora y Félix Candela, al frente de Cubiertas ALA. Si bien la exploración constructiva se centró en variantes y variables de los paraboloides y las bóvedas por arista, el número máximo, cúspide de la exploración formal y estructural, fue de ocho mantos en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid.⁴¹

El resultado del diseño de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid es un espacio liberado de apoyos estructurales intermedios y con el altar centralizado, lo cual permite una concentración mayor de fieles, y la cercanía con el oficiante promueve una participación más activa en los ritos de consagración. Con esta obra, Félix Candela regresó a su tierra como constructor consagrado y con premios internacionales, después de más de veinte años de exilio. Enrique de la Mora fue, a su vez, el segundo mexicano en construir una obra en tierra española, con un edificio que representaba la mexicanidad, un ingrediente importante de identidad nacional transatlántica.⁴²

La Capilla del Pocito, en San Juan de los Lagos,⁴³ posteriormente consagrada a la Natividad de María la Virgen, también tiene la particularidad de su forma



41 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, exp. 278, 1960-1977. El proyecto y su edificación —templo, casa parroquial y escuela pastoral— comenzaron en 1961, a la par que se diseñaba, se aprobaba, se calculaba y se edificaba. Esto explica el proceso lento y las modificaciones. Se completó el templo en 1969. Las fechas extremas se refieren a los documentos que se encuentran en el expediente.

42 El primer arquitecto mexicano en construir en España en el siglo xx, del que historiográficamente se tiene registro, fue Manuel Amábilis, con el Pabellón de México en la Exposición de las Naciones Amigas de Sevilla, en 1929. También éste tiene una fuerte carga simbólica de identidad y culturalidad de lo que se entendía entonces por mexicanidad revolucionaria.

43 El proyecto comprende el conjunto de habitaciones para peregrinos, zona de servicios y la Capilla del Pocito, la cual también se encuentra registrada como ermita. El proyecto del refugio para peregrinos se realizó en colaboración con el arquitecto Alberto Arouesty, mientras que la ermita corrió a cargo del despacho de Enrique de la Mora. El proyecto arquitectónico está datado desde 1959 y comenzó a construirse una vez aprobado, en el mismo año. Se concluyó en 1965, aunque los interiores se encuentran en modificación, de manera independiente al proyecto original. AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Refugio para Peregrinos, Ermita “El Pocito”, exp. 251, 1959-1965.

IMAGEN 4. DETALLE DE LOS ARCOS BOTARELES Y ESTATUAS, CON VISTAS AL POZO,
DEL REFUGIO PARA PEREGRINOS



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

novedosa, una exploración estructural particular y una solución arquitectónica espacial centralizada. Fue planteada como un lugar de peregrinación anexo al santuario principal y equipamiento para el sitio de hospedaje para peregrinos, gestionado por la curia. Una especie de casa de retiro y de ejercicios espirituales, motivo del segundo milagro atribuido a la Virgen de San Juan de los Lagos, donde una leyenda popular, más no los documentos históricos del registro de los milagros, indica que en 1662 un ojo de agua salvaría al poblado de inanición debido a la aridez de la zona.⁴⁴

El origen expreso para el Santuario de Guadalupe en Madrid estuvo formulado para la ciudad de Monterrey, en México; sin embargo, este proyecto no fructificó y, con la idea inicial de seguir transmitiendo el milagro guadalupano por el mundo, aglutinante cultural de los mexicanos, los Misioneros del Espíritu Santo presentaron el proyecto ante Francisco Franco. Los desafíos y peripecias se encuentran registrados en los cientos de cartas que viajaron de un continente a otro, y la obra se concretó a cuatro manos, con dos profesionales mexicanos y dos españoles, bajo el control del clero y dos comisiones encargadas de obtener fondos. La complejidad de hacer concordar dos estructuras de poder, a la distancia, fue la causante de no pocos conflictos internos y el atraso de las obras por varios años. El proyecto se realizaba en el despacho de Enrique de la Mora, los cálculos en el de Félix Candela; se aprobaban en la comisión mexicana y viajaban a España. Los revisaba la comisión española, los verificaba el ingeniero José Antonio Torroja, y, si pasaba estos filtros y no volvía al despacho de De la Mora, el arquitecto José Ramón Azpiazu Ordóñez⁴⁵ se encargaba de ejecutar la obra, siempre y cuando el principal benefactor y presidente de la comisión española,



44 El primer milagro es la sanación de una niña accidentada de muerte en una rutina circense; se encuentra en una narración del jesuita Francisco de Florencia, *Origen de los dos célebres Santuarios de la Nueva Galicia Obispado de Guadalajara en la América Septentrional*, 1694, en Omar López Padilla, *Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos. 1732-1797*, tesis de maestría en Historia (México: El Colegio de San Luis, 2015), 16. Daniel Díaz Arias, *Comercio, fe, peligro y placer: la feria de San Juan de los Lagos, 1823-1857*, tesis de maestría en Historia (México: El Colegio de San Luis, 2012), 130.

45 Cuñado del arquitecto Miguel Fisac Serna, quien ya estaba construyendo las obras de los Misioneros del Espíritu Santo en Calahorra, España. AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 278, DOCC5F7, 1960-1977.

don Victoriano Olazábal, comerciante harinero que había hecho su fortuna en México, no cambiara y decidiera por su cuenta las modificaciones al proyecto o creara fricciones entre los diversos actores. A esto se aunaba el rechazo de la estructura del poder político, representada por el alcalde de Madrid, José María de la Blanca Finat y Escrivá de Romaní, conocido como el Conde de Mayalde, se oponía al proyecto desde un inicio por considerarlo escandaloso y demasiado moderno. El alcalde fue acallado a regañadientes, con el apoyo del Generalísimo, quien vio la oportunidad diplomática de poder estrechar lazos con México, que estaba en conflicto por el exilio español.

En este caso, la petición que surge desde la estructura de poder religioso fue determinada, en un principio, por el poder político; al final, fue definida por el poder económico. La congregación y el padre que estuvieron al frente del proyecto tuvieron un papel secundario, ante la presencia impositiva de quien otorgó los mayores recursos para su edificación. Si bien el papel del arquitecto Enrique de la Mora, como diseñador principal, fue respetado, no siempre fue considerado y algunas decisiones se tomaron sin su aprobación. Con ello, queda manifiesto la complejidad del proceso de elaboración de requerimientos que conllevan un anteproyecto de tal envergadura.

El caso de San Juan de los Lagos, en cambio, fue y sigue siendo una simbiosis de poder político y religioso para generar derrama económica en la zona que vive, principalmente, del turismo religioso. La creación y promoción de los sitios de peregrinación provocan que se constituyan sinergias culturales que rotan alrededor de los sitios de culto. Es por ello que no existió un conflicto en la elaboración del proyecto ni en su edificación, pues los papeles y límites de los actores quedaron bien definidos: el poder político otorgó permisos y terrenos para la edificación, además de que regulaba la apropiación de la calle y solamente controlaba el comportamiento social en torno a las festividades. El poder religioso se encargó de expresar sus requerimientos de la creación de un ordenador urbano, con fuerte carga emotiva, que sirviera de remanso de paz y comunicara con fuerza el mensaje milagroso. El proyecto fue cabildeado directamente por el arzobispo de Guadalajara, el cardenal José Garibi Rivera, quien el 27 de febrero de 1959 dio el banderazo de salida para el inicio de las obras.⁴⁶ El arquitecto presentó un proyecto moderno, audaz, pero

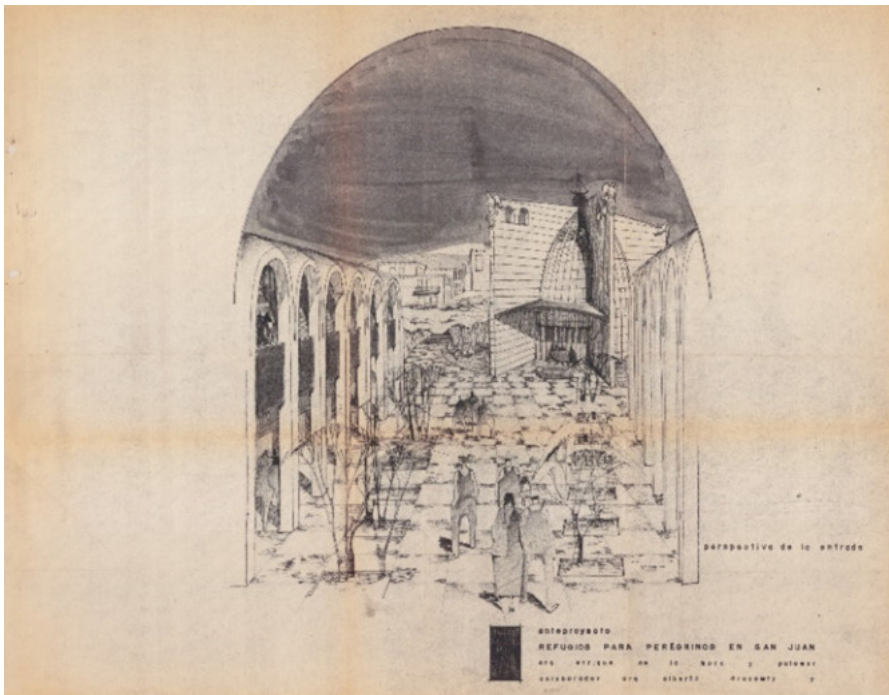


46 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 251, DOCC3F35, 1959-1965.

integrado a su sitio, el cual fue aprobado y ejecutado con pocas modificaciones, salvo aquellas que dictaba la lentitud de la obtención de fondos.

El contraste de la mediación entre ambos territorios, finalmente, se vio traducido en la velocidad de ejecución. El pliego petitorio en ambos templos católicos, receptáculos masivos de personas, se resume en que debían poseer una jerarquía dentro del tejido urbano, además de representar la modernidad y renovación espiritual de la Iglesia por medio del arte sacro. La materialidad, los sistemas constructivos, la habilidad estructural y la tecnología del sitio debían quedar plasmados desde su percepción exterior, aun antes de acceder a los recintos.

IMAGEN 5. PERSPECTIVA DE LA PLAZA DEL REFUGIO PARA PEREGRINOS



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

No es secundario destacar que ambas vírgenes mexicanas debían estar claramente configuradas en el significado, en el significante y en la significación de los

santuarios. Así, el significado permanece idéntico al tratarse de metas de peregrinación de culto mariano de las principales vírgenes mexicanas. El significante, en ambos casos, se trataría de destacar con la presencia urbana jerárquica, moderna y contrastante, guía y faro espiritual de renovación y salvación. La significación, ligada a la representación visual del arte sacro: la luz, los materiales y la composición enfatizada por la solución estructural y arquitectónica novedosa y atrevida.

La diferencia entre ellas radica principalmente en su territorialidad. Por un lado, Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid es un santuario exportado, como una forma de colonización a la inversa. Por otro lado, la Ermita del Pocito funciona y funcionará siempre como un satélite supletorio, recordatorio de uno de los muchos milagros enclavados en el imaginario colectivo en un pueblo lejano. Esta dependencia obligaría a retomar similitudes de reconocimiento simbólico, pero con el desafío de destacar sin opacar.

La obtención de fondos para la construcción de ambos templos también fue lenta y compleja. En el caso de Madrid, la creación de las comisiones paralelas llevó a organizar eventos, ya que, desde México, estaba prohibido destinar dinero de limosnas para la construcción de templos fuera del país.⁴⁷ Se optó por someterse a la voluntad de beneficiarios directos, quienes, desde México, contribuyeron principalmente con donativos en especie.⁴⁸ En España, la figura de Olazábal fue determinante.

En el caso de San Juan de los Lagos estuvo definido por los tiempos de recolección de los donativos y las limosnas. Al tener la afluencia constante de millones de peregrinos al año, los tiempos no fueron tan largos. No existen registros documentales de conflictos, y esto se verifica en el hecho de que el refugio de peregrinos y la ermita se reconocen desde el proyecto pensado para albergar peregrinos de



47 Pocos años antes, los Legionarios de Cristo habían levantado un santuario a la Virgen de Guadalupe en Roma, con las limosnas del clero regular, lo cual provocó una crisis diplomática. "Historia", *Legionarios de Cristo y Regnum Christi*, 2015, en línea.

48 Hubo donadores para la madera de los encofrados y acabados finales, para los materiales pétreos y los vitrales, así como benefactores de tubería, cables y demás materiales para instalaciones eléctricas y sanitarias; también, se organizaron ferias, exposiciones y espectáculos. AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 278, DOCC5F7, 1960-1977.

bajos recursos. Aquí, las estructuras de poder trabajaron en armonía; es decir, la municipalidad reconoció el potencial del flujo de peregrinos como la fuente principal de ingresos y de recursos de los habitantes locales. Cualquier objeto, monumento o templo que refuerce esta actividad es bienvenido, pues promueve el tránsito, el deambular por las calles y la búsqueda de destinos y los puntos de interés intercalados de servicios comerciales.

SEGUNDO Y TERCER MOMENTOS: PROYECCIÓN Y EJECUCIÓN

El segundo momento de diseño fluyó de manera distinta en ambos templos, como ya se mencionó anteriormente. La etapa del proyecto arquitectónico y ejecutivo de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid estuvo en tensión perenne, sujeta a las peticiones, incompatibilidades y caprichos de las tres estructuras de poder, lo cual se verificó en múltiples modificaciones sobre la marcha. Este estado fue lejano a lo ideal y, al verificarse de manera paralela las tres etapas de petición, diseño y construcción, los errores y equívocos, golpes de timón y correcciones fueron una constante. Tiempo, costos y desgastes emocionales y de relaciones personales fueron las consecuencias de estas interacciones conflictivas, en las cuales el arquitecto no sólo fue mediador, sino réferi, juez y parte, y no recibió honorarios que no fueran para cubrir los gastos de sus colaboradores y dibujantes.

En España, se tenía miedo de que el tipo de estructura de la cubierta fuera demasiado atrevida. La forma, el sistema y las soluciones no cumplían con los reglamentos de construcción e imagen urbana locales. Tan es así que, el sembrar una edificación diseñada desde una latitud distinta y con un clima diferente, tropical templado y con poca variación, denostó una clara negación al sitio, cuyas consecuencias quedaron demostradas durante la cuarta etapa, la vida útil del edificio, como un gran error de diseño, pero no tanto en la estructura ni la forma, sino en la habitabilidad. El proyecto incluía distintas áreas para acceso público controlado; además del templo, se preveía una biblioteca, un salón de usos múltiples y una vivienda para estudiantes. Luego de las aulas, la casa parroquial y los anexos fueron edificados bajo un anteproyecto inicial de Enrique de la Mora, pero no siguieron las indicaciones del proyecto final, pues cuando llegaron a España los planos ya se había avanzado mucho en la obra. Esto causó un problema entre los arquitectos De la Mora y Azpiazu, pero se solucionó en uno de los viajes que

hiciera el primero a España para resolver los muros de contención del templo, completamente de su autoría.⁴⁹

El primer anteproyecto del templo para Nuestra Señora de Guadalupe consistía en cuatro columnas, muy esbeltas, que sostenían ocho mantos parabólicos que representaban los pliegues del manto de la Virgen de Guadalupe. Los muros recubiertos de vitrales estilizados narrarían el milagro en el Cerro del Tepeyac y la conversión masiva al catolicismo. Esta piel sería la envolvente de una planta circular, donde el altar, el albón, el coro y el Santísimo estarían elevados sobre una plataforma, ubicada al centro y en eje con una aguja que lo bañaría de luz cenital proveniente de los vitrales en las costuras de los mantos.

La comisión española puso en duda que la estructura sostendría la cubierta, además de alegar que la forma arquitectónica parecía la lona de un circo. Para poder ser aprobada la cubierta por los reglamentos españoles, los cálculos de Candela se mandaron a verificar con Torroja. Este último propuso una solución con una serie de contrafuertes y un anillo de compresión. El diseño final fue elaborado en España, con presencia de los arquitectos y el ingeniero; Candela no asistió por motivos políticos. La solución de contrafuertes triangulares, un muro plegado a lo largo del perímetro, fue la adaptación más drástica que obligó a cambiar el sistema de vitrales. La intención de representación figurativa y narrativa de la leyenda fue sustituida por una serie de piezas de cristal colocadas sobre moldes colados en los muros. El resultado es muy agradable estéticamente, pero esta percepción sólo se tiene al interior; por fuera, no se descifran ni se aprecian tales detalles.

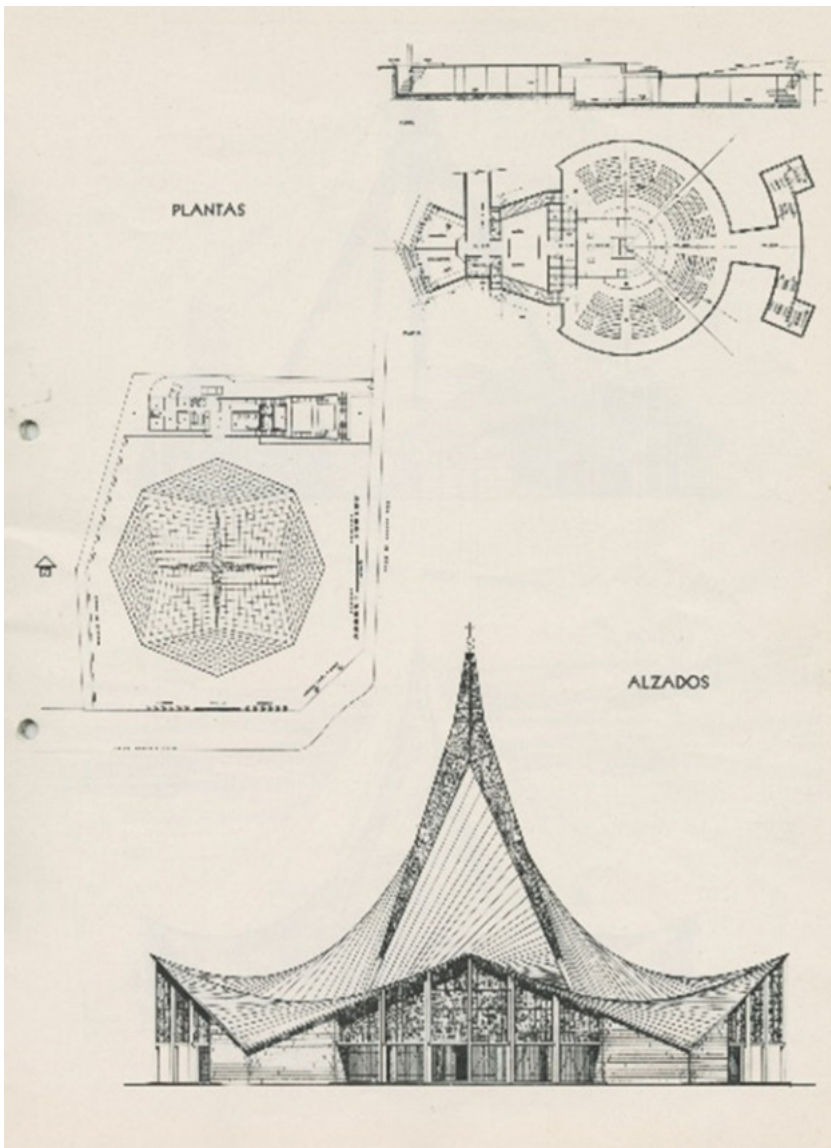
El templo se encuentra desligado de la calle, y la escalinata que arranca desde el nivel de la banqueta es el lugar de transición. Esta especie de basamento se trata de dos estructuras sobrepuestas. En el nivel del sótano se ubican la cripta y todos los servicios de la iglesia, como el camarín principal; en la cripta, se oficia la misa todos los días, y tiene una comunicación subterránea directa con la casa parroquial, cuyo lenguaje completamente distinto se mimetiza con los bloques de departamentos que la circundan. Gran parte de las actividades sociales, como la escuela pastoral, se realizan en el subsuelo.⁵⁰



49 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 278, DOCC5F7, 1960-1977.

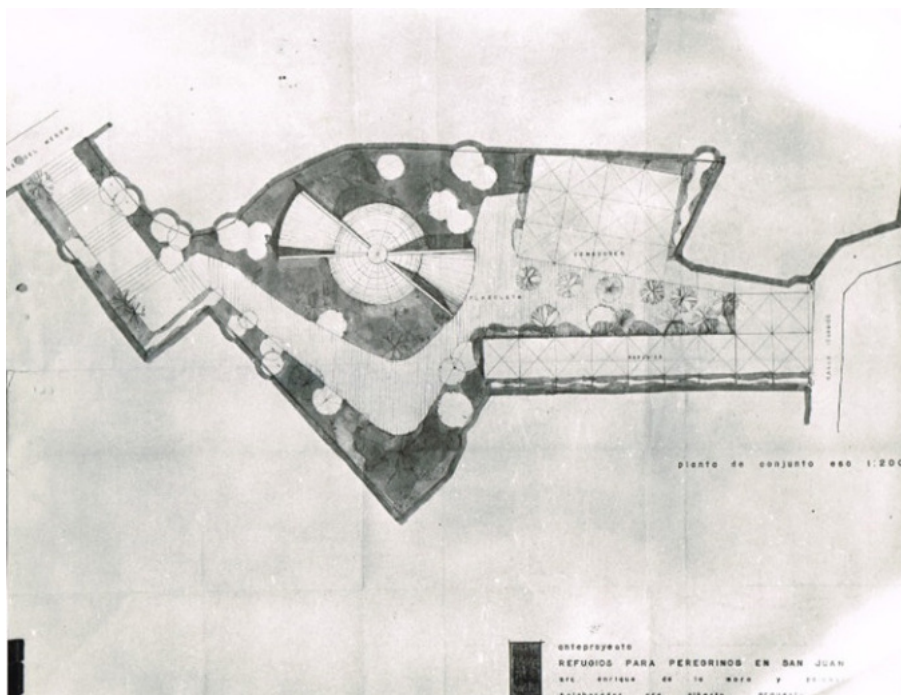
50 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 278, PLC3F1, PLB2F5, FOTC9 y FOTC10, 1960-1977.

IMAGEN 6. PLANTA Y ALZADO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID.

IMAGEN 7. PLANTA ARQUITECTÓNICA DEL REFUGIO PARA PEREGRINOS



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

Por su parte, la Ermita del Pocito no sufrió grandes cambios desde su diseño inicial, el cual prácticamente fue aceptado. El diseño del arte sacro fue solucionado con estatuaria monumental de cantera, figurativa de cuatro arcángeles: Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel, y en el centro de la cúpula, la Virgen de San Juan.⁵¹ El

• • • • •

51 El constructor del refugio para peregrinos y el templo fue el ingeniero Pérez Sandi, quien además era el dueño de la cantera que proveía la materia prima para los sillares y las estatuas. El escultor fue Benito Castañeda, y cada estatua tiene una altura de 2.5 m. El abad de San Juan de los Lagos, el padre Cervantes, fue quien estuvo al frente para que la obra llegara a buen término. AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 251, DOCC3F35, 1959-1965.

interior es austero y el altar es iluminado por una serie de oquedades que sostienen la última tapa de la cúpula, una parábola de rotación, que conforma la forma ovoidal. La ejecución de la obra, la tercera etapa, solamente llevó el contratiempo de la recolección de fondos y el trabajo manual, artesanal, del proceso.

A diferencia del templo en Madrid, el espacio que envuelve a la ermita es protagonista, ejemplo de espacio público civil, donde la reunión y flujo de peregrinos, en un terreno irregular que comunica dos calles, invitan al descanso, la meditación y la calma bajo la sombra del conjunto de arcadas, que son un remanso de paz. Se complementa con servicios y habitaciones comunes del refugio para los peregrinos de menores recursos. El elemento jerárquico y ordenador, la ermita en sí, cuya solución formal también es una planta circular centralizada, fue la resultante de una exploración estructural y de las envolventes de décadas atrás. Este resultado de parábola de rotación sobre un eje centralizado fue estudiado insistentemente por Enrique de la Mora, con cascarones de concreto armado. Finalmente, a pesar de los cálculos y la geometría, se pudo comprobar que su construcción con concreto no era posible. El material que permitió la estabilidad estructural de la envolvente fue la cantera labrada en sillares, y, para su inmovilidad, fue reforzada por cuatro muros a modo de arcos botareles, en cuyos pináculos se colocaron cuatro arcángeles monumentales. El contenedor arquitectónico inusual fue apodado por los habitantes como “el cohete espacial”.⁵²

Es destacable, además, un detalle en la etapa de diseño que lo hermana directamente con Madrid: el homólogo pensado para Monterrey fue una parábola de traslación, tipo ovoide, coronado por una estatua de la Virgen de Guadalupe. La liga entre ambas soluciones demuestra la similitud obtenida para dos partidos arquitectónicos casi idénticos, trabajados al mismo tiempo y por las mismas personas.⁵³

En la tercera etapa de la ejecución de la Ermita del Pocito, se siguieron los lineamientos marcados desde el despacho y las adecuaciones realmente fueron menores; éstas tuvieron que ver más con problemas que se encontraron en el sitio y que fueron resueltos en el lugar, sin recurrir al gabinete. La construcción destaca



52 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 251, PLB2F7, FOTC6F15, 1959-1965.

53 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, Parroquia de Guadalupe en Monterrey, exp. 250, DOCC3F34, 1958.

porque, para poder obtener la forma ovoide, se utilizó un material milenario y una técnica tradicional que, a pesar de su solución moderna, lo hermana con el santuario principal.⁵⁴ La mano de obra local responde al sitio y su ejecución colectiva también fue un acto de fe, siguiendo la tradición de las antiguas catedrales medievales europeas.

IMAGEN 8. DETALLE DE LOS ARCOS DEL PORTAL DEL REFUGIO PARA PEREGRINOS



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

El diseño de las áreas que delimitan los objetos arquitectónicos fue completamente distinto. Esto, en razón de su ubicación urbana.

En el caso de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, se localiza en una esquina casi al frente de un jardín que no funciona como atrio para la iglesia, sino que corresponde a la dotación de un equipamiento para la recreación y un pulmón para las nuevas zonas habitacionales. El volumen del templo y las cubiertas no tienen relación con este espacio público civil, el cual, a su vez, está vestibulado con

• • • • •

54 López Padilla, *Entre la devoción*, 106-114.

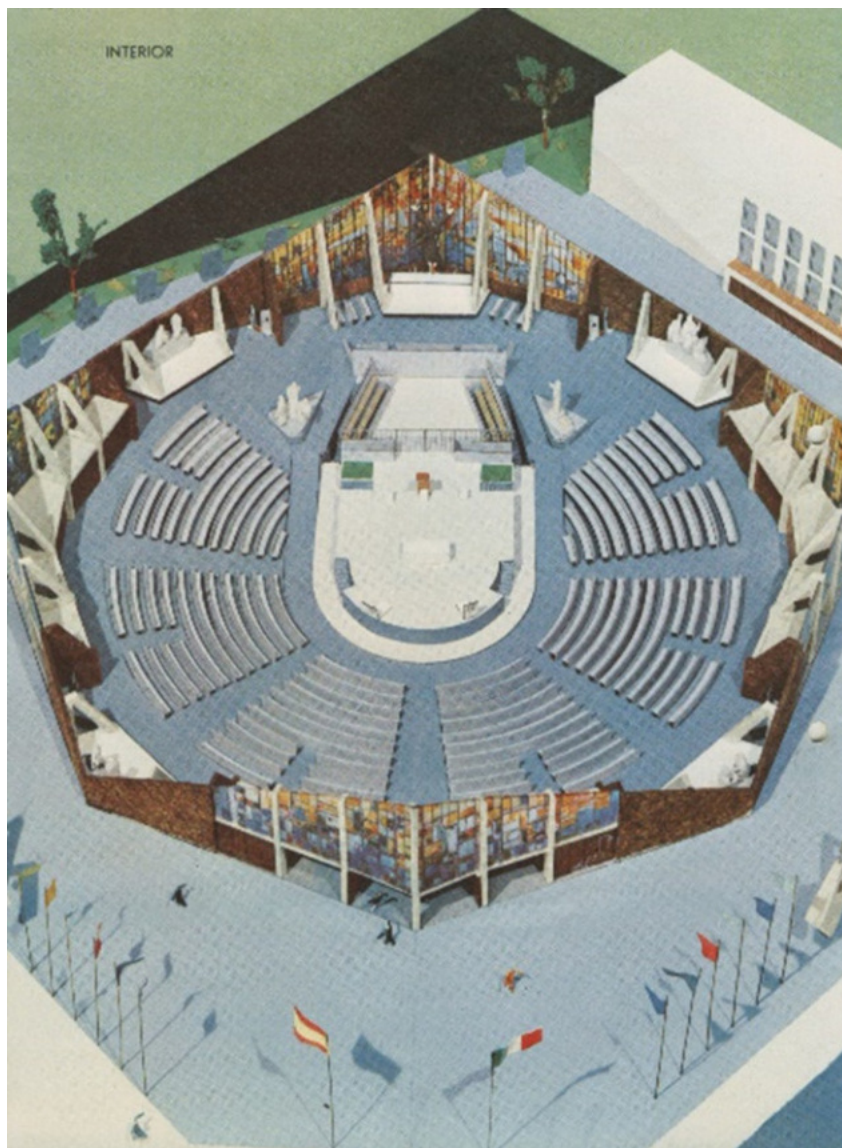
IMAGEN 9. PRIMERA PROPUESTA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MONTERREY



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MONTERREY.

respecto al andador peatonal. La cualidad de jerarquizarse es encontrarse remetido con respecto al alineamiento y levantado sobre la plataforma de la escalinata que la separa de manera física, mas no de forma visual. Una vez que se accede al terreno y por la frontera posterior, de libre acceso para el estacionamiento que es la techumbre de los servicios parroquiales, hay un pequeño jardín cuyo uso se delimita solamente a las fiestas patronales. Es contrastante que, a pesar de ser un espacio residual del terreno, sea uno de los más afortunados para poder percibir el objeto arquitectónico desde fuera y dialogar con su entorno inmediato. Ocasionalmente, sirve como lugar de convivencia que presta servicio, sobre todo, a los habitantes de la colonia y a los ciudadanos de origen mexicano que hacen de éste un punto de reunión, como una forma de reconocimiento de sí mismos y de la patria lejana. La apropiación de este territorio no pertenece a la esfera de lo

IMAGEN 10. FOLLETO PUBLICITARIO SOBRE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID.

público, pero tampoco es un medio de tránsito libre; se trata de una zona privada, delimitada, con fronteras claras, que en ciertos periodos permite el acceso general. Su posición, ubicación y localización no la hacen apéndice del jardín, sino una extensión de la calle.⁵⁵

Por otro lado, el entorno del Refugio para Peregrinos que complementa al templo del Pocito se compone de tres volúmenes distintos, a nivel del suelo y que conviven provocando el flujo, ligados a la plaza principal, la cual, a su vez, es una liga entre dos calles. La idea del espacio público civil y controlado se diluye con la calle, como si fuera una pausa de silencio. Como particularidad, funge como ordenador urbano del territorio que permite la fluidez entre las calles que están a distintos niveles. Funciona como una bisagra espacial donde las fronteras de lo privado y lo público se diluyen al abrirse las puertas que resguardan el recinto por la noche. La dimensión de la plaza también sufre distintas percepciones: si se utiliza como medio de comunicación para acceder de una vía a otra, su flujo es veloz; si se utiliza como remanso de paz y sombra debajo de sus arcos, el tiempo se detiene. La particularidad de estar semiescondido, al recorrer la calle, lo hacen también un objeto de misterio y descubrimiento. Sorprende, entonces, entre el bullicio de la gente, la forma insólita del templo y la tranquilidad de la plazoleta. Las arcadas del refugio no se visualizan desde la calle, pero, al entrar, dos de las aristas de la entrada principal al templo reciben como brazos abiertos y guían la mirada y el recorrido al corazón del terreno. Este territorio de transición, la escalinata, la plazoleta y la unión entre las dos calles, es un espacio privado, pero fue pensado con una función de espacio público en el cual no sólo se transita, sino que, cuando se descubre, también se permanece.⁵⁶

CUARTO MOMENTO: APROPIACIÓN

Habitar es domesticar el espacio, reducir la escala y el tiempo para hacerlos comprensibles. Juhanni Pallasmaa lo reduce a más que una frase poética.⁵⁷ Encierra en pocas palabras lo único que realmente da sentido, que otorga significado,



55 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 278, PLC3F1, PLB2F5, FOTC9 y FOTC10, 1960-1977.

56 AAM, FA-UNAM, Fondo Enrique de la Mora y Palomar, exp. 251, PLB2F7, FOTC6F15, 1959-1965.

57 Pallasmaa, *Habitar*, 9.

IMAGEN 11. DETALLE DE LOS ARCOS BOTARELES Y ESTATUAS, DESDE LA CALLE, DEL REFUGIO PARA PEREGRINOS

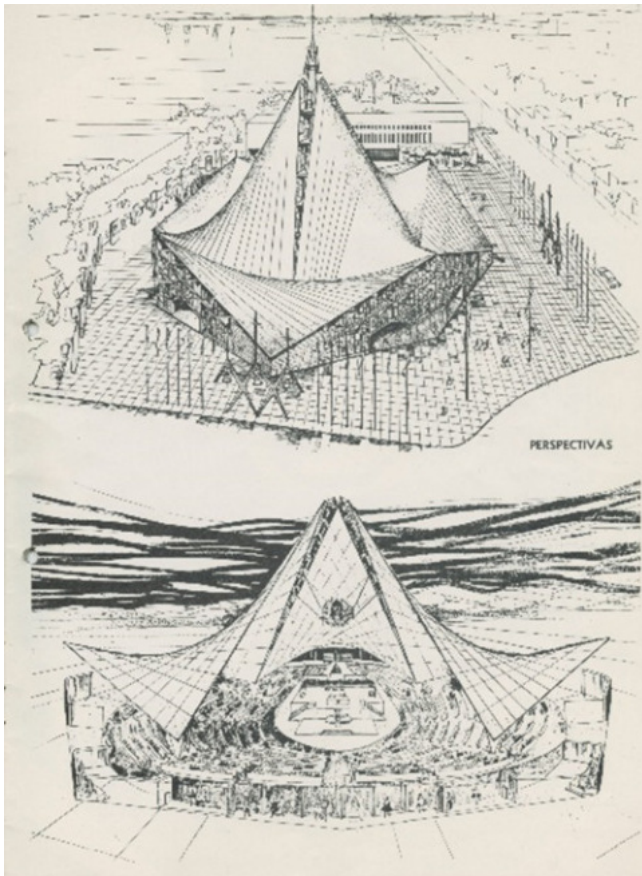


FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

significantes y significaciones a los objetos arquitectónicos: vivirlos. El proceso en Nuestra Señora de Guadalupe fue paulatino y gradual. Es decir, conforme se fue construyendo, se fue utilizando; conforme se fue utilizando, se fue modificando y adaptando. La transformación, por ende, cuando se compara con los documentos, hace evidentes los cambios, no siempre los más adecuados. El factor del poder económico —en este caso, determinante— hizo que las decisiones no siempre fueran las más acertadas, ni las más económicas. Al funcionar como parroquia, el oficio religioso desde un principio tuvo lugar en la cripta subterránea, práctica

que sigue siendo habitual hoy en día. Esto obedece a dos razones, principalmente. La primera, de orden práctico y de apropiación del espacio, tiene que ver con el número en franca disminución de los practicantes de la fe católica en España, así que abrir el templo para pocas personas es poco práctico y haría más evidente el vacío. La otra razón es de solución arquitectónica y tiene que ver con el confort sensorial: la cubierta extremadamente ligera y delgada provoca que la sensación térmica, en invierno y verano, sea extrema.

IMAGEN 12. PERSPECTIVA Y CORTE INTERIOR DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID.

Si bien se controla con medios mecánicos de ventilación y calefacción, el uso del templo principal —salvo en fiestas ocasionales o eventos particulares— es un desperdicio de recursos. De manera natural, a pesar de poseer cualidades estéticas de percepción espacial extraordinarias, es un lugar inhóspito muchos meses del año. El lenguaje conferido al santuario es tan fuerte y poderoso que su transformación interna no es posible, pues en su diseño —es decir, en su significación— fue conferido el lenguaje simbólico de lo eterno y sublime que se transmite a través del arte sacro. Las modificaciones que ha sufrido el templo están estrechamente relacionadas con cuestiones de mantenimiento y no de funcionalidad. No está de más mencionar, finalmente, que las adaptaciones del uso de los ámbitos accesorios y de servicios que conforman al conjunto se han modificado constantemente con el tiempo. La solución de plantas libres dinámicas, liberadas de muros de carga, permite la adaptación de zonas, habitáculos, áreas, aulas y salones de convivencia, según el tiempo y los fieles que acuden a la casa parroquial.

La memoria historiográfica se ha encargado de recordar a los principales artífices, no siempre en el mismo orden y con la misma injerencia en el proyecto. El sitio oficial ofrece, además, algunos documentos digitalizados para su consulta y cuenta con un archivo fotográfico que registra la vida parroquial y su adaptación a los tiempos, como centro social y religioso, de una colectividad.⁵⁸ Su logotipo sigue siendo el mismo que dibujara Zita Cannesi, autora artística de los vitrales sesenta años atrás, aunque la memoria en torno a ella esté olvidada. El templo conserva su cualidad de ser un sitio de peregrinación, con fines arquitectónicos, más que religiosos, mientras que el resto del conjunto fluye de manera apacible según los ritmos de los habitantes locales.

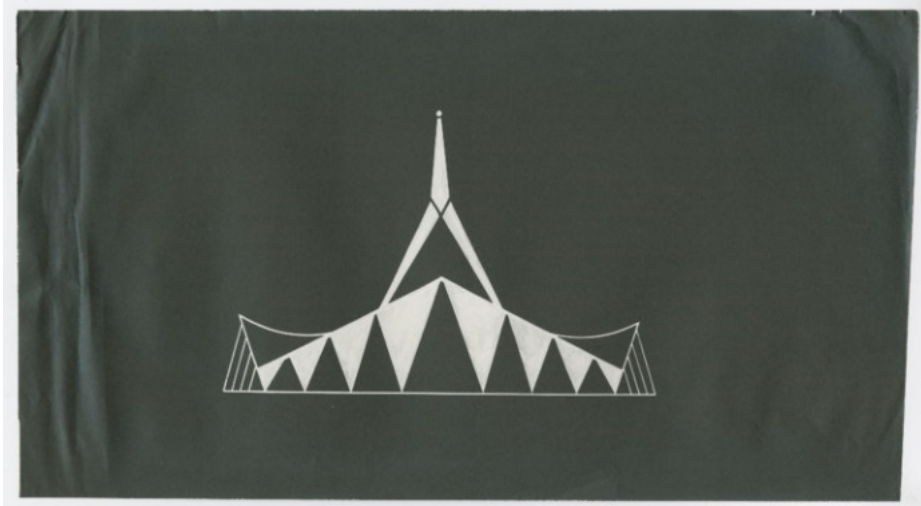
La plaza, la ermita y los portales de los peregrinos en San Juan de los Lagos estuvieron mucho tiempo en franca decadencia y descuido. Tal vez por la misma condición de ser un espacio residual y de transición, el control se escapa del territorio de la calle. El uso conferido como un falso espacio público se vio desbordado por los millones de visitantes que lo transitan; tampoco su ubicación periférica con respecto a la plaza principal que alberga el Santuario es la ideal. Su localización en un predio que ha crecido desordenadamente, sin ningún control



58 Cuenta con un canal de transmisión de las misas, además de manejar redes sociales. El sitio ofrece noticias y ligas a páginas de interés. *Parroquia Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, en línea.

de imagen urbana, ha hecho que se esconda su presencia jerárquica, lo cual enfatiza el deterioro del sitio.

IMAGEN 13. DISEÑO DEL LOGO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE EN MADRID, POR ZITA CANNESI



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE.

En los últimos años, se ha realizado un rescate paulatino, con una limpieza de la cantera. Pero su recuperación dista de ser ideal, pues la presencia comercial del eje que lo comunica con el templo principal hace que la calle sea un enorme mercado continuo que impide al visitante levantar la vista hacia el cielo. El pozo, punto medular sagrado, contenía en su fondo cientos de monedas, estaba lodoso y contaminado. La determinación del clero secular, el poder religioso, ha sido determinante para la recuperación del lugar, y ha iniciado un proceso de limpieza, mantenimiento y de dignificación de este remanso. El portal ha sido modificado en el acabado de su fachada, aplanado y pintado, con lo cual perdió parte de la fisonomía original otorgada por la desnudez de la cantera. Sin embargo, el color blanco actual restaura una sensación de limpieza y claridad que se había perdido con el tiempo. El interior del templo se encuentra en proceso de modificación con respecto al proyecto original de Enrique de la Mora. La aplicación de mosaicos venecianos está cambiando su fisonomía interna, con imágenes de arte sacro que

reproducen pasajes bíblicos relacionados con la Natividad de la Virgen María y los milagros de la Virgen de San Juan.⁵⁹ Con ello, se restablecerá la adopción de este territorio en transformación, para adaptarse a los requerimientos sociales y convertirse, nuevamente, en un punto atractivo de peregrinación. Con estas acciones, que regresan a la primera etapa del diseño, se pretende refrescar y renovar el significado, el signifiante y las significaciones que se habían desdibujado en las últimas décadas. La responsabilidad adquirida ante un lugar, que implica su cuidado y manutención, también es una declaración de derecho de uso y apropiación, como forma de reafirmar la estructura de poder.⁶⁰

IMAGEN 14. VISTA A LAS TORRES DEL SANTUARIO DESDE EL INTERIOR DE LA ERMITA



FUENTE: AAM, FA-UNAM, FONDO ENRIQUE DE LA MORA Y PALOMAR, REFUGIO PARA PEREGRINOS.

• • • • •

59 “Templo del Pocito de la Virgen”, *San Juan somos todos. De orilla a orilla*, 20 de diciembre de 2020, en línea.

Las obras están a cargo del padre Pascual Avelar Márquez, administrador de los albergues para peregrinos.

60 Capel, *La morfología*, 429-430.

CUARTO MOMENTO ARQUITECTÓNICO

Cuando se comparan dos objetos arquitectónicos emanados desde el mismo despacho, prácticamente al mismo tiempo y con una solicitud muy semejante, partiendo de estructuras de poder análogas que buscaban comunicar símbolos idénticos, se puede demostrar que los procesos de diseño, prefiguración, configuración y edificación no son garantía, en absoluto, de poder predecir la adopción social que tendrán dichas obras. Una cosa son los ideales de arquitectura y sus artífices, cargados de buenas intenciones, y otra muy distinta es pretender regular el comportamiento social en torno a los objetos creados. Lo que los hace funcionar es la gente que los habita. La habitabilidad no sólo está dada y conferida por el vacío contenido del objeto singular, sino por aquello que lo rodea. De esta manera, un objeto arquitectónico enclavado en un territorio urbano adquiere sentido en el momento que existe en ese lugar, y las personas que lo utilizan, perciben, observan, padecen y disfrutan son quienes construyen su valor y memoria. La existencia y presencia físicas no son suficientes para que los objetos sean entendidos y adoptados. La carga simbólica, religiosa, como un acto de fe completamente ciego, ya no lo es todo. La mirada, para entenderlos actualmente, tiene que estar puesta en cómo suceden esas otras actividades a su alrededor. Así, aquello que es argumentado como el *espacio público* debe ser entendido como un territorio de frontera que se desdibuja, se diluye y es completamente flexible en cuanto a las actividades culturales, religiosas, políticas y económicas conferidas a los objetos, por los objetos y debido a ellos. Eso —lo que sucede— poco o nada tiene que ver con las causales primigenias que provocaron su diseño. Por lo tanto, el objeto en sí mismo adquiere valor en cuanto su significado, signifiante y significación son entendidos a partir de las actividades en torno a ellas y no por ellos.

En el templo de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, al estar encajado en una zona habitacional de clase media, la asistencia se observa solamente a causa del valor de identidad nacional que tiene para los mexicanos situados en torno a él, y de manera secundaria por su extrañeza arquitectónica. El término de *peregrinación*, si bien formó parte de la significación, no se cumplió en el cuarto momento. No es un sitio de veneración a la Virgen de Guadalupe, cuya significación se funde con el reconocimiento cultural ligado a la comunidad mexicana que radica en esa ciudad. Si bien, su capacidad contenedora de fieles lo hace el segundo en importancia de la ciudad, y también ha permitido recibir a las grandes jerarquías eclesiásticas, como a Juan Pablo II, en 1982, esta visita no se debió al culto mariano.

San Juan de los Lagos, ciudad mucho más humilde y cuyo crecimiento urbano y arquitectónico ha sido orgánico y desordenado, es más cercano a la gente que hace peregrinación para ser testigo de fe. El templo del Pocito se encuentra oculto a la percepción pública. A pesar de que su forma es mucho más contrastante respecto de la arquitectura del entorno, de la autoconstrucción y la manufactura popular, el templo se encuentra minimizado y prácticamente escondido. Las calles que lo circundan han sido tomadas por sus habitantes, quienes sobre todo ejercen el comercio como forma de vida. La peregrinación principal está dirigida hacia la Catedral que alberga la imagen milagrosa, y, como apéndice de otro de los muchos milagros, el pozo se encuentra a dos calles hacia el sur. El corredor turístico comercial, donde se venden recuerdos, amuletos e imágenes, incluye la experiencia del proceso social colectivo que implica la peregrinación. El agua milagrosa junto con la tierra, a la cual se les confieren propiedades curativas, forman parte de este imaginario. Los servicios comerciales accesorios, comederos, fondas y hoteles, finalmente, interrumpieron la liga visual y jerárquica conferida desde el pozo hacia la Catedral. Razón por la cual se seleccionó el sitio de construcción. El acceso, ahora escondido, lo hace un sitio al que hay que descubrir. Con ello, su intención de origen, su significación de misterio de fe, se confirma ante la sorpresa, oasis silencioso, ante la invasión y el tumulto que recorre calles angostas. Después de las fiestas parroquiales, el poblado vuelve a su calma y sopor.

CONCLUSIONES

Las características que se confieren a un objeto arquitectónico y urbano se plantean, planean y ejecutan con el fin de conformar contenedores para la realización de actos sociales. Con ello, se establecen cuatro momentos de la vida de estos espacios contenedores que, como se propone, componen un ciclo continuo, ya que cada modificación, menor o mayor, implica reiniciar un proceso de diseño y confiere en un impacto que modifica la forma, la función y el mensaje conferido del objeto. Dentro del mensaje se confiere a la iconografía del arte sacro, pero también hay otros valores que permiten su detección y entendimiento en el lugar, posición, escala, jerarquía y ligas visuales a partir de los recorridos conferidos y planeados.

Si bien estas características de los objetos forman parte de las habilidades del diseño y la ejecución, no son garantía de que aquéllos funcionarán para lo que fueron pensados, creados y edificadas. La parte humana, social, ritual y de uso sigue sus lógicas independientes, y se encuentra más ligada al territorio y a los

gestores de éste. Así, lo que estructura socialmente y controla el comportamiento, bajo los poderes que conviven y se disputan los territorios, llegan a una especie de diálogo y equilibrio que permite que funcione o se promueva el recorrido hacia, desde y para los sitios de peregrinación. La devoción y la fe, como actos masivos de redención y favores, son un mecanismo que se acepta con toda una serie de servicios que soportan el movimiento de masas. El éxito, entonces, no corresponde solamente a la información de boca en boca, sino a todas aquellas actividades que complementan a la imagen y la devoción.

En los ejemplos utilizados para explicar estos procesos de diseño, es importante destacar dos aspectos. El primero radica en sostener que los procesos de apropiación de un territorio, si bien surgieron como planteamiento con condicionantes casi idénticas desde el diseño arquitectónico, son completamente aleatorios y no están ligados al objeto en sí por su diseño. La apropiación depende de los factores del reconocimiento de su valor simbólico, místico o sagrado. Con ello, se liga al segundo aspecto: para que la apropiación suceda, debe haber una voluntad que lo promueva directamente. Aquí, entran en acción los poderes que ordenan, comparten y disputan los territorios aledaños a los sitios y que, por supuesto, obtendrán un beneficio.

En el caso de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, a pesar de poseer un soporte histórico de la verificación milagrosa de la imagen, éste sucedió en territorio conquistado y lejano. Por ello, al definir el templo como un espacio de los mexicanos, se marcó una distancia en el reconocimiento de la sacralidad del sitio. Algo distinto podría suceder si se verificase un milagro contemporáneo.

En el caso de San Juan de los Lagos, donde se pone en discusión el registro histórico del milagro que originó el templo, la apropiación de éste depende de su constante difusión y su liga espacial con el territorio, donde las narraciones espaciales y las reliquias se diluyen en la romería del pueblo que está volcado, principalmente, al comercio y al servicio de los peregrinos. Esa frontera del espacio público que se diluye según la cantidad de personas y las épocas del año, más allá de la sacralidad, es donde suceden las disputas de orden y control entre el poder religioso, el poder económico y el poder público; todos tienen interés en su funcionamiento equilibrado, porque se benefician de ello.

Así, para participar en el debate de la apropiación del espacio público de los peregrinos, quienes buscan cumplir una meta, solicitar un favor, ejecutar un acto de fe o dar gracias, se tiene que insistir en la condición espacial de flexibilidad y adaptabilidad, donde la verificación del porqué, cómo y para qué de los

objetos arquitectónicos se confirma —o no— en relación directa con el devenir del tiempo.

ARCHIVO

Archivo de Arquitectos Mexicanos, Facultad de Arquitectura-Universidad Nacional Autónoma de México (AAM, FA-UNAM)
Fondo Enrique de la Mora y Palomar

BIBLIOGRAFÍA

- Arias de la Canal, Fredo. *La Virgen de Mesyco. Seis encuentros con el fenómeno guadalupano*. México: Frente de Afirmación Hispanista, 1993.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Borja, Jordi. “Ciudadanía y derechos en una nueva era”. En *Sobre el derecho a la ciudad. Textos esenciales*, compilación de Fabio Vélez, 81-117. México: Facultad de Arquitectura-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Capel, Horacio. *La morfología de las ciudades*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Chávez de la Mora, Fray Gabriel. “Las nuevas construcciones religiosas y el Concilio Vaticano II: una experiencia personal”. En *Actas del IV Congreso de Arquitectura Religiosa Latinoamérica y el Concilio Vaticano II: Influencias, Aportaciones, Singularidades*. México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2015, disponible en [<https://sites.google.com/site/arquitecturareligiosa2017/06-congresos-anteriores>], consultado: 17 de agosto de 2017.
- Díaz Arias, Daniel. *Comercio, fe, peligro y placer: la feria de San Juan de los Lagos, 1823-1857*, tesis de maestría en Historia. México: El Colegio de San Luis, 2012.
- Eco, Umberto. *La estructura ausente*. México: Debolsillo, 2005.
- Enkerlin P., Luise M. “Texto y contexto del Zodíaco Mariano”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XII, núm. 45 (1991): 63-89, disponible en [<https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/045/LuiseMEnkerlinP.pdf>], consultado: 26 de enero de 2021.
- García Iglesias, Luis. “Las peregrinaciones en la Antigüedad”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, vol. XIV, núms. 13-14 (1986-1987): 301-311, disponible en [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/603/20971_20971.pdf?sequence=1&isAllowed=y], consultado: 14 de enero de 2021.

- Goldberger, Paul. *Por qué importa la arquitectura*. Madrid: Yvorypress, 2009.
- Habermas, Jürgen. “El espacio público”. *Nexos*, 1 de agosto de 1996, disponible en [<https://www.nexos.com.mx/?p=7938>], consultado: 20 de febrero de 2021.
- Koolhaas, Rem. *Acerca de la ciudad. ¿Qué fue del urbanismo? Grandeza, o el problema de la talla. La ciudad genérica. Espacio basura*. Barcelona: Gustavo Gili, 2014.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- López Padilla, Omar. *Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos. 1732-1797*, tesis de maestría en Historia. México: El Colegio de San Luis, 2015.
- Machuca, Jesús Antonio. “Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México”. En *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, coordinación de Raúl Béjar y Héctor Rosales, 135-175. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Maza, Francisco de la. “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”. En *La Virgen de Mesyco. Seis encuentros con el fenómeno guadalupano*, Fredo Arias de la Canal, 151-187. México: Frente de Afirmación Hispanista, 1993.
- Montaner, Josep María y Zaida Muxí. “Las formas del poder”. En *Arquitectura y política. Ensayos para mundos alternativos*, 27-39. Barcelona: Gustavo Gili, 2012.
- Oviedo, Juan Antonio de y Francisco de Florencia. “Prólogo al lector”. En *Zodiaco Mariano*. México: Nueva Imprenta del Real y más Antiguo Colegio, 1755.
- Pallasmaa, Juhani. *Habitar*. Barcelona: Gustavo Gili, 2016.
- Ramírez Kuri, Patricia. “El resurgimiento de los espacios públicos en la Ciudad de México. Diferencias y conflictos por el derecho al lugar”. En *Las disputas por la ciudad. Espacio social y espacio público en contextos urbanos de Latinoamérica y Europa*, coordinación de Patricia Ramírez Kuri, 287-314. México: Programa de Maestría y Doctorado en Urbanismo-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Instituto de Geografía-Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Bauhaus de Alemania/Miguel Ángel Porrúa, 2013.
- Roth, Leland M. *Entender la arquitectura, sus elementos, historia y significado*. Barcelona: Gustavo Gili, 2005.
- Vergara Figueroa, Abilio (coord.). *Imaginarios: horizontes plurales*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

FUENTES ELECTRÓNICAS

“Constitución *Sacrosanctum Concilium*: Sobre la Sagrada Liturgia”. *Documentos del Concilio Vaticano II*, disponible en [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm], consultado: 3 de marzo de 2017.

“Historia”. *Legionarios de Cristo y Regnum Christi*, 2015, disponible en [<http://www.regnumchristi.org/sites/dg/historia/>], consultado: 26 de enero 2021.

“Historia y fundadores”. *Misioneros del Espíritu Santo. Provincia de México*, 2020, disponible en [<https://mspsprovinciamexico.org/historia-y-fundadores/>], consultado: 21 de enero de 2021.

Parroquia Nuestra Señora de Guadalupe, Madrid, disponible en [<https://parroquiadegualupe.com/>], consultado: 8 de enero de 2021.

“Templo del Pocito de la Virgen”. *San Juan somos todos. De orilla a orilla*, 20 de diciembre de 2020, disponible en [<https://www.facebook.com/AlcaldiaSJJL/videos/1013349875822592>], consultado: 15 de febrero de 2021.

ELISA MARÍA TERESA DRAGO QUAGLIA: es doctora en Arquitectura, investigadora de Tiempo Completo Definitiva en el Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (CIAUP), Archivo de Arquitectos Mexicanos, Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México. Área de investigación: Historia de la Arquitectura y el Urbanismo del Movimiento Moderno. Gestión, Promoción y Difusión del Patrimonio Documental del Archivo de Arquitectos Mexicanos. Publicaciones recientes: coordinadora de *Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos* (México: Facultad de Arquitectura-UNAM, 2019); “Capilla Universitaria Anáhuac. Legionarios de Cristo”, *Religiones Latinoamericanas*, núm. 5 (2020); “La estela de Félix Candela en Madrid”, en *Cascarones de concreto armado en México y el mundo*, coordinación de Juan Ignacio del Cueto Ruiz-Funes (México: Facultad de Arquitectura-UNAM, 2021); “Beautifully shaped forms: The shells of Enrique de la Mora and Félix Candela”, en *Candela Isler Müther. Positions on shell Construction*, edición de Matthias Beckh *et al.* (Basel: Schülteichel Fakultät Gestaltung, Müther-Archiv. Birkhauser Verlag, 2021).

D.R. © Elisa María Teresa Drago Quaglia, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Between the religious and the secular. Images of the Catholic clergy, according to the vision of a liberal artist

LUCIANO RAMÍREZ HURTADO

ORCID.ORG/0000-0002-2302-2574

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

luciano.ramirez@edu.uaa.mx

Abstract: *The article analyzes an intense controversy in which prominent members of a conservative sector of the Aguascalientes society took part, who manifested themselves through the local press, regarding the fact that in the second courtyard of the Government Palace the Chilean artist Osvaldo Barra Cunningham made, in 1961, the mural painting Aguascalientes en la historia. Some subjects in which the historical evolution of the Catholic Church is represented caused sting in certain sectors of the population, who felt aggrieved for interpreting, that the faith, beliefs and religious sensibilities of Catholics were freely offended. Images of religion captured on the walls of a civic monument, in an atmosphere prior to the Second Vatican Council, is the object of study in this paper.*

KEYWORDS: CATHOLIC RELIGION; MEXICAN MURALISM; AGUASCALIENTES; CRITICISM; PRESS

RECEPTION: 22/01/2021

ACCEPTANCE: 27/08/2021

Entre lo religioso y lo secular. Imágenes del clero católico, según la visión de un artista liberal

LUCIANO RAMÍREZ HURTADO

ORCID.ORG/0000-0002-2302-2574

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES
CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
luciano.ramirez@edu.uaa.mx

Resumen: El artículo analiza una intensa controversia en la que tomaron parte miembros prominentes de un sector conservador de la sociedad aguascalentense, quienes se manifestaron a través de la prensa local a propósito de la pintura mural *Aguascalientes en la historia* que el artista chileno Osvaldo Barra Cunningham realizó, en 1961, en el segundo patio del Palacio de Gobierno. Algunos temas en los que se representa el devenir histórico de la Iglesia católica causaron escozor en ciertos sectores de la población, quienes se sintieron agraviados, porque se ofendía gratuitamente la fe, creencias y sensibilidad religiosa de los católicos. Imágenes de lo religioso plasmadas en los muros de un monumento cívico, en una atmósfera previa al Concilio Vaticano II, son el objeto de estudio en este artículo.

PALABRAS CLAVE: RELIGIÓN CATÓLICA; MURALISMO MEXICANO; AGUASCALIENTES; CRÍTICA; PRENSA

RECEPCIÓN: 22/01/2021

ACEPTACIÓN: 27/08/2021

INTRODUCCIÓN

La encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por el papa León XIII en mayo de 1891, constituye la base de la doctrina social católica, la cual permitió la transición de los laicos de una postura apolítica a una más crítica y participativa. Con ella, inició la organización de congresos católicos y la difusión de su ideología a través de publicaciones, así como la conformación de asociaciones y movimientos con matices novedosos.¹

El catolicismo mexicano, en la primera mitad del siglo xx, estuvo fuertemente influenciado por la Doctrina Social Cristiana. Es así que el papa Pío XI impulsó la creación de la Acción Católica, fundada en México en 1929. Fue definida en los siguientes términos: “colaboración y participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia atentos a la llamada de la jerarquía para ponerse a su disposición”.² Este movimiento revalorizó al laicado, aunque en la práctica disminuyó las facultades de las asociaciones, al hacerlas depender de dicho organismo. La forma en que son definidos los laicos les limita a ser “el brazo largo de la jerarquía”; son, entonces, un colaborador al servicio de las causas eclesiales. En México, el laicado fue el eficiente brazo ejecutor de la unificación y restructuración de la Iglesia después de la Guerra Cristera. Zermeño y Aguilar plantean que, en nuestro país, la Acción Católica fue parte fundamental de una política del Vaticano que buscaba la conciliación con el Estado y una presencia activa en la sociedad. La combinación de dichos elementos daba por resultado una “acción indirecta” de la Iglesia sobre la sociedad.³

Con los arreglos de 1929-1930 con el Estado mexicano, para dar fin a la Guerra Cristera, la Iglesia se comprometió a no extender sus actividades más allá del campo de la religión y del trabajo social católico; a no inmiscuirse en las políticas partidarias, y a no intervenir en asuntos de la autoridad civil.⁴ Entre 1929 y 1950,



1 Manuel Ceballos, *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía* (México: Academia de Investigación Humanística, 2000), 85-86.

2 Raúl Berzosa, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo* (Bilbao: Desclée de Brower, 2000), 31.

3 Guillermo Zermeño y Rubén Aguilar, *Hacia una interpretación del sinarquismo actual* (México: Universidad Iberoamericana, 1988), 27.

4 Martelena Negrete, “La Iglesia y el Estado en México, 1930-1940”, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, compilación de María Alicia Puente Lutteroth (México: Jus/Comisión para el Estudio de la Historia

a lo largo de todo el país, la institución se replegó, reconstruyó y fortaleció, y se dedicó a realizar actividades religiosas y educativas (en abril de 1955 se creó, por ejemplo, la Asociación Nacional Contra la Pornografía y el Vicio);⁵ no intervino, por lo tanto, en el terreno político.

A finales de 1960, ese *modus vivendi* se mantenía, pues un alto jerarca de la Iglesia mexicana, el cardenal de Guadalajara, José Garibi Rivera, afirmaba, a propósito de una visita que le hizo el presidente Adolfo López Mateos, que las diferencias entre las autoridades eclesiásticas y civiles eran cosa del pasado y que ahora las relaciones eran de franca cordialidad; argumentó el Arzobispo que, desde la época de Lázaro Cárdenas, se encontraban “solucionando los problemas”: “hay muy buena voluntad de ambas partes, unidas trabajando por el bien de México”, añadía.⁶ Cabe recordar que Garibi Rivera era promotor de la llamada *corriente integralista* dentro de la Iglesia, al igual que Salvador Quezada Limón, a la sazón obispo de la diócesis de Aguascalientes⁷ y quien fue su discípulo directo, pues se formó en la arquidiócesis de Guadalajara. Mariana Molina, siguiendo a Émile Poulat, describe al integralismo intransigente como



de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1993), 169-176; Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec* (Michoacán: El Colegio de Michoacán/Red Nacional de Investigación Urbana, 1994), 83.

5 Yolanda Padilla Rangel, *Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1950* (Michoacán: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001), 418.

6 Salvador del Río Ortiz, “Las diferencias entre la Iglesia y el Estado, han sido superadas. La violencia nada resuelve; la unión todo”, *El Heraldo de Aguascalientes*, primera sección, año VII, tomo 2, núm. 2222 (7 de diciembre de 1960): 1.

7 Yolanda Padilla Rangel, *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y sociedad en Aguascalientes. Un conflicto de los años 70s* (México: Instituto Cultural de Aguascalientes, 1991), 61-65 y 68-70. La autora da cuenta del lugar de nacimiento de Salvador Quezada Limón, la edad a la que entró al seminario de Guadalajara, sus estudios sacerdotales, la ordenación y puestos que ocupó dentro de la Iglesia, y su cercanía con Garibi Rivera, quien fue el ministro que lo ordenó como sacerdote y obispo. Como obispo de la diócesis de Aguascalientes, de 1951 a 1983, se caracterizó por su trato duro, de recia disciplina, autoritario con los sacerdotes; en cambio, con los laicos católicos, en la década de 1960, fue amable, generoso, cordial, pero preferentemente con los pudientes, pues deseaba que le heredaran bienes y dinero, o bien, hacer negocios con ellos.

[...] una apuesta por adecuarse a las condiciones de la modernidad sin renunciar a la integralidad católica. En otras palabras, la institución eclesiástica pugna por formar personas (y no individuos) que coloquen sus creencias religiosas y los principios que de ellas derivan por encima de otras consideraciones. Esto significa que los católicos han de ver en la religión una guía para sus acciones tanto en la esfera privada como en la pública.⁸

Fue así que tanto Garibi Rivera como Quezada Limón procuraron recuperar, desde la década de 1950, “un proyecto de cristiandad integral, que por fuerza incluía una estrategia política y social independiente de las concepciones modernas”.⁹ Y en esa búsqueda de “asegurar el nuevo orden social cristiano”, de forma intransigente e inequívoca, vieron con buenos ojos la participación de los laicos.¹⁰

En ese tenor, Quezada Limón anunció ante la prensa, en tono casi triunfal, que las relaciones entre la Iglesia y el Estado habían llegado “a un punto tal de armonía, comprensión y solidaridad, que influyen poderosamente en la paz y bienestar del pueblo hidrocálido, católico por excelencia”.¹¹ Sin embargo, lo ocurrido a lo largo de 1961 y los primeros meses del siguiente año puso en entredicho la armonía y cordialidad, debido a que el gobernador del estado, ingeniero Luis Ortega Douglas, contrató los servicios del artista chileno Osvaldo Barra Cunningham, para que hiciera el mural *Aguascalientes en la historia*, en la sede de los poderes



8 Mariana Guadalupe Molina Fuentes, “El conflicto cristero en México: el otro lado de la Revolución”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 4 (2014): 168.

9 Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* (México: El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, 1992), 145.

10 Véase María Eugenia Patiño López, *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes, 2006), 70-73. Cfr. el capítulo 1, “Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado (1930-1990)”, de Renée de la Torre Castellanos, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica, 2006), 39-88.

11 “Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, bien no solamente hay tolerancia, sino que también comprensión en todos sus actos”, *El Heraldo de Aguascalientes*, segunda sección, año vii, tomo 2, núm. 2202 (8 de diciembre de 1960): 2.

gubernamentales. El problema se presentó cuando el pintor, de acuerdo con la historiografía oficial de corte anticlerical, plasmó una serie de detalles en los que puso en tela de juicio el papel que la Iglesia supuestamente había desempeñado en el devenir histórico de México, en general, y de Aguascalientes, en particular, desde el siglo xvi hasta mediados del xx, a saber: conquista, colonización, explotación minera colonial, complejo social novohispano, contrarrevolución, oposición a la juventud para que acceda al conocimiento científico y a la cultura.

COMBATIR AL COMUNISMO, DEFENDER EL CATOLICISMO

Tales sucesos tuvieron lugar en un contexto histórico y una atmósfera socioreligiosa peculiares, pues en esa época estaban en apogeo, a nivel mundial, la denominada Guerra Fría entre los bloques capitalista y socialista, la polémica entre derecha e izquierda, entre democracia y comunismo. Los principales encabezados y noticias que la prensa local y nacional publicaban en su sección internacional se esmeraban en atacar y desprestigiar tanto a la Unión Soviética como a sus dirigentes y aliados. En este sentido, Cuba, Fidel Castro y su revolución triunfante eran vistos como una calamidad, un experimento peligroso que amenazaba con invadir y contaminar a otros países de Latinoamérica.

El cardenal Garibi Rivera, “prócer figura del clero mexicano por su personalidad, por su dignidad eclesiástica”, insistía en que era “un deber de los católicos —que son, prácticamente, todos los mexicanos— combatir el marxismo comunista, cuyo materialismo es diametralmente opuesto a la espiritualidad nobilísima de la doctrina cristiana”. Y en términos categóricos, abundó:

El ateísmo soviético es enemigo de Dios, al que niega: y como tal, resulta enemigo de la dignidad humana, a la que ultraja en las bases mismas de sus doctrinas disolventes del hogar, de la familia y de la sociedad, con la nefasta tendencia a convertirla en un rebaño de inconscientes máquinas de trabajar, sin religión, sin derecho a los afectos normales del ser civilizado: sin nada.¹²



12 José Garibi Rivera, “El deber de los católicos”, *El Sol del Centro*, segunda sección, año xiv, núm. 4946 (11 de abril de 1959): 4.

El papa Juan XXIII, por su parte, también había condenado tajantemente “la esclavitud del comunismo”; era preciso, por lo tanto, combatirlo y apartar a la sociedad, por todos los medios posibles, de “tan nefastas doctrinas disolventes”. A propósito de la inauguración del Año Mariano, en la capital de la República, el cual estaba destinado a conmemorar el Quincuagésimo Aniversario del Patronato Guadalupano sobre América Latina, el Episcopado Mexicano hizo eco a las palabras del Sumo Pontífice y decidió trabajar para combatir “la efervescencia provocada por el comunismo”, pues, como una plaga, esta peligrosa ideología “se desborda[ba] en el mundo entero, y de modo especial en las naciones latinoamericanas”;¹³ para el caso de México, era preciso desterrarla, y, para conseguirlo, se apeló a la unificación de los esfuerzos de los católicos de todo el país, lo cual fue comunicado oficialmente a los arzobispos, obispos y superiores de las órdenes religiosas, pero muy especialmente a los dirigentes de las organizaciones del apostolado seglar.

Cabe señalar que, desde hacía varias décadas, en Aguascalientes habían surgido organizaciones seculares. La más importante e influyente fue la Acción Católica Mexicana (ACM), pacifista y apolítica, creada a finales de 1929, tras los arreglos entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno; ese mismo año había sido desmantelada la primera Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), por beligerante.¹⁴ Además, habían proliferado asociaciones tales como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), la Asociación del Club Perpetuo del Señor San José (ACPSJ), la Vela Perpetua (VP), la Adoración Nocturna Mexicana (ANM), entre otras, las cuales se habían reorganizado en distintos momentos, de acuerdo con las circunstancias y directrices tanto del Episcopado Mexicano, como del titular de la diócesis local.¹⁵



13 José Garibi Rivera, “Exhortación de la Iglesia Católica a los fieles a desterrar el Comunismo”, *El Heraldo de Aguascalientes*, segunda sección, año vii, tomo 2, núm. 2002 (17 de noviembre de 1960): 2.

14 Jean Meyer comenta que el Vaticano fundó la Acción Católica desde finales del siglo xix, para utilizar a los laicos en defensa de la Iglesia, y como una instancia con efecto multiplicador, con organizaciones en varios países como Bélgica, Italia, España, México. Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, *Documento de Trabajo*, núm. 30 (2005): 5 y 6.

15 Para conocer la lista, organización, unificación, reorganización y funcionamiento de asociaciones, grupos y movimientos laicales en Aguascalientes en el siglo xx, así como sus antecedentes a finales del xix, véase Patiño López, *Religión*, 64-68 y 75-92.

Recayó en la “Acción Católica Mexicana y todas las organizaciones afiliadas a ella” la campaña anticomunista, para combatir su infiltración en los diferentes sectores de la sociedad hidrocálida.¹⁶ Coincidió, por otro lado, que Aguascalientes fue durante 1961 sede de varios eventos eclesiásticos relevantes a nivel nacional, en los que, invariablemente, se comentó el tema del comunismo y la manera más eficaz de contrarrestar su creciente influencia en el medio social, laboral y educativo. Tales eventos, en definitiva, contribuyeron a la formación de un clima beligerante y de intransigencia que se manifestaría con nitidez en aquellas personas que criticaron los mensajes plasmados en las pinturas del Palacio de Gobierno.

Sin duda, el que reviste mayor importancia es la concentración nacional que, con motivo de la XIII Asamblea General de la ACJM, logró reunir alrededor de 35 mil jóvenes —según dijo la prensa local, que tenía sus propios juegos de poder¹⁷—, procedentes de diversas partes de la República, además de que contó con la asistencia de 300 delegados, entre quienes figuraban altos dignatarios del Episcopado Mexicano. Lo más probable es que la cifra de los jóvenes asistentes sea exagerada; sería una cantidad impactante, si consideramos que la ciudad de Aguascalientes tenía en ese entonces poco más de 150 mil habitantes, es decir, la capital se habría visto invadida prácticamente, pues, de un día para otro, la población habría aumentado en más de 20 por ciento, lo cual es difícil de imaginar.

Estuvo en Aguascalientes el ya citado Arzobispo de Guadalajara, así como obispos y sacerdotes de distintas diócesis del país. Los representantes de la Asamblea General de la ACJM, religiosos y seculares, se reunieron a discutir en los salones del Seminario Conciliar Diocesano. Uno de los puntos más importantes de la agenda fue “analizar la situación de la Iglesia y del catolicismo en cada una de las diócesis y la mejor manera de poder encauzarlos por rutas más firmes dentro del apos-



16 “Campaña Anticomunista de la Iglesia Católica”, *El Heraldo de Aguascalientes*, segunda sección, año vii, tomo 2, núm. 2236 (22 de diciembre de 1960): 1.

17 El doctor en Antropología y en Economía Juan Castaingts Teilleri, catedrático en la Universidad Autónoma Metropolitana y originario de Aguascalientes, me platicó en una conversación informal, el 25 de enero de 2008, que cuando tenía 15 o 16 años de edad fue con su padre a la casa de Luis Ortega Douglas, de quien era amigo personal, y el gobernador, luego de la comida, aseveró que en buena medida el problema con la prensa de aquel tiempo, la polémica del mural y los cuestionamientos a su gestión, se debieron a la suspensión del “chayote” o apoyo económico que tradicionalmente otorga el gobierno a los periodistas.

tolado de los seglares”, y, derivado de ello, uno de los principales temas a deliberar fue precisamente el comunismo. El presbítero Pedro Velázquez H., director del Secretariado Social Mexicano —organismo mediante el cual la Iglesia en México da orientaciones y directrices para la solución de los problemas sociales y procura la mejoría de las clases trabajadoras¹⁸—, pronunció un incendiario discurso dirigido a las altas autoridades eclesiásticas del país, así como a los representantes y jóvenes católicos, con el fin de alertarlos en contra del comunismo y llamarlos a adoptar una posición más firme y comprometida. Apuntó, en términos categóricos y alarmantes, que la doctrina del comunismo encerraba un grave peligro para la sociedad, pues, al pretender el poder e instaurar la dictadura del proletariado, así como propagar el materialismo y el ateísmo, le era preciso antes sembrar la incertidumbre y el caos. Se argumentó que el comunismo, valiéndose de subterfugios tan viles como el engaño, la falsedad y la hipocresía, pretendía infiltrarse entre los miembros de toda la sociedad, pero particularmente entre los estudiantes de las instituciones educativas de enseñanza superior del país; se acusó, inclusive, a las autoridades universitarias y al gobierno mexicano de tolerar ataques de los comunistas en contra de la Iglesia católica y sus organizaciones seglares. Por ello, finalizó Velázquez, era necesario buscar entre todos la solución y “desterrar esas perversas doctrinas perturbadoras”.¹⁹

Como corolario de la Asamblea General, miles de jóvenes desfilaron el 17 de septiembre de 1961, desde el Seminario Diocesano, pasando por las principales calles del centro de la ciudad, hasta llegar a la Plaza Principal. En perfecto orden marcharon los contingentes, los cuales portaban brazaletes y lucían las banderas de la organización. Las campanas de la Catedral Basílica de Nuestra Señora de la Asunción fueron lanzadas al vuelo, para anunciar la presencia de lo más granado de la juventud católica de México. Un reportero advirtió que el pueblo hidrocálido había presenciado y aplaudido “un espectáculo verdaderamente impresionante”, en el que los jóvenes de muchas partes del país reafirmaron su lucha e hicieron



18 Blancarte, *Historia*, 130-138; Enrique Marroquín, “El precio de la conciliación (1945-1956)”, en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, compilación de María Alicia Puente Lutteroth (México: Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1993), 178-179.

19 “Participación del trabajo en igual derecho de la propiedad. El Comunismo, gran peligro del Mundo”, *El Heraldo de Aguascalientes*, primera sección, año VII, tomo 2, núm. 2440 (16 de julio de 1961): 1.

“pública manifestación de fe, y anticomunista”. Se rindió homenaje a la Iglesia católica, al papa Juan XXIII y a la jerarquía eclesiástica. Como acto final, el señor Gabriel Rosales Hueso, de la diócesis de Guadalajara, pronunció un vibrante discurso cuyo mensaje central fue: “proclamar la unidad de la juventud en torno a un solo ideal: el cristiano [...]; desagraviar a la Iglesia de las ofensas que se han cometido por parte de la juventud, y desde luego, repudiar en forma pública el comunismo, proclamando el principio nacional: ‘cristianismo sí, comunismo no’”. En este sentido, la juventud mexicana estaba obligada a “colaborar abierta y decididamente en el bienestar de la Patria, y en el triunfo de la Iglesia, a pesar de todos los problemas que se tengan que soportar y de las doctrinas que como el comunismo, quieren hacerse presentes cada vez más”. Treinta y cinco mil gargantas, apuntó categórica la prensa local, gritaban al unísono las consignas: “Dios, Iglesia y Patria”, “Cristianismo sí, comunismo no”.²⁰

Cabe decir que, en 1959, el papa Juan XXIII había anunciado la celebración de un próximo concilio ecuménico, el Concilio Vaticano II, así como la encíclica *Mater et Magistra*, que habla de los principios de caridad y redención del proletariado, en el sentido de hacerle justicia y tratarlo con igualdad, amor y respeto, esto es, como persona humana; en contraposición, el comunismo fue declarado como el gran peligro del mundo. Tales noticias fueron aplaudidas por los sinarquistas —organización política de carácter abiertamente confesional, formada por católicos militantes de fuerte arraigo popular en el ámbito rural—, así como por las ya citadas asociaciones seglares importantes establecidas en Aguascalientes. De modo que había que estar alerta, pues “[c]ualquier doctrina social que ofrezca la esperanza de una mejoría para los pobres que viven sin lo más indispensable, en medio de una sociedad de fariseos egoístas, pueden seducirlos”.²¹



20 Roberto Cuéllar S., “Pública manifestación de Fe, y Anticomunista. Jóvenes procedentes de los cuatro puntos cardinales de la patria se dieron cita para reafirmar su lucha”, *El Heraldo de Aguascalientes*, primera sección, año VII, tomo 2, núm. 2495 (18 de septiembre de 1961): 1.

21 Alfonso Pérez Romo, “El caso de la pared pintarrajeada”, *El Sol del Centro*, primera sección, año XVI, núm. 5999 (22 de enero de 1962): 1.

ARTE Y CRÍTICA SOCIAL

Osvaldo Barra Cunningham, nacido en Concepción, Chile, en 1922, llegó a México en 1953, becado por el gobierno de nuestro país, para estudiar y perfeccionarse en pintura mural. Estudió la técnica al fresco en la Escuela de Pintura, Escultura y Grabado La Esmeralda, de la Secretaría de Educación Pública (SEP), y la de materiales sintéticos en el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Muy pronto, contactó con el maestro Diego Rivera, se convirtió en su principal ayudante y, después, en el restaurador de su obra. La mejor escuela que pudo tener Barra Cunningham, definitivamente, fue haber sido discípulo de Rivera, de quien asimiló sus enseñanzas directamente en los andamios y en su estudio instalado en su casa de San Ángel Inn.²²

El artista chileno perteneció a esa tercera generación de muralistas que continuó su desarrollo al margen de la academia, por el sendero realista de objetivación histórico-política de corte nacionalista y acento latinoamericanista. Nos dice Raquel Tibol:

A la escuela mexicana objetivista y humanista han adherido con vivo entusiasmo, sin abandonar su sensibilidad original, artistas extranjeros definitivamente radicados en México, como Angelina Beloff, Pablo O'Higgins, José García Narezo, Antonio Rodríguez Luna, Benito Messeguer, Roberto Berdecio, Phillip Stein, Rina Lazo, Osvaldo Barra Cunningham.²³

Las cárceles y el impulso revolucionario fue la primera pintura que Barra Cunningham realizó en Aguascalientes en 1960, en las instalaciones del entonces Instituto Nacional de la Juventud Mexicana (INJM), contratado por dicho instituto.²⁴ En un fragmento, el autor plasmó la efigie de Luis Ortega Douglas, junto con el licenciado Adolfo López Mateos, presidente de México, precedido de varios



22 Datos curriculares de Osvaldo Barra Cunningham y su obra mural, en Orlando S. Suárez, *Inventario del muralismo mexicano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972), 78-80, 329, 360 y 387.

23 Raquel Tibol, *Historia general del arte mexicano. Arte moderno y contemporáneo* (Barcelona: Hermes, 1981), tomo 2, 347.

24 Luciano Ramírez Hurtado, "Proyección hacia un futuro promisorio. La pintura mural de la Casa de la Juventud de Aguascalientes", *Parteaguas*, año IV, núm. 13 (2008): 22-28.

exmandatarios. Dicho gesto debió agradar al gobernador aguascalentense, pues Barra Cunningham lo representaba como parte del progreso, la modernidad y el desarrollo del país, en un futuro por demás promisorio, porque se alude a la paz social, a las instituciones de la posrevolución y a la reciente nacionalización de la industria eléctrica, no obstante que dos años atrás, en 1958 y 1959, se había reprimido con lujo de violencia a los trabajadores ferrocarrileros.²⁵

En ese entonces, se remodelaba y ampliaba el edificio del Palacio de Gobierno,²⁶ y Ortega Douglas seguramente consideró que era conveniente que las paredes de la Casa de los Poderes Públicos se decoraran con murales con grandes temas y composiciones que dieran realce y dignidad a la finca, además de dar a conocer al público, mediante una crónica ilustrada, la historia, los valores esenciales y los logros alcanzados por una entidad cuyas actividades prioritarias eran todavía las agropecuarias. Sin mediar concurso alguno y por designación directa, el funcionario encargó al artista chileno realizar el mural en cuestión, el cual a la postre resultaría por demás polémico. Le dejaría libertad artística absoluta, pues, hasta donde se sabe, no se le impuso la temática a desarrollar, aunque sí es verdad que fue asesorado, en términos del devenir histórico de Aguascalientes, por el cronista e historiador Alejandro Topete del Valle y algunos otros intelectuales de izquierda, como los poetas Víctor Sandoval, Salvador Gallardo Dávalos y su hijo Salvador Gallardo Topete.

En efecto, Barra Cunningham se sentía continuador de la escuela mexicana de pintura, cuyos postulados insistían en recoger y renovar una tradición nacionalista, en la que se viera implicado una reflexión sobre la historia y la realidad social del país; que fuera, desde luego, un arte público y de carácter didáctico, con el que el pueblo tomara conciencia de su situación y llevara más adelante la causa revolucionaria, buscando siempre formas particulares y nuevas de



25 Luciano Ramírez Hurtado, “Frenos y contrapesos al impulso revolucionario. El movimiento ferrocarrilero y la pintura mural de la Casa de la Juventud de Aguascalientes”, en *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes*, coordinación de Yolanda Padilla Rangel (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011), 165-202.

26 Luciano Ramírez Hurtado, “Historia del Palacio de Gobierno de Aguascalientes (1665-1982)”, *Ágora. Boletín del Archivo General Municipal*, núm. 1 (2011): 26-64.

expresión.²⁷ Cabe señalar que, para cuando Barra Cunningham llevaba a cabo su obra en una ciudad provinciana, el muralismo ya era un movimiento artístico un tanto trasnochado, acartonado, desgastado; había pasado su momento histórico, verdaderamente genuino y creador.

Barra Cunningham pintó cinco murales con la técnica al fresco en el Palacio de Gobierno de Aguascalientes, en dos etapas definidas: 1961-1963 y 1989-1992,²⁸ lo cual nos habla de su capacidad para entenderse con distintas administraciones gubernamentales en diferentes contextos políticos. Su primer y más polémico mural fue el de 1961, *Aguascalientes en la historia*, realizado durante la gestión del controvertido Luis Ortega Douglas,²⁹ al final del segundo patio, al lado sur del edificio. Además de señalar los aspectos geográfico-económicos, políticos y culturales en el devenir nacional, el artista destacó la visión acerca del papel histórico que la Iglesia católica había desempeñado en la historia de México y la región de Aguascalientes. De alguna manera, en dicho mural, Barra Cunningham siguió el esquema de la historia patria que estableció Diego Rivera en Palacio Nacional,³⁰



27 Para los fundamentos del muralismo mexicano, etapas y especificidades, véase Suárez, *Inventario*; Alicia Azuela de la Cueva, *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social, México, 1910-1945* (México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005), 46-180; Tibol, *Historia*, 266-311; Esther Acevedo, “Las decoraciones que pasaron a ser revolucionarias”, en *El nacionalismo y el arte mexicano, 1900-1940. IX Coloquio de Historia del Arte* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 171-197; Luis Cardoza y Aragón, “El humanismo y la pintura mural mexicana”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 466 (1989): 41-48; Shifra M. Goldman, *Pintura mexicana contemporánea en tiempos de cambio* (México: Instituto Politécnico Nacional/Domés, 1989), XXI-XXIII.

28 Para una descripción preiconográfica, análisis iconográfico e interpretación iconológica del mural *Aguascalientes en la historia*, véase Luciano Ramírez Hurtado, *Pinturas murales del Palacio de Gobierno de Aguascalientes. Imágenes y arquitectura del poder* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014), 90-130.

29 Véase Carlos Reyes Sahagún, *La resistencia social a la modernización. El caso de la administración del gobernador del estado de Aguascalientes, ingeniero Luis Ortega Douglas 1956-1962* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019).

30 Para este tema, véase Itzel Rodríguez Mortellaro, “La nación mexicana en los murales del Palacio Nacional, 1929-1935”, en *Los murales del Palacio Nacional. Diego Rivera* (México: Instituto Nacional de Bellas Artes/Américo Arte Editores, 1997), 57-85.

en la Ciudad de México, aunque con notables diferencias; por ejemplo, el sudamericano fue más radical y jacobino a la hora de plasmar el tema de la Iglesia.

El segundo mural, *Feria de San Marcos*, fue pintado en la segunda mitad de 1962 y principios de 1963, ya durante la gestión del profesor Enrique Olivares Santana (1962-1968), en el primer patio, lado norte del Palacio, pero en la planta alta. En este caso, valiéndose de una serie de figuras alegóricas, el autor describe las tradiciones y el ambiente festivo del pueblo durante los festejos abrileros. Asimismo, mediante figuras antitéticas, plasma una serie de problemas que aquejaban —y siguen aquejando— a la sociedad: corrupción, simulación, influyentismo y pobreza. Algunos de los protagonistas, nacidos o avecindados en la entidad, fueron figuras principales de lo que un tiempo dio en llamarse las “fuerzas vivas”, esto es, personajes conocidos e influyentes, lo mismo en el plano económico que en el sociocultural, así como en el artístico y político. Figuran, como parte de la “burguesía”, algunos empresarios, comerciantes, funcionarios, profesionistas, artistas relacionados con el mundo del espectáculo y escritores, quienes son “protegidos” por la Diosa Fortuna, el Dios Baco o del Vino, así como por la Sensualidad; los símbolos de la burguesía que más influyen durante los festejos. En contraposición, aparece el pueblo bajo, los menesterosos, esto es, los sectores desprotegidos y vulnerables de la sociedad, quienes también tienen sus figuras tutelares que velan por ellos, de alguna manera los guían y los defienden de la clase adinerada: la Asistencia Social, un gallero, un trovador y un torero-charro. No vuelve a aparecer en éste ni en los subsiguientes murales el tema de la Iglesia católica, lo que mueve a pensar que se aplicó una política de conciliación.

Respecto a los murales que el artista llevó a cabo en su segunda etapa, ya durante la administración del ingeniero Miguel Ángel Barberena Vega (1986-1992), se encuentra la tercera obra que lleva por nombre *Interpretación de los colores de la bandera*, pintada en 1989, en la planta alta del segundo patio, lado sur del inmueble, muy cerca de las oficinas del gobernador. La parte izquierda del fresco tiene como principal color el verde, la parte central es blanca y la del lado derecho, roja. En la parte izquierda, el verde de la bandera, el artista representó las actividades agrícolas, en relación con la técnica, todo lo cual da sustento al hombre. En la parte central, en el color blanco, señorean dos personajes míticos del panteón mesoamericano: Cuauhtémoc y Quetzalcóatl, figuras tutelares del México antiguo que se hermanan. El primero significa la raza indígena que se entremezclará con la raza blanca representada por el mítico dios-sacerdote Quetzalcóatl. Con todo esto, el pintor quiso mostrar en dónde se mezcla lo sobrenatural y lo humano, más

que lo histórico, para conformar un espacio mítico y de algún modo la transfiguración hacia el mestizaje del pueblo mexicano. Ambos personajes representan, por lo tanto, el punto de partida de la nación. En cuanto al color rojo en la parte derecha del mural, no es el colorado de la sangre derramada por nuestros mártires en los campos de batalla, sino que se transmutó en el fuego de las fraguas; significa también el progreso que pueden alcanzar los trabajadores mexicanos, con base en la técnica, el esfuerzo y la dedicación.

Interesado en el tema del *modus vivendi* de los pueblos originarios del septentrión mexicano, el maestro Barra Cunningham plasmó un cuarto mural en el recibidor del Palacio: *Batalla de la Gran Nopalera*, una visión idílica de las costumbres, hábitos y forma de vida de los genéricamente denominados *indios chichimecas*, de su sentido de libertad y la tenaz resistencia a las fuerzas invasoras españolas que a “sangre y fuego” conquistaron y pacificaron la región en la segunda mitad del siglo XVI. El muralista aprovechó algunos espacios, a los lados y encima de la puerta de la entrada, para mostrar las pinturas rupestres encontradas en Aguascalientes. Frente a la pared de la Batalla de la Gran Chichimeca, realizó el colorido mural en el que representa la Dalia, la flor nacional; en el techo colocó dos aves: el águila y el cóndor, para simbolizar la unidad de los pueblos latinoamericanos.

Soberana Convención Revolucionaria hasta el Aguascalientes actual, el quinto y último mural, data de 1992 y se localiza en el primer patio, al lado norte de la planta baja del edificio. Del lado izquierdo representa lo irracional de la guerra, para luego pasar al terreno de la discusión de las ideas; destaca un grupo de delegados pertenecientes a las tres principales facciones revolucionarias —carrancistas, villistas y zapatistas—, quienes dialogan de manera pacífica, y cada uno de ellos expone libremente sus propuestas y argumentos y los somete a la discusión de la asamblea, para tratar de acordar un programa revolucionario y un nuevo modelo de país. Continúa con la parte que refiere las ideas que se debatieron en la Convención y que quedaron plasmadas en los principales artículos de la Constitución de 1917, todo lo cual se traduce en supuestas mejoras, índices de bienestar y calidad de vida en el México de la posrevolución, y, por ende, en el Aguascalientes contemporáneo.

EL MURAL DE LA POLÉMICA

El maestro chileno mantuvo una postura anticlerical, cuya visión presentaba a la Iglesia como una institución tradicional y conservadora, que había obstaculizado

la marcha hacia el progreso y la modernización del país; que generalmente había formado alianza con los grupos reaccionarios de la sociedad, como una institución muy rica y poderosa, contrarrevolucionaria, oscurantista, retrógrada y manipuladora.³¹

Antes de terminar el mural *Aguascalientes en la historia* en Palacio de Gobierno, varios temas pintados por Barra Cunningham fueron censurados. La interpretación que el maestro hizo acerca del papel del clero católico en la historia de México y Aguascalientes levantó ámpulas entre las “fuerzas vivas” de la localidad. El mural se divide en tres partes, y en cada una de ellas el pintor representó, en diversos fragmentos, a la Iglesia en distintas facetas. En las dos primeras partes, los detalles anticlericales pasaron un tanto desapercibidos al principio, debido a su pequeñez en relación con los otros temas; no ocurrió lo mismo con la tercera parte, en la cual el anticlericalismo ocupa la centralidad de la imagen, como veremos. Por ello, el artista sería llamado por sus impugnadores “pintor lobo con piel de oveja” y “comunista”, que arribó a Aguascalientes para ofender la sensibilidad del pueblo católico. Un espacio público y laico estaba a punto de convertirse en arena de discusión y controversia, en la que tomarían parte la jerarquía eclesiástica, las distintas clases sociales y los críticos de arte.

IMAGEN 1. *AGUASCALIENTES EN LA HISTORIA*, DE OSVALDO BARRA CUNNINGHAM (1961-1962)



FUENTE: RAMÍREZ HURTADO, *PINTURAS MURALES*, 86.

Conquista, evangelización y dominación

La parte lateral izquierda está dedicada a los aspectos económicos y los medios de subsistencia a partir de las actividades agropecuarias, artesanales, mineras e

• • • • •

31 Padilla Rangel, *Después de la tempestad*, 16.

industriales en la entidad.³² Arriba, en el centro, plasmó en un pequeño fragmento la conquista española, “a sangre y fuego”, de los rebeldes e indómitos chichimecas. Al fondo, se dibuja la figura del Cerro del Muerto, símbolo de la entidad y mudo testigo de los acontecimientos, así como otros accidentes geográficos de la región en donde los nativos se refugiaron para resistir al invasor, contraatacar y vengar agravios. En la escena del mural, aparece un grupo de indígenas semidesnudos y despavoridos que intenta escapar de las armas invasoras, pero es imposible, pues no logran ponerse fuera del alcance de las espadas y los proyectiles de los bien equipados soldados españoles, y caen inexorablemente muertos, hacinados, mientras que otros, con mejor suerte, logran huir hacia lejanas montañas.

Acompaña la escena un religioso del clero regular, un franciscano con mirada de desquiciado, quien con el brazo derecho anima a un capitán de frontera y a los soldados de metálica armadura a emprender el ataque, mientras que con la otra mano se apoya en una enorme cruz; a un lado, en primer plano, un reluciente cañón, que muestra la superioridad tecnológica española, dispara una inmensa y destructiva bocanada de fuego hacia los indefensos nativos. En esta escena, el pintor quiso mostrar que junto a la conquista material hubo también una conquista espiritual, pues ambas se apoyan mutuamente.



32 En esta sección del mural, Barra Cunningham no cuidó el rigor cronológico, pues se funden y confunden el pasado con el presente. Por ello, debajo del fraile que azuza a los soldados, plasma la tradición hortelana que rodea al barrio de Triana con su legendario Cristo Negro; enseguida, los cultivos que han dado prestigio a la región: granada, durazno, uva, chile y guayaba; al centro, un enorme mantel blanco que brota de unas manos femeninas ungidas de gracia, en alusión a los finos y delicados deshilados aguascalentenses, famoso arte popular que tuvo un desarrollo notable, y se trata de una destacada aportación del artista al ámbito de lo femenino. También, se hacen presentes los productos pecuarios de la comarca, y extrañas fábricas asoman detrás; abajo, a la derecha, el pintor representó con sentido crítico la entonces pujante actividad vitivinícola, pues una buena parte de los campos de la entidad —delimitados entre sí por alambradas de púas— se dedicaban al cultivo de la vid; las humildes jornaleras trabajan intensamente de sol a sol, pero ni ellas ni sus hijos tienen acceso a los productos de la cosecha, otra aportación a la actividad económica de las mujeres en la región. Finalmente, en la centralidad de la imagen, se plasma la actividad febril en los entonces pujantes talleres del ferrocarril, donde varios hombres laboran.

IMAGEN 2. CONQUISTA DE LAS TRIBUS CHICHIMECAS, DETALLE DE LOS ASPECTOS GEOGRÁFICO-ECONÓMICOS DEL MURAL *AGUASCALIENTES EN LA HISTORIA*



FUENTE: RAMÍREZ HURTADO, *PINTURAS MURALES*, 98.

A mediados de noviembre de 1961, el periodista Mario Mora Barba, jefe de redacción del diario *El Sol del Centro*, publicó una serie de artículos titulados “El mural de Palacio de Gobierno ¿Cuál es su mensaje?”. En el primero de ellos, escribió:

Resulta que en lo [...] que se refiere a la época de la Conquista, juntamente con los soldados españoles, aparece un fraile que, igual que aquellos, observa una actitud agresiva en contra de los indios, contra los cuales disparan los peninsulares. Su cara es áspera y toda su figura da a entender que es partícipe o coautor, mejor dicho, de la violencia desplegada por los soldados españoles en contra de los nativos de este Continente, todo lo cual, en la medida y proporción que corresponde, tiene relación con la historia de Aguascalientes.

Junto al fraile está un cañón, disparando contra el mismo blanco, y en la composición que le rodea aparece la torre de una Iglesia y una gran Cruz, sobre la cual descansa la mano izquierda del fraile, observándose que arriba de ella, como para significar camaradería, solidaridad, está la de un guerrero, que además le está dando la cara al

religioso, a través de su yelmo, en actitud de estímulo para proseguir la marcha sobre los aborígenes que huyen.³³

De fuerte tradición liberal y superando por momentos el jacobinismo de su maestro, el pintor, en una entrevista que me concedió en 1994, admitió que existieron clérigos como fray Bernardino de Sahagún, fray Bartolomé de Las Casas, fray Pedro de Gante, Vasco de Quiroga y otros, pero “no fueron tantos, fueron poquíssimos y no pudieron rehacer lo destruido por sus antecesores”.³⁴ Negó haber tenido el propósito explícito de ofender a la Iglesia, ya que tan sólo quiso pintar la realidad histórica de México.

Un prominente ganadero y empresario de origen alteño, José Antonio Lomelín Quezada, calificó como error histórico los temas del mural, y defendió la labor evangelizadora de los frailes y la Iglesia católica en México, razón por la cual los temas anticlericales plasmados en la obra ofendían “los sentimientos religiosos del pueblo de Aguascalientes”.³⁵ Este breve comentario, así como los que vinieron después de parte de quienes atacaron el mural, dejaba entrever una visión confesional de la historia de México, una exaltación de la cultura hispana y de la labor evangelizadora de la Iglesia en la época colonial, un lamento por el advenimiento de las ideologías ilustradas y liberales en el país, y por las acciones anticlericales tanto de los grupos liberales mexicanos, como de los revolucionarios y del régimen que surgió del movimiento de 1910.

A un lado, luego del primer arco, el “antiguo ayudante” de Diego Rivera mostró el virreinato “como un sainete ridículo y trágico que se nutría, en las cumbres de su falso paraíso, con lo que sacaba de las entrañas de México”.³⁶ Barra Cunningham



33 Mario Mora Barba, “El mural del Palacio de Gobierno ¿Cuál es su mensaje?”, *El Sol del Centro*, primera sección, año xvi, núm. 5941 (23 de noviembre de 1961): 1.

34 Entrevista al pintor Osvaldo Barra Cunningham, por Luciano Ramírez Hurtado, Ciudad de México, 10 de septiembre de 1994.

35 José Antonio Lomelín Quezada, “Preguntas de un ignorante”, *El Sol del Centro*, primera sección, año xvi, núm. 6021 (14 de febrero de 1962): 1.

36 Antonio Rodríguez, “La historia molesta. Las fuerzas vivas de Aguascalientes”, *Tiempo de Aguascalientes*, núm. 44 (1995): 24.

representó la explotación de los antiguos minerales de Tepezalá y Asientos, Aguascalientes, y la ligó inexorablemente al devenir histórico colonial. Varios mineros de color bronceo y semidesnudos, acicateados por un capataz de aspecto mestizo, surgen de las oscuras profundidades de la tierra, cargando sobre sus espaldas pesados canastos repletos de mineral, en tanto que otros suben con dificultad por una escalera a la boca del tiro de la mina, donde el producto ha de ser beneficiado. Lo recoge una figura alada, de rubia y larga cabellera: es un ángel, que a su vez pasa los rendimientos a los propietarios; éstos fueron representados como individuos de aspecto aristocrático, lujosamente vestidos y ataviados con pelucas afrancesadas. Enseguida, plasmó parte del complejo social novohispano, en el que los peninsulares viven en una atmósfera palaciega, bailan, beben y se divierten a costa de la explotación de los pobres mineros. En una mesa están varias mujeres “encopetadas”, y, sentado junto a ellas, un obispo, según se desprende del color de su vestimenta y solideo que porta en la cabeza; los del grupo toman tranquilamente una humeante bebida y gozan de los beneficios. Al fondo, cinco o seis edificios religiosos dejan asomar parte de sus fachadas, cúpulas y torres. Un impugnador del pintor lo acusó de querer poner de manifiesto, de manera maliciosa, que los sacerdotes y demás autoridades de la Iglesia novohispana, e inclusive los espíritus divinos, fueron coautores y cómplices de los empresarios explotadores coloniales; con ello, dijo, se ofendían los valores religiosos de los aguascalentenses y se hacía “una grave herida en lo más profundo de los sentimientos de este pueblo amante y respetuoso de su religión”.

Barra Cunningham, años más tarde, respondió que era un hecho incuestionable la confabulación del clero en procesos de sometimiento y actos de suma crueldad en distintos periodos de la historia del país. En una entrevista, afirmó que “ni la Conquista ni la dominación española en México tuvieron la bondad con que algunos tratan ahora de revestirlas”; si todo hubiera sido “buen trato, equidad y cultura”, no habrían existido las guerras de rebelión, durante el proceso de Independencia, contra un sistema injusto. El muralista exigió respeto y su derecho a disentir, pues, en pleno siglo xx, la diferencia es un factor elemental de convivencia, dijo. Apuntó que con el mensaje de sus murales expresaba “una posición ideológica diáfana”, pero que a nadie ofendía: “disentir, y aún disentir de la mayoría no es ofender; la afirmación de una tesis suscita una antítesis”. Lo

IMAGEN 3. CONTRARREVOLUCIÓN, DETALLE DE LOS ASPECTOS POLÍTICOS DEL MURAL
AGUASCALIENTES EN LA HISTORIA



FUENTE: RAMÍREZ HURTADO, *PINTURAS MURALES*, 112.

que para otros es blanco, para él es negro, y viceversa, pero todos merecen mutuo respeto, señaló.³⁷

Contrarrevolución

A continuación de los aspectos políticos de la Reforma y el Porfiriato, arriba a la derecha, los movimientos sociales precursores de la Revolución, un conjunto de banderas que nos recuerdan las huelgas de Cananea y Río Blanco.

Aparece Francisco I. Madero, lleva en su mano izquierda el revolucionario Plan de San Luis, y con la derecha, estrecha a la muerte en la mano cadavérica de un militar de rostro mortecino que se encuentra detrás de Victoriano Huerta, instrumento de la contrarrevolución. Arriba, cinco puñales proceden de varias tocas largas y apuntadas con las que los arzobispos y obispos se cubren la cabeza en las grandes solemnidades, en representación de las altas autoridades de la Iglesia como el poder y artífice de la traición que se confabuló con la dictadura militar que derrocó al régimen legítimo del llamado “apóstol de la democracia”. En relación con este pasaje, apareció la crítica del licenciado Felipe Reynoso Jiménez, un seglar oriundo de Los Altos de Jalisco, acaudalado personaje que entonces era un abogado litigante y empresario ganadero, y que en pocos años haría carrera política como presidente municipal de la capital de Aguascalientes. En una serie de artículos que publicó en *El Sol del Centro*, con el título “Una lacerante injusticia”, escribió lo siguiente:

[...] si somos católicos y sentimos respeto para nuestra religión y sus ministros, es un bofetón para la dignidad [...] soportar el injurioso mural de Barra, quien sitúa detrás de Victoriano Huerta, figura histórica repugnante por su inconsciencia, por sus traiciones y por su sanguinaria conducta, las mitras representativas de la intervención del Clero, como fuerza impulsora de la insania huertista.³⁸



37 Guadalupe Calvillo, “Semblanza de un muralista”, *Paralelo*, año vi, núms. 19-20 (1962): 6-7.

38 Felipe Reynoso Jiménez, “Una lacerante injusticia”, *El Sol del Centro*, primera sección, año xvi, núm. 5987 (9 de enero de 1962): 1.

Oscurantismo clerical

En la parte de los aspectos culturales, en una especie de *collage*, el pintor plasmó a los artistas José Guadalupe Posada, Jesús F. Contreras y Saturnino Herrán; a los intelectuales Ignacio T. Chávez y Pedro de Alba; al periodista doctor Jesús Díaz de León; a las maestras Antonia López de Chávez y Vicenta Trujillo; al músico Manuel M. Ponce, y al poeta Ramón López Velarde, gestores culturales y prohombres de Aguascalientes, nacidos o avecindados en esta ciudad de provincia. Aparecen con alguna de sus obras representativas. Por ejemplo, en una parte destacada, representó una alegoría poética de *Suave Patria*: “tu superficie es el maíz [...] y tu cielo, las garzas en desliz, y el relámpago verde de los loros,³⁹ poema escrito en 1921 por el jerezano Ramón López Velarde, en ocasión del Centenario de la consumación de la Independencia de México.

Molesto por la censura e intolerancia que exhibieron la prensa conservadora, acaudaladas personalidades y algunos laicos, pero sobre todo por la campaña difamatoria que miembros del clero local habían montado en su contra, Barra Cunningham decidió responder a sus impugnadores. Criticó dura y frontalmente, desde su propio terreno, a los sectores tradicionalistas que lo interpelaban mordazmente y sin descanso. Con pincel en mano y el decidido apoyo del gobernador Luis Ortega Douglas, arremetió contra la Iglesia y lo que interpretó como funesta labor insidiosa y férreo control ideológico sobre los habitantes de Aguascalientes; aprovechando el lenguaje metafórico del famoso poema de López Velarde, el muralista representó a la tierra cubierta con mazorcas, la cual, como madre protectora, con sus poderosos brazos ayuda a un joven desnudo, jalándolo hacia ella; a un tiempo, el muchacho, de complexión atlética, hace un desesperado movimiento de contorsión: su mirada y brazos se topan con la madre-tierra, que es, en esta ocasión también, madre-salvadora. Detrás de la cabeza del joven, un rayo de luz. En medio de ambas figuras, el cosmos. El mensaje que el pintor quiso plasmar fue el de la juventud de Aguascalientes, que intenta ser retenida por las fuerzas conservadoras, pero hace esfuerzos por escapar, pues “trata de salirse del medio cerrado en que lo tenía la Iglesia y se va a la Universidad [Nacional] Autónoma de México, donde ya es un criterio más amplio, más abierto y de conocimiento



39 Véase el primer acto del poema en Ramón López Velarde, *Suave Patria* (México: Juan Pablos, 1998).

IMAGEN 4. OSCURANTISMO CLERICAL, DETALLE DE LOS ASPECTOS CULTURALES DEL MURAL
AGUASCALIENTES EN LA HISTORIA



FUENTE: RAMÍREZ HURTADO, *PINTURAS MURALES*, 116.

universal”.⁴⁰ La asociación de ideas entre la Iglesia y la Edad del Oscurantismo es evidente. En la década de 1960, efectivamente, los artistas e intelectuales más notables, o cualquier persona que quisiera hacer una carrera profesional universitaria, simple y sencillamente no encontraban en Aguascalientes nivel académico ni campo cultural apropiados, razón por la cual muchos de ellos “decidían emigrar a la capital para encontrar situaciones más propicias de desarrollo intelectual y, sobre todo, con el objeto de obtener un reconocimiento a su obra”.⁴¹

El doctor Alfonso Pérez Romo, presidente del Movimiento Familiar Cristiano, fue uno de los más severos impugnadores del pintor. En su artículo “El caso de la pared pintarrajeada”, publicado en *El Sol del Centro*, así interpretó el fragmento del mural arriba descrito:

La Suave Patria está representada en el mural por una vieja que parece rescatar de las tinieblas del “fanatismo religioso” a indefensos y famélicos ciudadanos que luchan por salir de un Templo; y al sacarlos a la “libertad”, se convierten en un mancebo encuerado de un dibujo decadente, ridículo y obsceno.⁴²

En la parte más oscura de este fragmento del mural, aparecen representadas varias figuras masculinas que, con los brazos hacia arriba, pugnan por alcanzar la luz e imploran rescate. A un lado, se advierte a un sacerdote con una cruz en la mano, como si amenazara a un numeroso y abigarrado grupo de mujeres. Éstas, cubiertas hasta la cabeza con largos mantos negros, observan al religioso con una expresión que denota a un tiempo resignación, arrobamiento y pánico. Más abajo, se ubica un obispo, según se desprende de su indumentaria y particularmente del solideo que porta, además de que guarda parecido en sus facciones con el obispo de la diócesis; el prelado abraza cariñosa pero firmemente, con las manos cruzadas, las piernas de un joven que intenta escapar de la férula del clero y hace esfuerzos por alcanzar a la madre-tierra-protectora-salvadora.



40 Entrevista a Osvaldo Barra Cunningham, 1994.

41 Alicia de Jesús Giacinti Comte, “El grupo *Paralelo*, una instancia mediadora en la cultura de Aguascalientes”, *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, año III, núm. 5 (1999): 63.

42 Pérez Romo, “El caso de la pared”.

Este pasaje, cuyo mensaje evidente es que los principios de la religión católica son meros instrumentos ideológicos para oprimir al pueblo, fue el que más protestas levantó en contra de Barra Cunningham. Varios artículos en tono confesional, plagados de frases ofensivas, fueron escritos para defender la religión católica, a sus representantes y la fe de los creyentes. Se emplearon frases duras y xenófobas contra el artista, al llamarlo “extranjero pernicioso”, “pintor lobo disfrazado con piel de oveja”. Se hizo un virulento llamado al pueblo católico, para que reaccionara ante aquel “manejo de vulgaridades artísticas y falsedades históricas”, “zarandajas” que sólo servían “para aderezar un vitriólico y mal intencionado ataque a la religión católica”. Al autor de estas apreciaciones le parecía inconcebible que en pleno 1962, cuando el país había experimentado una evolución política, los gobiernos permitiesen “la agresión violenta en contra de las creencias de su pueblo”.⁴³

Congruente con sus creencias religiosas, Pérez Romo decidió que había que pasar de la teoría a la práctica. En tanto presidente de una asociación de laicos como el Movimiento Familiar Cristiano, y para tratar de incidir en la opinión pública, dictó una conferencia en el Centro Social Navarrete, en la que habló acerca de los murales de Palacio de Gobierno. En la plática, el pediatra sostuvo que el trabajo de Barra Cunningham constituía “una ofensa hasta para quienes lo ordenaron y se ven representados en él, en poses y actitudes ridículas. Faltan elementos históricos [...] y se destaca la inmoralidad”.⁴⁴ En la conferencia, dirigida al elemento obrero —pues se dice que estuvieron presentes más de 600 trabajadores—, Pérez Romo proyectó una serie de diapositivas sobre las obras murales de José Clemente Orozco y Diego Rivera, con el fin de ilustrar sus aseveraciones.

A la campaña sistemática de desprestigio en la prensa local, que hacía hablar —como hemos visto— a distintas “voces del pueblo”, se sumaron no sólo estas conferencias, sino también las disertaciones teológicas por parte del presbítero Francisco Silva, rector del seminario diocesano de Aguascalientes.⁴⁵ Dictar conferencias a los obreros católicos, así como publicar artículos en la prensa eran uno de los medios de formación de laicos más socorridos.



43 Pérez Romo, “El caso de la pared”.

44 “Disertó sobre el mural, anoche, el Dr. A. Pérez Romo”, *El Sol del Centro*, primera sección, año xvi, núm. 6002 (25 de enero de 1962): 1.

45 Véase la columna “Claridades”, publicada en *El Sol del Centro*, del 2 al 9 de febrero de 1962.

Entre los sectores conservadores de Aguascalientes que “mueven y remueven cuantas influencias tienen o creen tener al alcance de sus manos para ver si logran borrar el fresco”,⁴⁶ destacaron personalidades de fuerte presencia en la sociedad hidrocálida: periodistas, médicos, abogados, sacerdotes, empresarios, ganaderos, dirigentes sindicales, diputados y senadores. Todos, a su manera, ejercieron presión sobre el gobernador Luis Ortega Douglas, para que ordenara desaparecer el mural o, por lo menos, borrar o modificar ciertos temas. El 15 de febrero de 1962, una comisión de personajes prominentes se entrevistó con el funcionario, pero nada positivo consiguieron: salieron regañados y amenazados. El ejecutivo estatal, irritado, arremetió contra sus impugnadores, y, no obstante de ser acusado de obstinado,⁴⁷ se mantuvo firme y no accedió a las demandas.

LA LIGA CATÓLICA AGUASCALENTENSE

La prensa siguió en su afán de fastidiar al Gobernador, y a finales de abril de 1962 surgió una organización de laicos ex profeso, para hacer el último intento de presionarlo a modificar el mural. La Liga Católica Aguascalentense se constituyó “como un organismo integrado por representantes de distintos sectores sociales, para combatir la pintura aludida, el cual anunció que recurriría a lo que fuera necesario para conseguir un desagravio a la conciencia y a las buenas costumbres del pueblo”.⁴⁸ El trabajo de dicha asociación comenzó con múltiples actividades: formó una mesa directiva, realizó asambleas, hizo presencia en los medios periodísticos, y amenazó con movilizaciones públicas, en las cuales prometieron reunir —con la ayuda de asociaciones pías— al menos 15 mil almas, para protestar en la Plaza



46 Antonio Rodríguez, “La historia molesta. Las fuerzas vivas de Aguascalientes”, *Tiempo de Aguascalientes*, núm. 44 (1995): 23.

47 Tenía fama de déspota desde que se desempeñó como presidente municipal, de 1948 a 1950, y luego como gobernador, cuando tuvo que apoyar la política federal de represión a los trabajadores ferrocarrileros, acusados de comunistas que buscaban derrocar al gobierno.

48 “Reconvención al Gobernador por el repudiado ‘Mural’”, *El Sol del Centro*, primera sección, año xvi, núm. 6094 (27 de abril de 1962): 1.

Principal. Se atrevieron, incluso, a reconvenir al titular del ejecutivo mediante un desplegado periodístico.⁴⁹

A finales de julio de 1962, Ortega Douglas dejó en claro su postura ideológica, política y religiosa. Un periódico local publicó a ocho columnas el encabezado “Soy católico practicante”: declaró que iba a misa cada domingo, “pero esto lo hago en mi carácter de creyente [...] porque puedo adorar a Dios conforme a mi propia conciencia, con plena libertad”. Dijo ser anticomunista, pues el comunismo tiene “el propósito de subvertir el orden”, lo cual no permitiría. Era un gobernante institucional, “extraído del Partido Revolucionario Institucional, [que] jamás puede, jamás deberá, hacer pactos con la derecha”, que él tomaba decisiones apegado a la Constitución y a los lineamientos de su partido. Era además incluyente, pues en su gobierno había lo mismo Caballeros de Colón que protestantes y masones. En definitiva, por su filiación revolucionaria, debía proceder sin “sensiblerías” y sin pacto alguno con la “extrema derecha”; tenía claro que, como primer mandatario, no debía ni podía dejarse intimidar por los laicos recalcitrantes que lo presionaban. Apuntó:

Por un momento estuve a punto de dar indicación para que borrarán el mural de Palacio; pero los ataques me hicieron tomar una resolución: la de dar guías personales al artista, sobre el principio de respeto a los conceptos históricos; sobre el respeto absoluto a la verdad, y sobre la proscripción de los odios entre las facciones.⁵⁰

En la misma fecha, una nota periodística destacó la posición de Barra Cunningham, quien declaró categórico que su pintura “no podía tener un sentido comunista”. En un país democrático como México, añadió, se permite la libre expresión de las ideas: “aquí se han captado bajo el signo del pasado y el presente de Aguascalientes”.⁵¹



49 “Reconvencción al Gobernador”, 1.

50 “Soy católico practicante”, *El Heraldo de Aguascalientes*, segunda sección, año VIII, tomo 10, núm. 2802 (25 de julio de 1962): 1.

51 “Mural inspirado en el Movimiento Revolucionario; pero no comunista”, *El Heraldo de Aguascalientes*, segunda sección, año VIII, tomo 10, núm. 2802 (25 de julio de 1962): 1.

La Liga Católica Aguascalentense continuó con su labor proselitista; aseveró que estaba preparando un amplio y bien organizado programa de actividades, para dar la batalla contra el mural. Pero lo cierto es que allí quedó la cuestión. Platicaron con el gobernador electo, profesor Enrique Olivares Santana, hábil político cuyo rasgo distintivo eran la conciliación y la negociación.⁵² Es de suponer que el gobernante llegó a algún tipo de arreglo tanto con la prensa local, como con el obispo Quezada Limón, quien a su vez habló con los integrantes de la beligerante asociación de laicos y los persuadió de dejar las cosas como estaban.

CONSIDERACIÓN FINAL

Se enfrentaban dos posturas ideológicas contrapuestas. Hay que reconocer, por un lado, que Osvaldo Barra Cunningham no pudo escapar a la retórica político-oficialista de la época. Sus murales, como los de su maestro Diego Rivera, hablan el lenguaje propio de la revolución triunfante. En la localidad, no hubo quien orquestara una contraofensiva en favor del pintor. El ejecutivo habló muy poco, el artista no hizo declaración alguna. Salieron en su defensa, curiosamente, dos extranjeros: Raquel Tibol y Antonio Rodríguez, quienes escribieron un par de artículos apologeticos en favor de los frescos. La historiadora del arte argentina publicó en el diario capitalino de circulación nacional *Excelsior*, el 11 de febrero de 1962, “Aguascalientes en la historia”; por su parte, el crítico de arte portugués escribió “La historia molesta”, publicado en la sección de arte de la revista *Política*, el 1 de marzo del mismo año y reeditado en 1995.

Por otro lado, las fuerzas religiosas alzaron su voz, se movieron, defendieron su posición dentro de la incipiente modernidad. Flotaba en el ambiente socio-rreligioso de la década de 1960, como hemos dicho, una atmósfera plagada de



52 Respecto a las habilidades políticas como negociador y conciliador, véase Alberto Vital Díaz, *Enrique Olivares Santana. Un hombre de la Revolución mexicana y de la República* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Cámara de Senadores-LIX Legislatura/Congreso del Estado de Aguascalientes-LIX Legislatura, 2006), 154-229. Cfr. Andrés Reyes Rodríguez, *Nudos de poder. Liderazgo político en Aguascalientes. Fin de un ciclo, 1920-1998* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes, 2004), 229-262.

anticomunismo mezclado con un sincero fervor religioso, que alcanzaba a amplios sectores sociales —entre ellos, a los jóvenes⁵³—. Por otra parte, en el ámbito político-económico, las empresas periodísticas también hicieron sentir su peso como cuarto poder en vísperas de un proceso electoral, además de que, al parecer, el gobernador Luis Ortega Douglas les había cortado la subvención gubernamental.⁵⁴ Un sector conservador de la sociedad aguascalentense, representante de la clase alta y media —industriales, ganaderos y comerciantes—, consideró que el contenido ideológico de varios fragmentos del mural era de un jacobinismo trasnochado y anacrónico, que ofendía profundamente las tradiciones, historia, idiosincrasia y creencias religiosas del pueblo católico de Aguascalientes.

Es probable que la campaña contra el “mural inmoral” —así llamado a causa del desnudo masculino y por atacar a la Iglesia— fuese planeada desde la mitra de la Diócesis, en conjunto con los directores de los diarios locales. Durante el conflicto, el obispo Salvador Quezada Limón se cuidó de no emitir ningún comunicado ni hacer declaración oficial alguna a título personal; pero, al no prohibir públicamente las protestas, es posible que las alentara; de forma tácita dio su autorización al permitir que algunos prelados y asociaciones religiosas católicas cercanas a él se pronunciaran enérgicamente. No obstante, la pintura mural no fue eliminada, ni siquiera modificada en los detalles más controversiales, lo que puede ser interpretado como una derrota momentánea para las asociaciones



53 No es gratuito que el Concilio Ecuaménico Vaticano II diera un enfático mensaje a los jóvenes, en el cual, entre otras cosas, parece que se alude al comunismo, al anotar que la Iglesia estaba preocupada, pues deseaba que aquéllos no cedieran “a las filosofías del egoísmo o del placer, o a aquellas de la desesperanza y de la negación”; frente al ateísmo, “fenómeno de laxitud y de vejez”, los jóvenes sabrían afirmar su “fe en la vida y en lo que da un sentido a la vida: la certidumbre de la existencia de un Dios justo y bueno”. *Documentos del Concilio Ecuaménico Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones* (México: Ediciones Paulinas, 1998 [1968]), 601-602.

54 Sobre este tema, véase Luciano Ramírez Hurtado y Alain Luévano Díaz, “La prensa y los papeleritos en los murales pintados por Osvaldo Barra Cunningham en Palacio de Gobierno de Aguascalientes: una respuesta a las críticas de *El Sol del Centro*”, *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, año xx, núms. 35-36 (2016-2017): 221-255.

eclesiásticas y laicas de la localidad. Aunque no fue una confrontación directa entre la Iglesia y el Estado, sí hubo dificultades para la convivencia armónica.⁵⁵

Imperó la política de conciliación. Tan fue así que el pintor fue contratado inmediatamente después de concluida la polémica, para realizar el mural *Feria de San Marcos*, y no hubo reacciones adversas de parte de los laicos ni de los clérigos, pues el artista ya no plasmó escenas en contra de la Iglesia católica, aunque sí algunos desnudos femeninos alegóricos, los cuales apenas incomodaron a algún periodista.

HEMEROGRAFÍA

El Heraldo de Aguascalientes, 1960-1961

El Sol del Centro, 1961-1962

Excelsior, 1962

Tiempo de Aguascalientes, 1995

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Esther. “Las decoraciones que pasaron a ser revolucionarias”. En *El nacionalismo y el arte mexicano, 1900-1940. IX Coloquio de Historia del Arte*, 171-197. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Azuela de la Cueva, Alicia. *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social, México, 1910-1945*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

Berzosa, Raúl. *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. Bilbao: Desclée de Brower, 2000.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, 1992.



55 El Concilio Vaticano II mandó un mensaje a los artistas —entre ellos, a los pintores—, para decirles que ellos eran los “guardianes de la belleza del mundo”, “amigos” de la Iglesia si plasmaban un “arte verdadero”; por eso, y para no ser tratados como enemigos y sometidos a la censura, debían evitar “expresiones extrañas y desagradables” en sus obras, y luego entonces serían “dignos de la Iglesia”. Véase *Documentos del Concilio*, 596-597.

- Calvillo, Guadalupe. "Semblanza de un muralista". *Paralelo*, año vi, núms. 19-20 (1962): 6-7.
- Cardoza y Aragón, Luis. "El humanismo y la pintura mural mexicana". *Revista de la Universidad de México*, núm. 466 (1989): 41-48, disponible en [<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/ac6d58a4-fe78-415f-9685-aace5967f8ce/el-humanismo-y-la-pintura-mural-mexicana>], consultado: 17 de julio de 2021.
- Ceballos, Manuel. *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*. México: Academia de Investigación Humanística, 2000.
- Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. México: Ediciones Paulinas, 1998 [1968].
- García, Jesús. "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla". En *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, compilación de María Alicia Puente Lutteroth, 181-195. México: Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1993.
- Giacinti Comte, Alicia de Jesús. "El grupo *Paralelo*, una instancia mediadora en la cultura de Aguascalientes". *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, año III, núm. 5 (1999): 161-189, doi.org/10.33064/5crscsh287.
- Goldman, Shifra M. *Pintura mexicana contemporánea en tiempos de cambio*. México: Instituto Politécnico Nacional/Domés, 1989.
- López Velarde, Ramón. *Suave Patria*. México: Juan Pablos, 1998.
- Marroquín, Enrique. "El precio de la conciliación (1945-1956)". En *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, compilación de María Alicia Puente Lutteroth, 177-179. México: Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1993.
- Meyer, Jean. "La Iglesia católica en México, 1929-1965". *Documento de Trabajo*, núm. 30 (2005): 1-35, disponible en [https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/169/1/000060392_documento.pdf], consultado: 27 de agosto de 2021.
- Molina Fuentes, Mariana Guadalupe. "El conflicto cristero en México: el otro lado de la Revolución". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 4 (2014): 163-188, disponible en [<https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/63/63>], consultado: 21 de enero de 2021.
- Muro, Víctor Gabriel. *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. Michoacán: El Colegio de Michoacán/Red Nacional de Investigación Urbana, 1994.

- Negrete, Martelena. "La Iglesia y el Estado en México, 1930-1940". En *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, compilación de María Alicia Puente Lutteroth, 169-176. México: Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, 1993.
- Padilla Rangel, Yolanda. *Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1950*. Michoacán: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- Padilla Rangel, Yolanda. *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y sociedad en Aguascalientes. Un conflicto de los años 70s*. México: Instituto Cultural de Aguascalientes, 1991.
- Patiño López, María Eugenia. *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes, 2006.
- Ramírez Hurtado, Luciano. *Pinturas murales del Palacio de Gobierno de Aguascalientes. Imágenes y arquitectura del poder*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014.
- Ramírez Hurtado, Luciano. "Frenos y contrapesos al impulso revolucionario. El movimiento ferrocarrilero y la pintura mural de la Casa de la Juventud de Aguascalientes". En *Revolución, resistencia y modernidad en Aguascalientes*, coordinación de Yolanda Padilla Rangel, 165-202. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011.
- Ramírez Hurtado, Luciano. "Historia del Palacio de Gobierno de Aguascalientes (1665-1982)". *Ágora. Boletín del Archivo General Municipal*, núm. 1 (2011): 26-64.
- Ramírez Hurtado, Luciano. "Proyección hacia un futuro promisorio. La pintura mural de la Casa de la Juventud de Aguascalientes". *Parteaguas*, año iv, núm. 13 (2008): 22-28.
- Ramírez Hurtado, Luciano y Alain Luévano Díaz. "La prensa y los papeleritos en los murales pintados por Osvaldo Barra Cunningham en Palacio de Gobierno de Aguascalientes: una respuesta a las críticas de *El Sol del Centro*". *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, año xx, núms. 35-36 (2016-2017): 221-255, doi.org/10.33064/35-36crscsh115.
- Reyes Rodríguez, Andrés. *Nudos de poder. Liderazgo político en Aguascalientes. Fin de un ciclo, 1920-1998*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes, 2004.
- Reyes Sahagún, Carlos. *La resistencia social a la modernización. El caso de la administración del gobernador del estado de Aguascalientes, ingeniero Luis Ortega Douglas 1956-1962*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019.

- Rodríguez, Antonio. "La historia molesta. Las fuerzas vivas de Aguascalientes". *Tiempo de Aguascalientes*, núm. 44 (1995): 23-24.
- Rodríguez Mortellaro, Itzel. "La nación mexicana en los murales del Palacio Nacional, 1929-1935". En *Los murales del Palacio Nacional. Diego Rivera*, 57-85. México: Instituto Nacional de Bellas Artes/Américo Arte Editores, 1997.
- Suárez, Orlando S. *Inventario del muralismo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Tibol, Raquel. *Historia general del arte mexicano. Arte moderno y contemporáneo*, tomo 2. Barcelona: Hermes, 1981.
- Torre Castellanos, Renée de la. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Vital Díaz, Alberto. *Enrique Olivares Santana. Un hombre de la Revolución mexicana y de la República*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Cámara de Senadores-LIX Legislatura/Congreso del Estado de Aguascalientes-LIX Legislatura, 2006.
- Zermeño, Guillermo y Rubén Aguilar. *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*. México: Universidad Iberoamericana, 1988.

ENTREVISTA

Entrevista al pintor Osvaldo Barra Cunningham, por Luciano Ramírez Hurtado, Ciudad de México, 10 de septiembre de 1994.

LUCIANO RAMÍREZ HURTADO: doctor en historia del arte por la UNAM. Profesor-investigador en el Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Su principal línea de investigación es la historia del arte, historia de la prensa e historia política de Aguascalientes y México en los siglos XIX y XX. Autor de ocho libros completos y coordinador de otros siete; ha publicado capítulos de libros y trabajos de investigación histórica. Es miembro Correspondiente Nacional, en el estado de Aguascalientes, de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2.

D.R. © Luciano Ramírez Hurtado, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Region, culture, and history. The historical cultural structure of power in the Mexican Catholic Church

ELIO MASFERRER KAN

ORCID.ORG/0000-0001-7582-0482

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

eliomasferrer@gmail.com

Abstract: *In this paper I analyze the historical process of articulation of the Catholic Church to Mexican society, from a historical and social perspective. In this context, I work on the configuration of cliques and groups of ecclesiastical power, analyzing the correlation of internal forces, using as an indicator the control of positions within the different episcopal levels (bishops and archbishops). After a meticulous analysis, I show the control that the Jalisco-Bajío Group has and the development of the Monterrey Group, which is taking positions. Simultaneously, there are curial groups from some states that have managed to keep their territories under control, the result of complex negotiations within the episcopate. He also explained the pressure of Pope Francis to apply substantial modifications in the Church and particularly in Mexico. Although there are changes, they are very slow, both due to bureaucratic inertia and due to processes of resistance to change.*

KEYWORDS: ECCLESIASTICAL POWER; CATHOLIC CHURCH; POPE FRANCIS; CAREER; CLIQUES

RECEPTION: 10/03/2021

ACCEPTANCE: 27/09/2021

Región, cultura e historia. La estructura histórica cultural del poder en la Iglesia católica mexicana

ELIO MASFERRER KAN

ORCID.ORG/0000-0001-7582-0482

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

eliomasferrer@gmail.com

Resumen: En este artículo, analizo el proceso histórico de articulación de la Iglesia católica a la sociedad mexicana, desde una perspectiva histórica y social. En este contexto, examino la configuración de las camarillas y grupos de poder eclesiásticos, la correlación de fuerzas internas, empleando como indicador el control de posiciones dentro de los distintos niveles episcopales (obispos y arzobispos). Después de un análisis minucioso, muestro el control que tiene el Grupo Jalisco-Bajío y el desarrollo del Grupo Monterrey, que va tomando posiciones. Simultáneamente, existen grupos curiales de algunos estados que han logrado mantener sus territorios bajo control, resultado de complejas negociaciones al interior del episcopado. También, explico las presiones del papa Francisco para aplicar modificaciones sustanciales en la Iglesia y particularmente en México. Si bien hay cambios, éstos son muy lentos, tanto por las inercias burocráticas, como por los procesos de resistencia al cambio.

PALABRAS CLAVE: PODER ECLESIASTICO; MÉXICO; PAPA FRANCISCO; CARRERISMO; CAMARILLAS

RECEPCIÓN: 10/03/2021

ACEPTACIÓN: 27/09/2021

INTRODUCCIÓN

Este artículo es parte de una investigación sobre los grupos de poder al interior de la Iglesia católica mexicana. En este caso, estudio la configuración contemporánea de los grupos eclesiales de poder local. Entiendo que la Iglesia es una estructura burocrática y, por lo tanto, que es en la jerarquía donde se expresa la correlación de fuerzas internas. Para ello, analizo los mecanismos de adscripción de esta jerarquía, tomando en cuenta la orientación teológica y política de los obispos, así como su formación en seminarios y otros procesos vinculados. Las fuentes empleadas son los Anuarios Estadísticos y el *Anuario Pontificio* que edita la Secretaría de Estado del Vaticano, más los Directorios eclesiales editados por la Iglesia mexicana. Se complementó la información con fuentes propias del Vaticano como *L'Osservatore Romano*, la página web de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), fuentes periodísticas, comunicados emitidos por las respectivas diócesis y fuentes similares, así como diversas entrevistas en profundidad a actores y especialistas.

Elaboro una breve reseña histórica de la consolidación y construcción del catolicismo mexicano, haciendo énfasis en su pluralidad y diversidad como resultado de un complejo proceso histórico que admite múltiples dinámicas regionales y culturales. Explico someramente el proceso de consolidación de grupos de poder dentro de la Iglesia, así como el afianzamiento de ciertas camarillas, lo que se expresa en la preeminencia del Grupo Bajío-Jalisco (Guadalajara, León, Guanajuato, Morelia, Querétaro, San Juan de los Lagos y Tepic), el cual debe compartir el control, muy a su pesar, con el Grupo Monterrey. Expongo también cómo ciertos grupos locales logran mantener su propio poder y control sobre casos muy puntuales (Chihuahua, Puebla, San Luis Potosí y Veracruz), mientras que el control de las demás diócesis y arquidiócesis se reparte entre los dos grupos antes mencionados.

Parto también del postulado de que la Iglesia católica es una institución “con un equilibrio dinámico inestable”,¹ en la cual concurren diversas posturas institucionales y teológicas que permiten mantener, mediante un conflicto debidamente



1 Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2004), 41.

orientado, la cohesión organizacional; para mantenerse operando, ésta necesita que ninguna de las facciones elimine a las otras, pues el respeto a tales reglas del juego es estratégico. Si ciertas facciones controlaran la estructura de poder, que se sintetiza en una situación duopólica, la organización se cristalizaría, lo cual le impediría renovarse. Esto último explica la actual crisis del catolicismo mexicano y, por consiguiente, el estancamiento estructural de la organización.

UNA RESEÑA HISTÓRICA

La construcción del catolicismo mexicano tiene raíces históricas que se definen en los procesos de la Colonia y la Independencia. Sobre la base de un universo de visiones del mundo sumamente diverso, se implantaron diferentes versiones del catolicismo europeo, y en particular las propuestas religiosas de los castellanos, andaluces y extremeños, quienes tuvieron un papel importante en la conquista. Como lo describiera Borah, la invasión implicó una mortandad impresionante de los indígenas, calculada entre 80 y 90 por ciento, como resultado de los abusos de los europeos y de las pestes que originaron, pues la población local no contaba con los anticuerpos necesarios para enfrentar las enfermedades traídas por los colonizadores.² Se produjo así un vacío demográfico y una crisis en los pueblos que tuvo varias implicaciones: la posibilidad de expansión de los europeos y la configuración de nuevas formas productivas, el desarrollo de un fuerte mestizaje y la trata de esclavos de origen africano.

En términos religiosos, se produjo una crisis de las visiones del mundo cosmotéistas que dominaban en las sociedades originarias, las cuales no pudieron explicar la catástrofe y desarrollaron un número significativo de lecturas étnicas del catolicismo.³ Simultáneamente, en las regiones de muy baja población indígena o donde ésta era difícil de controlar, tuvieron lugar reelaboraciones de un catolicismo ibérico influido por la Contrarreforma, con nuevas relecturas y construcciones religiosas y culturales, resultado de la expulsión de musulmanes y judíos, así como del control de nuevos territorios. La cultura religiosa se había consolidado cuando llegaron nuevas ideas al continente americano, como consecuencia del



2 Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en la Nueva España* (México: SepSetentas, 1975), 23.

3 Véase Jan Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (Madrid: Akal, 2006), 35.

Concilio de Trento. Ya llevaba más de 50 años de control colonial y el proyecto tridentino tuvo distintos resultados: un impacto significativo en las élites criollas, pero una implantación incompleta y peculiar en las poblaciones indígenas articuladas al sistema colonial.

El proyecto colonial novohispano se esbozó en el III Concilio Provincial Mexicano (1585), en el cual se consolidaron las principales líneas de acción que llegarían prácticamente hasta el proceso independentista. Para enfrentar a la Reforma luterana, que implicaba la libre consulta de la Biblia y un papel menos relevante de los sacerdotes, la estrategia fue reforzar la Tradición de la Iglesia y de alguna manera depurarla de las cuestiones más críticas. Para ello, se reformuló la doctrina, se fundaron seminarios, se obligó a las órdenes religiosas a retomar los carismas fundacionales, hubo mayor control sobre los movimientos espirituales y se creó la Inquisición romana.

En la Nueva España, no hubo movimientos protestantes, como fue el caso europeo, pero se hicieron adecuaciones para potenciar el trabajo de evangelización, el cual se vio relativizado por las confrontaciones entre las órdenes religiosas y el virrey-arzobispo Juan de Palafox y Mendoza. Los acuerdos más interesantes del Concilio estuvieron relacionados con el uso de las lenguas indígenas en el proceso de evangelización y la articulación de los indígenas a los sistemas de cargos y procesos festivos,⁴ que serían clave en la construcción de los catolicismos étnicos.

Esta realidad se percibe hasta la actualidad en las peculiaridades y diversidad de las distintas construcciones culturales del catolicismo. Producto también de la situación colonial fue la implantación de los *pueblos de indios*, lo cual implicó la consolidación de nuevos liderazgos en el mundo indígena, así como el surgimiento de instituciones españolas para la explotación de los indígenas: el tributo a la Corona, el diezmo a la Iglesia, y el repartimiento que ejecutaban los corregidores con la expectativa de recuperar la “inversión” que había implicado la compra de su cargo. A esto debemos sumar la carga de los sacerdotes, muchos de ellos



4 Sonia Corcuera de Mancera, “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), 171-172.

peninsulares, quienes, al igual que muchos corregidores, venían a América para enriquecerse y regresar a su terruño como “indianos”, explotadores exitosos y con reconocimiento social en su tierra de origen. Esta presión sobre la población indígena, más la explotación de los africanos esclavizados, se expresó en un tipo de estratificación social denominada como *casta-clase*,⁵ la cual implicó la creación de una estructura social que combinaba clases sociales con estamentos “étnico-raciales”. Estas poblaciones protagonizaron rebeliones, asonadas e insurgencias derivadas de las formas despiadadas de explotación de las tres *c*: cura, cacique y corregidor.

Desde esta perspectiva, el movimiento independentista tuvo varios protagonistas. Por una parte, un sector de la población criolla que estaba disconforme con la dominación de castellanos y peninsulares, y que había liderado la “ruptura del pacto colonial”, como lo explicó Tulio Halperín Donghi.⁶ Por otra parte, se encontraba la inconformidad de siglos de la población indígena y de los afromexicanos esclavizados. El papel del clero bajo, en el que se ubican Morelos, Hidalgo y otros sacerdotes, expresaba la inconformidad en este sector hacia la opresión que representaban los privilegios otorgados a los peninsulares. Finalmente, en 1821, se logró la independencia del Reino de España, en un acuerdo entre los independentistas y las oligarquías locales, quienes no le veían futuro al Imperio español y además le temían al liberalismo que se consolidaba en la Península. En un somero intento de dieciocho meses, se creó el Imperio mexicano y finalmente se proclamó la República. El texto constitucional de 1824 instituía a la Iglesia católica, apostólica y romana como la única aceptada en la naciente República mexicana, la cual sería protegida por “leyes sabias”.

LA CRISIS ESTRUCTURAL DE LA IGLESIA EN MÉXICO

La formación del clero mexicano en el siglo XIX es de suma importancia por el impacto que tendrá en la historia de México y de la Iglesia local. Una cuestión conceptual que no debemos dejar de ponderar es que la Iglesia católica es una



5 Véase Julian Pitt-Rivers, “Sobre la palabra casta”, *América Indígena*, vol. xxxvi, núm. 3 (1976): 563 y Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en meztizoamérica* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1973), 47.

6 Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza Editorial, 1977), 45.

institución que se mueve entre la larga y la larguísima duración que planteara Braudel.⁷ Su estructura dogmática se refiere a los Concilios y a la Tradición, un conjunto de formulaciones ancladas en su propia historia. No podemos olvidar que la Iglesia es la institución burocrática más antigua del mundo occidental. Aprobó el dogma de la infalibilidad del Papa (1869-1870) y tiende a renovarse en los Concilios. Podemos mencionar el Concilio de Trento (1545-1563) contra la Reforma luterana, el Concilio Vaticano I contra la modernidad, el racionalismo y el galicanismo, y el Concilio Vaticano II (1962-1965) para enfrentar la secularización y una actualización de su estructura dogmática a los “nuevos tiempos”: esta propuesta se sintetiza en el *aggiornamento* de la Iglesia.

Los cambios institucionales ocurrieron en las cúpulas eclesásticas, pero la dinámica de los cambios en la cultura institucional está mediada por los equipos clericales, quienes tienen una cultura más adaptada a los “viejos tiempos” y ven con sospecha y preocupación los intentos de modificaciones. Las dinámicas históricas muestran un conjunto de inercias y de resistencia al cambio sistemático que nos permiten afirmar que en las prácticas del clero y de los laicos católicos pervive un conjunto de percepciones, visiones del mundo y creencias que son una amalgama peculiar de supervivencias de distintos momentos históricos. El ejemplo más notable son las misas: el Concilio Vaticano II mandó traducirlas a las lenguas locales. En el caso mexicano, hubo y hay una gran resistencia para abandonar el latín y trabajar en castellano. Muchos laicos se sienten muy cómodos con el español, pero no se sienten involucrados cuando el sacerdote emplea una lengua originaria (náhuatl, tzeltal o totonaco). El Opus Dei prefiere las misas en latín y con el sacerdote de espaldas a la feligresía. El llamado a la participación de los laicos en la Iglesia y en la sociedad puede tener diferentes lecturas. Los mestizos o ladinos aceptan la misa en castellano u otra lengua nacional, pero rechazan que sea en las lenguas de los pueblos originarios.

LA CRISIS EN LA FORMACIÓN DEL CLERO

La Iglesia católica mexicana participó en los procesos políticos desde la guerra independentista, cuando excomulgó a Morelos e Hidalgo, los héroes de la



7 Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 27.

Independencia, quienes a su vez fueron reos de la Inquisición, relajados al brazo secular y ejecutados, junto a sus compañeros; lo mismo sucedió con los miembros del bajo clero que se unieron a la gesta independentista. Los acuerdos entre las fuerzas dirigidas por Vicente Guerrero y los criollos realistas encabezados por Iturbide dieron fin a la contienda y provocaron el aislamiento de los españoles, quienes de hecho estaban muy debilitados por los conflictos políticos en la Península, lo cual les impedía tener la fuerza suficiente para impedir la consumación de la Independencia. Pero ésta no puede pensarse al margen de la consolidación de las logias masónicas, las cuales, divididas entre el Rito Escocés y el Rito Yorkino, estarían “componiendo” el proceso “desde las sombras”. También en 1826 se fundó el Rito Nacional Mexicano. La Iglesia católica responsable del juicio inquisitorial a Morelos e Hidalgo sería visibilizada como un obstáculo para la consolidación de la nueva república. El antagonismo entre la masonería y la Iglesia católica permanece vigente hasta la actualidad.

En el siglo XVIII, en la configuración del clero repercutió la expulsión de los jesuitas, quienes tenían un papel importante en la formación de cuadros sacerdotales. El 20 de diciembre de 1827, se expidió la Ley de expulsión de españoles que implicó la salida de un número importante de sacerdotes y obispos de origen hispano. Simultáneamente, la negativa del Estado Vaticano a reconocer la independencia de México y la decisión de mantener el Patronato Regio con la monarquía española implicó la imposibilidad de designar a los remplazos o sucesores de los obispos que fallecieron. Esta situación repercutió también en las dificultades para ordenar nuevos sacerdotes. La Iglesia católica se sentiría constantemente relegada, después del papel importante y en términos estructurales que tenían el Bloque de Poder durante la Colonia. Para los liberales, el eufemismo con el que se sintetiza la masonería y sus distintas expresiones sería el principal obstáculo para el progreso del país y la última institución colonial vigente en México. El clero sería percibido como la mayor oposición al proceso político.

El 5 de febrero de 1857, se proclamó una Constitución liberal inspirada en los Sentimientos de la Nación y la Constitución de Apatzingán, así como en el proceso político de Estados Unidos. En enero de 1860, se promulgaron un conjunto de disposiciones de rango constitucional que son conocidas como las Leyes de Reforma, en las cuales se instauraba la libertad de cultos y el Estado garantizaba la existencia a todas las iglesias que quisieran instalarse en México. Se tomó textualmente el artículo de la Constitución estadounidense en el que se afirma que el Estado no puede prohibir ninguna religión. De esta manera, se colocó lo

religioso en la esfera de lo privado y se prohibió el culto público. Asimismo, se creó el Registro Civil, se secularizaron los cementerios y se expropiaron los bienes de la Iglesia. La Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos (1791) garantizó la libertad de expresión, el derecho de reunión y la libertad de prensa; asimismo, prohibía la creación de cualquier ley que estableciera una religión oficial y garantizaba la libre adhesión de los ciudadanos a cualquier religión. Ésto era más de lo que la milenaria institución podía soportar, por lo que se excomulgó a los constitucionalistas de la Reforma y a los católicos que le juraran fidelidad, requisito indispensable para ser funcionario público.

La Iglesia y los conservadores fueron a Europa y convocaron a una invasión extranjera e impusieron a Maximiliano de Austria. Fueron derrotados por los liberales dirigidos por el presidente Benito Juárez. Durante el Porfiriato, se desarrolló el periodo regalista que consistió en un intento de Porfirio Díaz por congraciarse con la Iglesia y limar asperezas, aunque don Porfirio no se atrevió a confrontarse con las logias masónicas que aún tenían poder. La Revolución mexicana estalló en 1910 y la Iglesia tuvo un papel estratégico en el golpe de Estado de Victoriano Huerta, así como en el fusilamiento del presidente Francisco I. Madero y el vicepresidente José María Pino Suárez. El golpe conservador fue derrotado y Venustiano Carranza promulgó la Constitución de 1917, que redobló las restricciones a la Iglesia católica, la cual sería vista como uno de los principales actores contrarrevolucionarios. Un sector integrista, mayoritario en la jerarquía católica, se lanzó a la insurrección cristera, al grito de “Viva Cristo Rey”, para instaurar un régimen teocrático, pero fue derrotado. Se impusieron los Acuerdos de Bucareli, por medio de los cuales los obispos deponían las armas y aceptaban el régimen legal vigente, y los liberales les dejaban hacer y simulaban que no se daban cuenta. Muy dialécticos, los obispos dirían pragmáticamente que no les quedaba más que “aceptar lo inaceptable”. La estrategia de la Iglesia será a largo plazo cooptar a los hijos y nietos de los revolucionarios a través de sus madres y esposas.

El círculo se cerró y agotó cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) llevó como candidato a la presidencia a un político que hizo su escuela —en todos los niveles— en instituciones religiosas y se graduó de abogado, con una tesis controvertida, en la Universidad Panamericana, propiedad del Opus Dei. Durante su carrera, se alojaba en la Residencia Universitaria Panamericana, también del Opus Dei.

LOS MEXICANOS, CATÓLICOS Y ANTICLERICALES

Una de las cuestiones más complejas de este país latinoamericano es que, en 1895, con motivo del primer censo de población, 99.1 por ciento de los mexicanos se declararon católicos. En el de 1921, terminada la Revolución, 97.3 por ciento de la población se declaró católica, y, en el censo de 1930, contra todo pronóstico, la cifra se elevó a 98.1 por ciento. Está claro que el proyecto de los liberales no era anticatólico sino anticlerical. La derrota de los cristeros fue protagonizada por soldados y oficiales católicos que no estaban de acuerdo con su proyecto político religioso. Esto es algo que muchos historiadores católicos, muy eminentes, nunca quisieron entender, como es el caso de María Alicia Puente o Jean Meyer.⁸ En un congreso de historia, la doctora Alicia Puente de Guzmán exclamó que “México es un país esquizofrénico, uno de los más católicos del mundo, y donde peor se trata a la Iglesia Católica”.⁹ La doctora Puente, una connotada intelectual católica, había sintetizado la cuestión: para entender el catolicismo mexicano, no hay que analizar a la Iglesia católica como un bloque homogéneo, sino los procesos de articulación de las diversas expresiones rituales, simbólicas, regionales y culturales que adquieren los distintos segmentos o sectores en los que están divididos los creyentes en México. Otra cuestión estratégica para entender a la Iglesia católica es que las instrucciones generadas en las cúpulas tienen un proceso constante de transformación e interpretación, donde los acuerdos de concilios, bulas papales, encíclicas y otros instrumentos se van graduando, reformulando e interpretando, de tal manera que su aplicación debe entenderse y analizarse para cada caso específico. Dentro de la institución, tiene un nombre bastante sugerente, cada obispo es un sucesor de los Apóstoles en su Iglesia particular, y fue designado por el Papa por inspiración del Espíritu Santo. Con estas credenciales, es complicada la polémica de los feligreses “de a pie”.



8 María Alicia Puente Lutteroth (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México* (México: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe/Jus, 1994) y *Movimiento cristero: afirmación de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto sociorreligioso en México de 1926-1939*, tesis de doctorado en Antropología (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992). Jean Meyer, *La Cristiada* (México: Siglo XXI Editores, 1973).

9 Congreso de la Comisión Episcopal de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), ella presidía la reunión de historiadores para elaborar una “Historia Mínima de la Iglesia en México”.

EL PLURALISMO CATÓLICO

El catolicismo mexicano tiene un perfil mariano, centrado en la Virgen de Guadalupe.¹⁰ Tradicionalmente, posee un carácter festivo y está muy relacionado con cuestiones devocionales. En las zonas rurales, tiene una profunda vinculación con los rituales de fertilidad ligados al ciclo agrícola de subsistencia. En la actualidad, la mayoría de la población es urbana y se vincula a la industria y los servicios; asimismo, la agricultura más relevante está relacionada con productos agro-comerciales que dependen de la dinámica de los mercados internacionales, más que de la lluvia y los fenómenos naturales. Esta nueva realidad ha ocasionado importantes procesos de pérdida de la eficacia simbólica tradicional, y la búsqueda de nuevos sistemas simbólicos pertinentes para las nuevas realidades económicas, sociales, culturales y ecológicas. En este contexto, que crece significativamente a partir de la década de 1970, se configura el campo político-religioso mexicano contemporáneo.

Un elemento adicional que ha sido poco ponderado es la incidencia de la relación con Estados Unidos, así como la influencia de la religión civil estadounidense en la realidad cotidiana nacional, pues más de 15 millones de mexicanos residen en aquel país y los intercambios son diversos y profundos. Un dato importante es que México emitió, en 1983, una reforma constitucional que permite la doble nacionalidad, algo novedoso en un país que era modelo de nacionalismo.

Es importante comprender que los católicos, aunque están agrupados dentro de una estructura institucional única, no son una realidad culturalmente homogénea, lo cual debe ser entendido en el marco del pluralismo católico, producto de una dialéctica cultura local-cultura universal, en los contextos globalizados en interacción con lo regional y lo étnico.

UNA TIPOLOGÍA DEL MUNDO CATÓLICO

La enumeración de la diversidad del catolicismo mexicano que expongo es resultado de un proceso de investigación y de discusión con los actores religiosos del catolicismo que desarrollo a continuación.¹¹



10 Paolo Giuriati y Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe* (México: Plaza y Valdés, 1998), 15.

11 La pluralidad y diversidad de los catolicismos en México es un tema que trabajé más exhaustivamente en otros estudios ya publicados, por lo que aquí hago un desarrollo sintético. Véase Elio Masferrer Kan, "Nuevos

1. *Católicos indígenas*. Han desarrollado lecturas singulares del catolicismo a partir de la visión india del mundo. Les llamamos habitualmente *catolicismos étnicos*. En muchos casos, sirven de base para sistemas de cargos político-religiosos apoyados en sistemas de autoridad étnica tradicional. La reforma de la Constitución del estado de Oaxaca y la designación de autoridades mediante el sistema de usos y costumbres en más de 430 municipios nos plantean el intento más notable del Estado mexicano por articular al sistema político nacional a un sector importante de los indígenas. Estrategias similares existen en estados del norte de México.
2. *Católicos tradicionales indios*. Similares a los anteriores, pero con la peculiaridad de que el peso de las religiones étnicas es dominante sobre la parte católica. Suelen ser sumamente intolerantes y, en el caso chiapaneco, han protagonizado expulsiones y graves violaciones a los derechos humanos de protestantes, e incluso de católicos de la Teología de la Liberación y de la Iglesia Autóctona. Repudiados por la mayoría de los sectores por los excesos y francas violaciones a los derechos humanos, han centrado su estrategia en una alianza a toda costa con el PRI.
3. *Católicos mestizos o coletos*. Desarrollaron una visión del mundo a partir de la reelaboración de las ideologías de dominación y supremacía racial del periodo colonial e independentista. Durante la época posrevolucionaria, después del proceso de expropiación de las haciendas, se transformaron en intermediarios de poder entre el Estado y los indígenas, generando estructuras de dominio caciquil, como Gonzalo Aguirre Beltrán lo señaló. Después de la década de 1970, se inició en México un proceso de relativización del poder caciquil y se impulsaron estrategias de cooptación política de líderes indígenas y campesinos medios y pobres. Posteriormente, fueron cuestionados por los indígenas de la Iglesia Autóctona. Los mestizos imbuidos de ideologías racistas y segregacionistas pesan dentro de la Iglesia católica, donde impulsan políticas pastorales aculturadoras y asimilacionistas; después del Concilio Vaticano II, en términos formales, habrían quedado sin respaldo doctrinal, aunque mantienen un fuerte peso institucional a causa de sus capacidades económicas y sus relaciones políticas, así como por su alianza con la Teología de la Prosperidad, la cual aparece como su expresión orgánica en la Conferencia del Episcopado Mexicano.



movimientos y tendencias religiosas en América Latina”, *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1 (1991): 43-56 y *¿Es del Cesar o es de Dios?*

4. *Católicos mexicanos*. La inmensa mayoría de los católicos tienen un perfil mariano, dan un gran énfasis a las cuestiones devocionales y tienden a separar sus preferencias religiosas de los comportamientos políticos. Están dispuestos a aceptar formulaciones generales referidas a la vigencia de valores humanos como justicia, honradez, etcétera. Se dividen en tres grandes grupos, en lo relativo a sus prácticas religiosas: 75 por ciento emplea a la Iglesia sólo como una agencia de servicios religiosos; 25 por ciento es practicante en términos devocionales, y, entre éstos, sólo 7 por ciento del total —incluidos en los practicantes— tiene un involucramiento institucional consistente. Componen la inmensa mayoría de los feligreses y verían con profundo desagrado un involucramiento partidista de la Iglesia.
5. *Católicos de la Teología de la Liberación*. Organizados en comunidades eclesiales de base (CEBS), están en la mayoría de las diócesis de México y en particular en aquellas donde el obispo sigue las propuestas de la Teología de la Liberación; pueden estar también en parroquias o vinculados a órdenes religiosas de esta tendencia. Parten de la noción de *pecado social*. Las CEBS mantienen internamente un alto grado de discusión; formadas por laicos, suelen articularse a los movimientos políticos de oposición. Su adscripción varía por regiones e incluso por parroquias. Su fuerza fue gravemente deteriorada por la presión que Juan Pablo II ejerció sobre ellas.
6. *Teología India o Iglesia Autóctona*. Organizados en comunidades de reflexión cristiana, desarrollan una relectura de la Biblia desde su propia perspectiva cultural, para identificar la Revelación de la Palabra. En sentido estricto, representan una reformulación de los contenidos culturales de los catolicismos étnicos, con el fin de aplicar las políticas misioneras definidas en el Concilio Vaticano II. Implicó una ruptura con la Teología de la Liberación, ya que ésta partía de la lectura de la realidad desde una perspectiva clasista.
7. *Católicos del Bajío, los mochos*. Predominan en el occidente y centro-norte de México, se caracterizan por asumir la doctrina de la Iglesia católica como la base estructural de su sistema de vida. Por sus rasgos, involucran a sectores mayoritarios de la población e implican a todas las clases sociales. Son los descendientes históricos de la revolución cristera de 1926-1929. En términos populares, son denominados como *mochos*. El control de este sector sobre el clero hace que definan, en términos culturales, el *modo de ser católicos* en México.
8. *Católicos yucatecos*. El catolicismo yucateco tiene una fisonomía propia y un desarrollo histórico específico que lo asemejan y vinculan a los católicos del Bajío.

Tiene un presbiterio consolidado y un conjunto de prácticas sociorreligiosas propias. Fueron magistralmente descritos por Iván Franco Cáceres.¹²

9. *Católicos integristas de clase alta o de Teología de la Prosperidad*. Se caracterizan por desarrollar teologías y prácticas sociales que combinan la adhesión a la Doctrina de la Iglesia con ideologías clasistas de la alta burguesía, concepción religiosa que considera el dinero una “bendición de Dios” y a los empresarios, líderes predestinados y “elegidos de Dios”. Por su estructura organizacional y visión del mundo, se oponen radicalmente a la Teología de la Liberación latinoamericana, y tienen sus expresiones tanto en la Iglesia católica como entre los evangélicos. Prometen y proponen a sus seguidores la construcción del Reino de Dios. Configuran una opción preferencial por “los ricos” e incluyen a quienes aspiran a obtener dicho estatus; a partir de ciertos pasajes de la Biblia, a estos ricos se les asigna el papel de elegidos, y deben ser apoyados, reconfortados y asesorados en este camino que Dios les ha asignado. La estrategia de subordinación de la Iglesia al Gran Capital, de conversión de la institución eclesial en una mercancía susceptible de ser adquirida, transformada e incluso comercializada, nos permite evaluar los conceptos de *caridad* y *filantropía* que aplican estos sectores. Vinculados con los grupos empresariales más adinerados, han estado siempre en íntimo contacto con el poder político y económico.
10. *Católicos de minorías no americanas*. En México, los católicos de origen francés, alemán, libanés e italiano —como los vénetos de Chipilo, Puebla— tienen sus propios templos y sacerdotes que predicán en su lengua materna. En el caso de los libaneses, observan los ritos grecomelquita —con su propio vicario— y maronita —con su propio obispo—. Son habitualmente de clase alta y en muchos casos están vinculados a la Teología de la Prosperidad o son parte de ella.
11. *Católicos carismáticos*. Después del Concilio Vaticano II, se desarrollaron comunidades carismáticas católicas basadas en una relación particular con el Espíritu Santo, y están expresadas por el Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo y el Sistema Integral de Evangelización (SINE). Una rama importante de la poderosa congregación de Misioneros del Espíritu Santo los impulsa.



12 Véase Iván Franco, *El PRI y sus obispos. El caso Berlie* (México/Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009) y *Religión y política en la transición mexicana. El caso de Yucatán* (México: Cámara de Diputados-LVIII Legislatura, 2003).

12. *Católicos liberales veracruzanos*. Se les podría estudiar como una variante de los *mochos*. Es importante destacar que el contexto liberal de la cultura regional veracruzana, donde confluyen diversas culturas indígenas, mestizas y grupos sociales influidos por aportes mexicanos, estadounidenses y europeos, obligó a la Iglesia a asumir una serie de modificaciones en sus planteamientos institucionales, lo cual la llevó a romper con las posiciones integristas y a introducir una multiplicidad de elementos renovadores del Vaticano II.
13. *Católicos influidos por el Concilio Vaticano II*. Esta corriente proviene de los *mochos*, pero asume los planteamientos renovadores del Concilio Vaticano II, sin llegar a los extremos de la Teología India ni de la Teología de la Liberación, aunque puede dialogar y establecer acuerdos con estos sectores. Su interés está centrado en una renovación litúrgica y de funcionamiento institucional; en lo particular, implica un mayor involucramiento con los laicos y supone una toma de distancia con los poderosos. Se expresa habitualmente en el norte de México, donde la presencia indígena y mestiza es poco significativa, a diferencia de lo que ocurre en Veracruz; además, posee poca influencia europea y mayor peso de la cultura estadounidense. Este segmento apoya las innovaciones del papa Francisco y se expresa como la Teología de los Pobres o Popular.
14. *Católicos norteros de frontera, con influencia de la cultura estadounidense y del Vaticano II*. Vinculados con los anteriores, se observa el desarrollo de un catolicismo peculiar en la franja de la frontera norte de México. Se advierte una influencia de la cultura y la religión civil estadounidenses, lo cual obliga a los obispos y órdenes religiosas a desarrollar programas conjuntos con los católicos del *otro lado* y a asumir formas de espiritualidad peculiares de esta región. Los obispos de la franja fronteriza han elaborado estrategias propias. Este segmento podría incluir a migrantes de otras partes de México que retornan después de una larga estancia en Estados Unidos, como lo he señalado en estudios anteriores.

LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA MEXICANA

La Iglesia católica tiene una distribución territorial basada en diócesis, arquidiócesis o prelaturas, que a su vez cuenta con un clero propio, incardinado en la misma, esto es, el clero diocesano. Si bien todos son obispos, en tanto sucesores de los Apóstoles, por la complejidad de la encomienda, pueden ser prelados, obispos o arzobispos. Existen también obispos auxiliares y obispos coadjutores: los primeros

son titulares de una diócesis histórica no localizada y colaboran con un obispo o arzobispo, quien lo entrena y lo observa (dependerá de su desempeño y lealtad que el arzobispo lo recomiende para ser titular de una diócesis); los segundos son similares a los auxiliares, pero tienen la peculiaridad de poder suceder al obispo titular una vez que éste se retire del cargo; tal situación hace que su trato y desempeño sean muy diferentes a lo observado en el caso de los auxiliares, quienes saben de antemano que no sucederán al titular y su ascenso será a otra diócesis. Los obispos se agrupan en la Conferencia del Episcopado Mexicano, un órgano colegiado de “coordinación”, que no dirige a los obispos, pues cada uno es “dueño” de su Iglesia particular. Su referente es el Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe (CELAM).

Las órdenes y congregaciones religiosas se dividen en masculinas y femeninas y se agrupan en la Conferencia de Superiores de Institutos Religiosos de México (CIRM), la cual está articulada a la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Las congregaciones masculinas, en su mayoría, reúnen a monjes o religiosos, y muchos de ellos están ordenados como sacerdotes. En el caso de los Hermanos Maristas o los Teresianos, no ordenan sacerdotes. Las congregaciones tienen un carisma particular que los especializa en ciertas temáticas, que se complementan o prestan un servicio a la Iglesia. Se instalan en las diócesis territoriales por medio de acuerdos firmados y con la autorización del obispo respectivo. Las órdenes religiosas son similares a las congregaciones, pero éstas tienen un conjunto especial de privilegios a causa de su papel histórico en la fundación de la Iglesia, como es el caso de los agustinos y franciscanos, por ejemplo. Las órdenes religiosas suelen contar con una rama secular formada por laicos, quienes tienen ciertos compromisos, privilegios y obligaciones, como en el caso de la orden terciaria franciscana o dominica —Santa Rosa de Lima, por ejemplo, era terciaria dominica—. Las congregaciones religiosas han innovado y crearon la figura de laicos consagrados.

El Opus Dei tiene una figura especial de diócesis personal de carácter universal, lo que les permite no depender de los obispos territoriales y se reportan con el Vicario en Roma, quien tiene rango de obispo. El vicario regional, que generalmente está al frente del Opus Dei en un país, participa de la conferencia episcopal respectiva, pero no tiene el estatus de obispo que es un sacramento especial decidido por el Papa. Esta estructura es para el rito latino, el cual involucra a más de 90 por ciento de los católicos romanos. Además, hay católicos de ritos orientales que se

reportan con su obispo respectivo, como es el caso de maronitas, grecomelquitas y armenios; los dos primeros son de origen libanés. El grecocatólico ucraniano es el rito oriental más numeroso.

Las órdenes y congregaciones religiosas masculinas más importantes tienen una cuota de obispos religiosos que varía según los países. En el caso mexicano, es muy baja, comprende alrededor de 10 por ciento de la Conferencia del Episcopado Mexicano, y suelen estar en diócesis o prelaturas con mayoría rural o indígena.

Los obispos son seleccionados en Roma, habitualmente de ternas que son enviadas por las conferencias episcopales nacionales. Durante el pontificado de Juan Pablo II, se pusieron de moda las “ternas de cuatro personas”, un eufemismo para referirse a un conjunto de procesos no formales mediante los cuales se designaban obispos al margen de la voluntad de las conferencias. En esta época, uno de los “grandes electores” fue fray Marcial Maciel Degollado, quien estableció un sistema clientelar y un conjunto de mecanismos mediante los cuales el PRI, el PAN, grupos empresariales y cacicazgos locales trataron de promover sus propios candidatos, con el fin de articularlos a los grupos de poder locales, regionales, estatales y nacionales. La Embajada de México ante la Santa Sede se ocupaba de esta operación política.¹³ Tales procedimientos crearon una fuerte tensión entre los grupos de poder episcopal tradicionales y la Legión de Cristo o el Opus Dei, quienes impulsaban sus propios candidatos “por fuera”. En la época del nuncio Girolamo Prigione, Maciel fue bastante exitoso con sus candidatos. “Maciel tiene mucha influencia en los altos niveles de Roma”, comentó el arzobispo de Yucatán de aquel entonces, quien era consciente que le debía la carrera episcopal.

EL ORIGEN DE LOS OBISPOS MEXICANOS

Las investigaciones de Víctor Ramos y Rodolfo Soriano Núñez son obras clásicas y pormenorizadas sobre el episcopado mexicano. El libro *Religión y democracia en México*, de Soriano, y la tesis doctoral *El Episcopado católico en la transición*



13 Elio Masferrer Kan, “Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera”, *Cuicuilco*, núm. 79 (2020): 45.

democrática de México, de Ramos, son estudios muy sistemáticos.¹⁴ Ambos autores coinciden en que la mayoría de los obispos provienen de la antigua zona cristera, el occidente de México: Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit y Querétaro. Más adelante, se le agregó el Grupo del Seminario de Monterrey, Nuevo León, como otra fuente de reclutamiento de las élites clericales. Y no podemos dejar de mencionar el Seminario de Yucatán y el papel que tienen los Hermanos Maristas en la formación de un clero regional, con varios obispos. Puebla y Veracruz poseen una participación a nivel eminentemente local, y es importante destacar que la Ciudad de México y el Estado de México —que a nivel demográfico albergan un tercio de la población mexicana— tienen un papel poco relevante. El sur y sureste, como regiones, muestran una presencia muy escasa de obispos locales, y esto amerita algunos comentarios específicos. Del mismo modo, la mayoría del clero mexicano se origina en estos estados mencionados.

LA ESTRUCTURA DEL EPISCOPADO MEXICANO

La Conferencia del Episcopado Mexicano está integrada por 177 obispos, de los cuales 19 son arzobispos y 69, obispos residenciales a cargo de una diócesis; 1 obispo pertenece a la Congregación para el Clero, a cargo de los seminarios del mundo. Existen además 4 obispos prelados, 1 administrador diocesano, 29 obispos auxiliares, 1 obispo de la eparquía maronita, 1 administrador de la eparquía grecomelquita, 1 exarca armenio, el nuncio apostólico y 50 arzobispos y obispos eméritos. Los obispos auxiliares marcan el espacio de reclutamiento para nuevos obispos residenciales, de entre los cuales se seleccionará a los futuros arzobispos; asimismo, es probable que los futuros cardenales sean designados a partir de estos últimos. El papa Francisco ha cambiado algunas de las reglas del juego, al criticar fuertemente el “carrerismo”, una estrategia basada en “trepar” en la pirámide del



14 Véase Víctor M. Ramos, *El Episcopado católico en la transición democrática de México*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales (Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2010) y *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1992). Y Rodolfo Soriano Núñez, *Religión y democracia en América Latina* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009) y *En nombre de Dios. Religión y democracia en México* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999).

poder eclesial, dejando de lado el compromiso con la institución y la feligresía y priorizando veleidades narcisistas y personales. Bajo esa perspectiva, el Papa quitó el concepto de que ciertas arquidiócesis sean “sedes cardenalcias”, un mecanismo que permitía que el arzobispo que llegaba a una sede cardenalicia fuera nombrado cardenal en el próximo consistorio. También, designó cardenales a obispos auxiliares que estaban “congelados” por episcopados locales conservadores, como fue el caso de Gregorio Rosa Chávez, auxiliar de San Salvador, quien fuera la mano derecha del asesinado arzobispo Osar Arnulfo Romero, en El Salvador, un referente de la Teología de la Liberación latinoamericana. El obispo Rosa Chávez estaba congelado por el episcopado muy conservador de su país y fue “rescatado” por el Papa.

En el caso mexicano, las críticas al episcopado local fueron muy fuertes durante la visita del papa Francisco a México, en 2016, la cual se transmitió en horario triple A por la televisión abierta. Lo más suave fue que “iban detrás de las ruedas del carro de El Faraón”. El Papa designó a Carlos Aguiar Retes como cardenal, un evidente compromiso, y podemos decir que las demás designaciones son mensajes cifrados. Un ejemplo de ello es el arzobispo Sergio Obeso Rivera, a quien nombró cardenal, a sus 86 años. Estaba claro que ésta era una distinción y un mensaje de que él debía haber sido cardenal y no Norberto Rivera Carrera, quien pasó de ser un obispo poco conocido a cardenal y arzobispo primado de México, por obra de fray Marcial Maciel y Girolamo Prigione. Algo similar hizo con Alberto Suarez Inda, a quien elevó a cardenal el 14 de febrero de 2015, a los 77 años. Más notoria fue la designación cardenalicia del obispo Felipe Arizmendi, quien fuera obispo de Tapachula y de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas; nacido el 1 de mayo de 1940, tenía unos meses de haber cumplido los 80 años, por lo cual asumió como cardenal emérito, sin derecho a voto en el Cónclave. Originario de Toluca, Estado de México, allí se fue a vivir al jubilarse. Su designación podría interpretarse como un agradecimiento a la resistencia que mostró contra los intentos por desmantelar el trabajo del obispo Samuel Ruiz García, una tarea que era solicitada con vehemencia por los conservadores del episcopado mexicano.

El episcopado mexicano está distribuido en 19 provincias eclesiásticas, las cuales tienen al frente a un arzobispo. Las provincias son espacios de coordinación y el arzobispo posee autoridad para hacer “observaciones fraternas” a los obispos. Si bien éstas son sugerencias, el obispo puede o no seguirlas, aunque una opinión desfavorable del arzobispo podría traducirse en el “congelamiento” del personaje, o su “traslado” a una diócesis menos importante.

Los obispos deben ir cada 5 años a Roma, para ser evaluados por los distintos dicasterios o secretarías de Estado del Vaticano; de este procedimiento, conocido como *visitas ad limina*, dependen las posibilidades de ser ascendidos o congelados. También los obispos pueden ser llamados para que aclaren las quejas recibidas por su trabajo en la administración de su diócesis. Es de “buen tono” que los prelados permanezcan como administradores diocesanos después de los 75 años, por un lapso de poco más de un año; si son relevados apenas termina su gestión, puede interpretarse que en Roma no están muy de acuerdo con su desempeño.

El análisis de la biografía de los arzobispos mexicanos nos permite comprender las críticas y señalamientos que en 2016 realizó el papa Francisco ante los obispos reunidos en la Catedral de la Ciudad de México. Una revisión del Directorio Eclesiástico de 2007 me hizo ver que, de 12 000 sacerdotes, alrededor de 1 750 son religiosos, lo cual representa 14.58 por ciento; este peso de los religiosos no se ve reflejado en el número de obispos. Es interesante destacar que, de los 19 arzobispos, todos ellos al frente de una provincia eclesiástica, no hay ningún sacerdote religioso; este segmento del clero ocupa, en el mejor de los casos, diócesis y prelaturas marginales. Quizás el religioso con una especial posición es Óscar Roberto Domínguez Couttolenc, misionero de Guadalupe que ocupa el Obispado de Ecatepec, un importante municipio del área metropolitana de la Ciudad de México. Fue una designación directa del papa Benedicto XVI, después de la gestión notoriamente cuestionada de Onésimo Cepeda, a quien se le aceptó la renuncia a 44 días de cumplidos los 75 años. Domínguez venía de la Diócesis de Tlapa, Guerrero, la cual se caracteriza por su situación marginal, con grupos caciquiles violentos, y donde llevan a cabo un trabajo muy importante instituciones vinculadas al Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), como el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan.

UNA RESEÑA DEL EPISCOPADO MEXICANO

Este documento es parte de una investigación más amplia sobre el origen del clero mexicano y su liderazgo. Se plantea estudiar a los sacerdotes, obispos —auxiliares y residenciales— y arzobispos, con el fin de conocer la construcción de las carreras eclesiásticas, a las cuales se refirió el papa Francisco en una conferencia con los alumnos de la Pontificia Academia Eclesiástica, al comienzo de su pontificado, en junio de 2013, donde condenó a los eclesiásticos obsesionados en “hacer carrera”. Un representante de la Santa Sede, dijo, “debe estar libre de proyectos personales,

debe vigilar para estar libre de ambiciones o miras personales que causan tanto mal a la Iglesia”. Y, con un estilo personal que ha marcado su pontificado, fuera del protocolo tradicional de su investidura, remató enfáticamente: “estar libres de ambiciones personales es importante. El carrerismo es una lepra, ¡es una lepra!”. Por este discurso en su visita a México, podemos pensar que considera que el episcopado mexicano está “contaminado”.

Una revisión de la biografía de los obispos y arzobispos revela elementos comunes que fueron planteados y examinados en forma exhaustiva por distintos autores como Roderic Ai Camp, Víctor Ramos y Rodolfo Soriano: el conjunto de los prelados estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana u otras universidades de prestigio en Roma, ejercieron como formadores, fungieron como rectores de seminarios, fueron puestos a prueba en cargos de gestión como vicarios, y, desde ahí, pasaron a desempeñarse como obispos auxiliares o residenciales en diócesis de menor mayor complejidad.¹⁵ En este caso, estoy interesado en describir la configuración de camarillas y grupos de poder en una estructura burocrática, con una larga experiencia y longevidad. Para ello, analizaré las estructuras de poder en la Iglesia católica apostólica y romana en México. Comencemos por los dos cardenales con derecho a voto en el Cónclave.

El cardenal Carlos Aguiar Retes nació en Tepic, Nayarit (1959). Estudió en los seminarios de Tepic (Nayarit), Montezuma (Nuevo México) y Tula (Hidalgo). Obispo de Texcoco, en el Estado de México, en 1997, fue ascendido en 2009 a arzobispo de Tlalnepantla, en la misma entidad; en 2016, fue designado cardenal, y en 2017 sustituyó a Norberto Rivera Carrera como arzobispo primado en la Ciudad de México, cuando aquél se jubiló. Además, fue secretario general y presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano; ocupó altos cargos en el CELAM, y es fama que tuvo una excelente relación con Jorge Mario Bergoglio en la V Conferencia General del CELAM, celebrada en 2007 en la Basílica de la Virgen de Aparecida, en Brasil.

El cardenal José Francisco Robles Ortega nació en Mascota, Jalisco (1949). Se formó en los seminarios de Autlán y Guadalajara, en Jalisco, y en el de Zamora, en Michoacán. En 1991, fue designado obispo auxiliar de Toluca, en el Estado de México; a la muerte del titular, en 1996, fue designado obispo de esta ciudad. En



15 Véase Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México* (México: Siglo XXI Editores, 1997).

2003, ascendió a arzobispo de Monterrey, en Nuevo León. Fue consagrado cardenal en 2007. Ante la jubilación del cardenal Juan Sandoval Íñiguez, en 2011, fue designado arzobispo de Guadalajara. Volvió a su estado y al seminario que lo formó.

El actual presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Rogelio Cabrera López, nació en Santa Catarina, Guanajuato (1951), y se formó en el Seminario de Querétaro. En 1996 inició su carrera episcopal, como obispo de Tacámbaro, Michoacán; en 2001, fue designado obispo en Tapachula, Chiapas; en el mismo año, fue promovido a obispo de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. En 2007, fue ascendido a arzobispo, cuando se elevó la categoría de su diócesis, y, finalmente, en 2012, fue designado arzobispo de Monterrey, con la molestia del fuerte empresariado católico de esta ciudad.

Carlos Cabrero Romero, el actual arzobispo de San Luis Potosí, es de los pocos que lograron ser un “profeta en su tierra”, pues nació en San Luis Potosí (1946), se formó en el seminario de esa ciudad y ocupó importantes cargos en la arquidiócesis. En 2008, fue designado obispo en Zacatecas, una diócesis sufragánea de San Luis Potosí. En 2012, fue nombrado arzobispo de su estado natal.

Alfonso Cortés Contreras nació en La Luz, Michoacán (1947), y se formó en el Seminario de Monterrey. En 2005, fue designado obispo auxiliar en Monterrey. En 2009, ascendió al obispado de Cuernavaca, Morelos. En 2012, fue promovido a arzobispo de León, Guanajuato.

Domingo Díaz Martínez, nacido en Corregidora, Querétaro (1948), realizó su formación sacerdotal en el seminario conciliar de su estado natal. En 2002, fue designado obispo de Tuxpan, Veracruz. Ocupó distintos cargos en la Conferencia del Episcopado Mexicano. Fue ascendido a arzobispo de Tulancingo, Hidalgo, en 2008.

La trayectoria de José Antonio Fernández Hurtado tiene algunas peculiaridades. Nació en Morelia, Michoacán (1952), e inició su formación en el Seminario de Montezuma, Nuevo México, y en el Seminario Interregional de Tula, Hidalgo. Se incardinó en la Diócesis de Tula, donde se desempeñó en distintos cargos. En 2005, fue designado obispo de Tuxtepec, Oaxaca, y promovido como arzobispo de Durango, en 2014. El 25 de enero de 2019, se hizo cargo del arzobispado de Tlalnepantla, Estado de México, el cual goza de una posición muy importante en el conurbado del área metropolitana de la Ciudad de México y tiene como sufragáneas a las diócesis del área metropolitana. Cuenta con más población que la Arquidiócesis de la Ciudad de México.

La formación de Carlos Garfias Merlos tiene otra perspectiva. Nació en Tuxpan, Michoacán (1951), y se incardinó en Morelia a su ordenación sacerdotal. Además

de su formación como sacerdote, tiene una maestría y un doctorado en Psicoterapia y Espiritualidad por la Universidad Intercontinental de los Misioneros de Guadalupe. En 1996, fue designado obispo de Ciudad Altamirano, en Guerrero. En 2003, fue trasladado al obispado de Ciudad Nezahualcóyotl, en el Estado de México. Luego, en 2010, regresó al estado guerrerense, como arzobispo de Acapulco. En 2016, volvió a su estado natal, como arzobispo de Morelia. Carlos Garfías desarrolló un conjunto de estrategias pastorales vinculadas a la reconstrucción del tejido social en situaciones de violencia.

En el horizonte del Bajío se desarrolló la carrera eclesiástica de Leopoldo González González. Si bien nació en Abasolo, en el estado de Guanajuato (1950), estudió en el Seminario de Morelia, donde fue ordenado sacerdote en 1975; se incardinó en esta arquidiócesis. Fue designado obispo auxiliar de Morelia, en 1999. En 2005, sucedió a Rogelio Cabrera en la Diócesis de Tapachula, Chiapas. En 2017, fue promovido a arzobispo de Acapulco.

La carrera eclesiástica de Fabio Martínez Castilla es diferente a las anteriores. Nació en Isla Mujeres, Quintana Roo (1950), y se formó en el Seminario de Mérida, para ordenarse sacerdote en 1977. Se desempeñó como misionero en Angola, de 1987 a 1997. Regresó a Yucatán, donde tuvo distintos cargos. En 2007, fue designado obispo de Ciudad Lázaro Cárdenas, Michoacán. En febrero de 2013, se le nombró arzobispo de Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas. Fue capellán de los Hermanos Maristas en Mérida. Martínez Castilla logró una incómoda notoriedad cuando declaró: “Es mucho más grave el aborto que la violación de niños por parte de sacerdotes”.¹⁶ Fue el último arzobispo mexicano designado por Benedicto XVI, antes de dimitir.

Constancio Miranda Weckmann nació en Cruces, Chihuahua (1952). Se formó con los Misioneros de la Natividad de María, en León, Guanajuato, y continuó sus estudios en el Seminario de Ciudad Juárez, Chihuahua, para incardinarse sacerdote en Madera, Chihuahua. Se desempeñó como vicario general en la Diócesis de Cuauhtémoc-Madera. En 1998, fue designado obispo de Atlacomulco, Estado de México. En 2009, ascendió a arzobispo de Chihuahua.



16 Félix Soria, “Arzobispo Fabio Martínez: ‘Es mucho más grave el aborto que la violación de niños por parte de sacerdotes’”, *Im-Pulso*, 30 de abril de 2013.

Otro personaje que sigue con la tradición de prelados originarios de Guanajuato y formados en Morelia es Francisco Moreno Barrón, quien nació en Salamanca, Guanajuato, y estudió en el Seminario de Morelia. En 2002, fue designado obispo auxiliar de Morelia. En 2008, fue promovido a obispo de Tlaxcala. En 2016, ascendió como arzobispo metropolitano de Tijuana.

Ruy Rendón Leal está relacionado con otro de los grupos de poder del episcopado mexicano: el Seminario de Monterrey. Rendón nació precisamente en ese estado (Cadereyta de Jiménez, 1953). En 2006, después de ocupar cargos en su diócesis, fue designado obispo de la Prelatura de El Salto, sufragánea de Durango, y estuvo allí cinco años. En 2011, fue promovido a la Diócesis de Matamoros, Tamaulipas, en la frontera con Estados Unidos. En abril de 2016, fue designado arzobispo de Hermosillo, Sonora.

Un caso distinto al conjunto de los prelados estudiados es el de Hipólito Reyes Larios, nacido en Ciudad Mendoza, en el estado de Veracruz (1946), hijo de un expresidente municipal priista. Se formó en el Seminario Regional de Xalapa, Veracruz. En 2000, fue designado obispo de la recién creada Diócesis de Orizaba, también en ese estado; tuvo bajo su jurisdicción a su ciudad natal. En abril de 2007, fue promovido a arzobispo de Xalapa, la capital del estado de Veracruz. Tuvo un fuerte involucramiento en la política local durante los gobiernos priistas.

Otro caso de arzobispos vinculados a los grupos de poder eclesial es el de Gustavo Rodríguez Vega, quien nació en Monterrey (1955) y fue formado en el seminario de la misma ciudad. Ocupó cargos en su arquidiócesis. En 2001, fue designado obispo auxiliar de Monterrey. En 2008, fue promovido como obispo residencial de Nuevo Laredo, Tamaulipas; de esta ciudad ubicada en la compleja frontera con Estados Unidos, en 2015, fue elevado como arzobispo de Yucatán, en el sureste mexicano.

Otro testimonio de la configuración de grupos locales de poder en el episcopado mexicano, similar al caso veracruzano, es el de Víctor Sánchez Espinoza, nacido en Tlancualpacán, en la Mixteca poblana (1955), y formado en el Seminario Palafoxiano de Puebla. En 2004, fue designado obispo auxiliar en la Ciudad de México. En 2009, ascendió al arzobispado de Puebla. Los expertos señalan que su nombramiento fue una decisión del arzobispo de Puebla, Rosendo Huesca y Pacheco, quien organizó su reemplazo, con lo cual logró impedir que grupos externos al estado se involucraran en el proceso de designación del sucesor.

Un caso típico de la expansión de los grupos de poder eclesial es el de Pedro Vázquez Villalobos, nacido en Huiscuilco (1950), en la Diócesis de San Juan de

los Lagos, Jalisco, en la cual se formó e incardinó al ordenarse sacerdote. Es interesante mencionar la consolidación del Grupo de San Juan de los Lagos, sede de un importante santuario nacional, de alguna manera alterno y complementario al Grupo de Guadalajara, ahora preocupado por implementar el Santuario de los Mártires Cristeros. Su carrera episcopal inició en el Pacífico sur, en 2012, al ser designado obispo de Puerto Escondido, Oaxaca. En 2018, fue ascendido a titular de la Arquidiócesis de Antequera, Oaxaca.

Un caso “típico” del Grupo Jalisco es el de Faustino Armendáriz Jiménez, nacido en Magdalena de Kino, Sonora (1955). Se formó en los seminarios de Hermosillo, Sonora, y Guadalajara, Jalisco, y se incardinó en la Arquidiócesis de Hermosillo al ser ordenado sacerdote. En 2005, fue designado obispo de la ciudad fronteriza de Matamoros (2005). En 2011, lo trasladaron a Querétaro, también como obispo. Finalmente, en septiembre de 2019, fue elevado al rango de arzobispo de Durango. Un dato interesante es que participó en la V Conferencia General del CELAM.

Otro exponente relacionado con el Grupo Jalisco es Francisco Javier Chavolla Ramos, quien nació en Autlán, Jalisco, y se formó en el Seminario de Tijuana, Baja California. En 1991, fue designado obispo de la importante ciudad de Matamoros. A finales de 2003, fue enviado como obispo de Toluca, la capital del Estado de México, en el centro del país. Finalmente, en 2019, Toluca fue transformada en arquidiócesis, con lo cual Francisco Chavolla fue elevado a esta dignidad.

CONCLUSIONES

En el desarrollo de este artículo, expliqué los distintos modos culturales de ser católico en México y rescaté la diversidad étnica, regional, del catolicismo mexicano. Sin embargo, esto no se refleja en la configuración de las jerarquías de la Iglesia católica mexicana. Cabe mencionar que hice un análisis del origen de todos los obispos del país. Para sintetizar los argumentos, me pareció más operativo exponer la carrera de los 19 arzobispos que están al frente de una provincia eclesiástica con rango de arzobispos. Puedo plantear, entonces, que existen seminarios que han logrado expandir la ordenación de muchos sacerdotes, pero que esto no se refleja en la designación de líderes eclesiásticos. Cabe señalar que no hay ningún arzobispo de origen religioso: todos son diocesanos.

Existen dos procesos diferentes en la designación de arzobispos, así como cuatro provincias “donantes” de donde salen la mayoría de los obispos y arzobispos

mexicanos: Guadalajara, Morelia, Bajío y Monterrey. Éstas tienen la peculiaridad de designar a sus propios arzobispos y a su vez “exportan” personal de alta dirección. Guadalajara, Morelia y Bajío son parte de la antigua área de influencia de la Cristiada (1926-1929), los conocidos como *mochos* del Bajío controlan 10 de las 19 provincias eclesiásticas de todo el país. El grupo Monterrey, más vinculado con una lectura mexicana de la Doctrina Social de la Iglesia desde una perspectiva conservadora, cercana a la Teología de la Prosperidad, tiene 3.

Desde otra perspectiva, existen iglesias regionales o provincias eclesiásticas que han logrado “cerrarse” y asegurar un clero y una jerarquía propios, desde una perspectiva de Iglesia particular. Tal es el caso de Chihuahua, Puebla, San Luis Potosí y Veracruz.

Esta revisión del liderazgo eclesiástico mexicano sirve además para explicar la crisis institucional y la baja de católicos en nuestro país. No podemos perder la perspectiva de las posibilidades de adaptación a los cambios culturales y las nuevas demandas de las feligresías que tienen formas específicas de espiritualidad, las cuales, en muchos casos, son desestimadas por un liderazgo con perspectivas sesgadas y muy vinculadas con sus propios procesos de endoculturación religiosa y no con los de la población objetivo.

La élite clerical se configura como una estructura corporativa que se reproduce a sí misma y garantiza a su vez un conjunto de estilos de vida religiosa y espiritual que no coinciden con las poblaciones donde se desempeñan. La divergencia que existe entre la cultura católica de los obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos y la de las poblaciones de las diócesis territoriales produce, entre otras cuestiones, una disminución sistemática de la feligresía católica a nivel local y nacional.

También en las comunidades, poblaciones y estados de donde se originan las élites religiosas, la falta de adecuación de éstas a los intensos cambios culturales existentes hace que también entren en crisis, lo cual abre las posibilidades para intensos procesos de cambio religioso, desde la insurgencia o la retracción de los laicos, religiosas y religiosos, hasta su conversión a otras propuestas religiosas.

POST SCRIPTUM

Ya redactado este documento, el 27 de febrero de 2021, fue designado obispo de Tuxpan, Veracruz, Roberto Madrigal Gallegos, vicario general de la Diócesis de Tabasco. Madrigal nació en Tabasco, se formó en el seminario local y fue

incardinado en esa diócesis, con estudios en Roma. Además, ya designado, se identificó como chol, un pueblo originario de México. Sería la primera vez en la historia de la Iglesia mexicana que se designa un obispo indígena, nativo del estado de Tabasco. La excepcionalidad de esta designación genera nuevas preguntas, que serán trabajadas en otro estudio que estoy preparando.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en meztizoamérica*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Ai Camp, Roderic. *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI Editores, 1997.
- Assmann, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.
- Borah, Woodrow. *El siglo de la depresión en la Nueva España*. México: SepSetentas, 1975.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Corcuera de Mancera, Sonia. “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)”. En *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 169-202. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Directorio eclesiástico de la República mexicana*. México: Arquidiócesis Primada de México, 2007.
- Durán Piñeyro, Jorge. *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 1991.
- Franco, Iván. *El PRI y sus obispos. El caso Berlie*. México/Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009.
- Franco, Iván. *Religión y política en la transición mexicana. El caso de Yucatán*. México: Cámara de Diputados-LVIII Legislatura, 2003.
- Giuriati, Paolo y Elio Masferrer Kan (coords.). *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Plaza y Valdés, 1998.
- Halperín Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

- Masferrer Kan, Elio. "Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera". *Cuicuilco*, núm. 79 (2020): 19-55, disponible en [<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/16554/18005>], consultado: 27 de febrero de 2021.
- Masferrer Kan, Elio. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2004.
- Masferrer Kan, Elio. "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina". *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1 (1991): 43-56, disponible en [<http://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/religlatam/revistanum1/>], consultado: 23 de febrero de 2021.
- Meyer, Jean. *La Cristiada*. México: Siglo XXI Editores, 1973.
- Pitt-Rivers, Julian. "Sobre la palabra casta". *América Indígena*, vol. xxxvi, núm. 3 (1976): 559-586.
- Puente Lutteroth, María Alicia. *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*. México: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe/Jus, 1994.
- Puente Lutteroth, María Alicia. *Movimiento cristero: afirmación de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto sociorreligioso en México de 1926-1939*, tesis de doctorado en Antropología. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.
- Ramos, Víctor M. *El Episcopado católico en la transición democrática de México*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales. Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2010.
- Ramos, Víctor M. *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1992.
- Rationarum Generale Ecclesiae. *Annuario Pontificio*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- Rationarum Generale Ecclesiae. *Annuarium Statisticum Ecclesiae*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.
- Soriano Núñez, Rodolfo. *Religión y democracia en América Latina*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009.
- Soriano Núñez, Rodolfo. *En nombre de Dios. Religión y democracia en México*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999.

FUENTES ELECTRÓNICAS

“Aceptación de renuncia y Nombramiento en la Diócesis de Tuxpan”. *Conferencia del Episcopado Mexicano*, disponible en [<https://www.cem.org.mx/Slider/698-Aceptaci%C3%B3n-de-renuncia-y-Nombramiento-en-la-Di%C3%B3cesis-de-Tuxpan.html>], consultado: 29 de febrero de 2021.

“Obispos Titulares”. *Conferencia del Episcopado Mexicano*, disponible en [https://cem.org.mx/iglesiaEnMexico.php?direc_id=OBIT&], consultado: 20 de febrero de 2021.

Soria, Félix. “Arzobispo Fabio Martínez: ‘Es mucho más grave el aborto que la violación de niños por parte de sacerdotes’”. *Im-Pulso*, 30 de abril de 2013, disponible en [<https://im-pulso.blogspot.com/2013/04/arzobispo-fabio-martinez-es-mucho-mas.html>], consultado: 22 de febrero de 2021.

ELIO MASFERRER KAN: es licenciado de Historia por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Tiene la especialidad Diploma de Estudios Antropológicos (DEA) en Antropología de las Religiones por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México; doctor en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, nivel II. Docencia en Argentina, Perú y México (ENAH); profesor de investigación científica emérito del INAH. Publicaciones recientes: *Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018* (México: Libros de la Araucaria, 2018); “Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera”, *Cuicuilco* núm. 79 (2020): 19-55; “La eficacia simbólica en un mundo en crisis. Pandemia y campo político religioso”, *Religiones Latinoamericanas*, Nueva Época, núm. 6 (2020): 29-56.

D.R. © Elio Masferrer Kan, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

ARTÍCULOS LIBRES

The municipalities and the disentailment processes. The Patron Saint's land (Buenos Aires, 19th century)

MARIANA CANEDO

ORCID.ORG/0000-0001-8368-7909

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS-ARGENTINA

mcanedo@gmail.com

Abstract: *The aim of this paper is to examine the ways in which disentailment policies were implemented in the lands known as terrenos del Santo, located in some towns in the province of Buenos Aires. From a multisecular perspective, it focuses on the incidence of the actors, particularly the nineteenth-century municipalities, overshadowed in the studies despite their protagonism, and the influence of the interrelationship between the Catholic Church and the provincial state of Buenos Aires in the second half of the 19th century.*

KEYWORDS: CATHOLIC CHURCH; PROVINCIAL GOVERNMENT; OCCUPIERS; LOCAL GOVERNMENT; COMMUNITY

RECEPTION: 02/02/2021

ACCEPTANCE: 20/07/2021

Las municipalidades y los procesos de desamortización. Los terrenos del Santo (Buenos Aires, siglo xix)

MARIANA CANEDO

ORCID.ORG/0000-0001-8368-7909

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS-ARGENTINA

mcanedo@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es examinar las formas de implementación de medidas desamortizadoras en los terrenos denominados *del Santo*, ubicados en algunos pueblos de la provincia de Buenos Aires. Desde una perspectiva plurisecular, se analiza la incidencia de los actores, particularmente de las municipalidades decimonónicas —eclipsadas en los estudios, pese a su protagonismo—, así como la influencia de la interrelación entre la Iglesia católica y el estado provincial de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo xix.

PALABRAS CLAVE: IGLESIA CATÓLICA; GOBIERNO PROVINCIAL; OCUPANTES; GOBIERNO LOCAL; COMUNIDAD

RECEPCIÓN: 02/02/2021

ACEPTACIÓN: 20/07/2021

INTRODUCCIÓN

Los procesos decimonónicos de desamortización han sido largamente analizados por la historiografía en torno a Hispanoamérica.¹ Liderados por los trabajos sobre México, los estudios de caso han matizado los alcances de las leyes y decretos sancionados con ese objetivo, puesto de relieve el desigual impacto según las regiones, y señalado las diferencias entre los casos analizados producto de diferentes factores. Sin embargo, las variadas formas que asumieron los procesos desamortizadores compartieron rasgos comunes que permiten avanzar en su tipificación, sin dejar de reconocer las particularidades.²

Para el caso de la jurisdicción de Buenos Aires, la preeminencia plurisecular de las propiedades eclesiásticas se expresó a través de una inserción patrimonial variada y dispersa, sobre la que aún es difícil lograr una estimación global. El proceso de desamortización iniciado por los Borbones habría tenido un impacto limitado, por lo que resultaron más disruptivas las medidas expresadas tras el proceso revolucionario, en el gobierno provincial de Martín Rodríguez. A principios de la década de 1820, como parte de un proyecto de organización del estado provincial tras la caída del poder central, el ministro de Gobierno Bernardino Rivadavia presentó una serie de propuestas tendientes a centralizar a las diferentes instituciones de la vida religiosa colonial que pasarían a formar una parte del



1 Pueden verse diferentes estudios en Hans-Jürgen Prien y Rosa María Martínez de Codes (coords.), *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América española, siglos XVIII y XIX* (Ámsterdam: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1999); Bernard Bodinier, Rosa Congost y Pablo Luna (eds.), *De la Iglesia al Estado. Las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina* (Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 2009).

2 Entre una prolifera producción historiográfica: Margarita Menegus y Mario Cerutti (eds.), *La desamortización civil en México y España (1750-1920)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Nuevo León/Senado de la República, 2001); Daniela Marino y Cecilia Zuleta, “Una visión del campo. Tierra, propiedad y tendencias de la producción, 1850-1930”, en *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*, coordinación de Sandra Kuntz Ficker (México: El Colegio de México/Secretaría de Economía, 2010), 437-472; Antonio Escobar Ohmstede, “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”, *Mundo Agrario*, vol. XIII, núm. 25 (2012): s.p.; Juan Carlos Pérez Castañeda y Horacio Mackinlay, “Los procesos agrarios de amortización y desamortización: conceptos y formas”, *Signos Históricos*, vol. XVII, núm. 33 (2015): 134-178.

estado en construcción y a incorporar al clero como funcionario del mismo. Las propuestas fueron debatidas en la prensa y en el ámbito legislativo, moderando el proyecto inicial.³

A mediados del siglo XIX, se retomaron algunas cuestiones vinculadas con la desamortización de la tierra entre las políticas de “ordenamiento” territorial, fundamentalmente orientada a los pueblos y ciudades en Buenos Aires. Los *terrenos del Santo*, ubicados en algunos poblados de la jurisdicción provincial, representaron modalidades de esos procesos. En 1864, integraron el conjunto de los “que sin ser de propiedad particular” eran “conocidos por alguna denominación especial” y a los cuales el gobierno de la provincia buscó homogeneizar como tierra pública, para que pudieran ser solicitados en compra o arrendamiento, o pedir su reconocimiento en propiedad. Por decreto, se dispuso que los terrenos del Santo, del Pueblo, la Virgen, la Reducción, entre otros, quedarían jurídicamente subsumidos en las “Leyes generales referentes a terrenos de solares, quintas o chacras en los Pueblos de Campaña”.⁴ Sin embargo, la situación de los mismos y las tramas de intereses vinculadas a ellos no se resolvieron rápidamente, e involucraron a diferentes gobiernos, instituciones y una variedad de actores sociales.⁵



3 Entre las medidas aprobadas, se destacaron la supresión de los diezmos, anulación del fuero personal del clero, creación de un Colegio de Estudios Eclesiásticos, junto con la expropiación de las casas de los hospitales betlemitas y casas menores de otras órdenes. La supervivencia de los conventos estuvo, a su vez, condicionada por una cantidad mínima de frailes que fue superada sólo por los franciscanos conventuales. La redención de las capellanías se aprobó para las vinculadas a los conventos. Para diferentes perspectivas sobre el impacto de algunas de las medidas, remito a María Elena Barral, “De México al Río de la Plata: influencias historiográficas en la historia de la Iglesia hispanoamericana”, en *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano (México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 161-162; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Sudamericana, 2009).

4 “Sobre revalidación de los títulos de un terreno de quinta donado por las autoridades del Partido de las Conchas, y que se manda tener como regla general. Buenos Aires, 14 de mayo de 1864”, en Joaquín Muzlera (comp.), *Tierras públicas. Recopilación de leyes, decretos y resoluciones de la provincia de Buenos Aires sobre tierras públicas desde 1810 a 1895* (La Plata: Isidro Solá Sanz, 1895), tomo 2, 97-99.

5 Las configuraciones y transformaciones de los diferentes casos “con denominaciones especiales” serán comparados en estudios futuros. He reconstruido terrenos del Pueblo y de la Reducción en: Mariana Canedo,

El objetivo del presente artículo es examinar la incidencia de los actores en las formas de implementación de las medidas desamortizadoras, haciendo hincapié en las nóveles municipalidades cuyos intereses y formas de desenvolvimiento han quedado eclipsados pese a su protagonismo. Para ello, me centraré en la reconstrucción y el análisis de los terrenos del Santo localizados en San Isidro Labrador y San Antonio de Areco, dos de los pueblos de españoles más documentados al respecto, que permiten plantear una perspectiva plurisecular de conformación de los terrenos en el siglo XVIII y la identificación de los cambios en los siglos XIX y XX.⁶

Considero que el análisis de las transformaciones territoriales, sociales y jurisdiccionales en los terrenos del Santo contribuirá a una mejor comprensión de este tipo particular de desamortización, ponderando la variedad de actores e intereses involucrados que influyeron en esta dinámica de largo alcance. Asimismo, permitirá analizar a los gobiernos municipales en su doble función de representantes de su comunidad y del estado provincial en la implementación de la normativa.



“¿Qué fueron los terrenos ‘del Pueblo’? Conformación y límites en los derechos por la tierra en pueblos de Buenos Aires, 1750-1860”, en *Historia regional. Enfoques y articulaciones para complejizar una historia nacional*, coordinación de Marta S. Bonaudo y Rodolfo Richard-Jorba (La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de La Plata, 2016), 59-74; Mariana Canedo y Leandro González, “De pueblo de indios a pueblo de españoles. Disputas y estrategias en las transformaciones de las comunidades locales de Buenos Aires (Santiago de Baradero y Santa Cruz de los Quilmes, siglos XVII-XIX)”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 14 (2019): 100-123.

6 La complejidad de la naturaleza de los terrenos del Santo promovió investigaciones en relación con la “fundación de pueblos” o los patronatos laicos. Amílcar Razori, *Historia de la ciudad argentina* (Buenos Aires: Imprenta López, 1945), tomo 2, 26-27; Carlos Birocco, *Cañada de la Cruz. Tierra, producción y vida cotidiana en un partido bonaerense durante la Colonia* (Exaltación de la Cruz: edición del autor, 2003); Juan Carlos Garavaglia, *San Antonio de Areco, 1680-1880. Un pueblo de la campaña, del Antiguo Régimen a la modernidad argentina* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009); Roberto Di Stefano, “Patronatos laicos y control territorial en Buenos Aires (siglos XVIII y XIX)”, en *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, compilación de Roberto Di Stefano y Aliocha Maldavsky (La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, 2018), 185-221; Pedro Oeyen, *La capilla y la capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906* (Buenos Aires: San Isidro/Sanmartino Ediciones, 2012).

DE LAS CAPELLANÍAS Y DONACIONES A LOS TERRENOS DEL SANTO

La capellanía de Domingo Acassuso en San Isidro

Los terrenos conocidos como *del Santo* a mediados del siglo XIX no fueron así denominados en su etapa de conformación. A principios del siglo XVIII, fueron asociados al sostenimiento de capillas por parte de vecinos destacados en la región, una práctica común en Hispanoamérica.⁷ Por esos años, el crecimiento de la ciudad de Buenos Aires incentivaba la producción agrícola y ganadera en sus fértiles tierras y acentuaba el asentamiento poblacional en la campaña.

En San Isidro, la parcela de tierra fue conocida como *la capellanía de Acassuso*, rasgo central para comprender sus características. En 1706, el capitán Domingo de Acassuso solicitó al cabildo eclesiástico licencia para erigir una capilla y abrirla los domingos y días de fiesta a los vecinos y labradores de la propiedad comprada en el Pago de la Costa (a unos 30 km de Buenos Aires). Acassuso, un vizcaíno residente en la ciudad que había logrado un destacado enriquecimiento económico, se comprometió a construir la capilla a su costa y asistirle con los ornamentos necesarios “e instituyendo y formando capellanía *ad perpétuam*” de 2 000 pesos sobre fincas ciertas y seguras.⁸ Para ello, Acassuso inmovilizó el dominio de la chacra donde asentó la capilla y estableció que los capellanes gozarían de sus frutos, el interés del principal y lo que produjeran con sus asistencias.⁹ Como carga, impuso la celebración de 20 misas rezadas y una cantada el día del patrón de dicha capilla, San Isidro Labrador, con fiesta solemne con repique de campanas y procesión con el santo en andas. Además, debían practicarse “rogativas y preces, dirigidas al mismo San Isidro pidiéndole el buen suceso de las mieses y cosechas al



7 María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (México: Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998). Barral, “De México”.

8 Domingo de Acassuso, entre otras actividades, llegó a ser uno de los principales comerciantes de esclavos de la región. Bernardo Lozier Almazán, *Don Domingo Acassuso en el 340º aniversario de su nacimiento, 1658-1998* (San Isidro: Carta Abierta, 1998), 22.

9 Abelardo Levaggi, *Las capellanías en la Argentina. Estudio histórico-jurídico* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. Gioja-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires, 1992).

año” para esta zona cerealera que abasteció a la población de la ciudad de Buenos Aires durante los siglos XVIII y XIX.¹⁰

La capilla se consagró en 1708 y Acassuso impuso en la escritura una cláusula por la cual prohibía “enajenar, bajo ningún concepto, los terrenos donados a la misma”, especificando que “ninguno de los dichos Capellanes hayan de poder enajenar en manera alguna las dichas tierras ni parte de ellas”.¹¹ Esta determinación llevaba a la indivisibilidad de los terrenos, aunque no limitaba la posibilidad de arrendarlos para obtener recursos inherentes al bien común de la propiedad, según estaba planteado para las propiedades piadosas.¹² Así ocurrió en este caso y, como iremos viendo, hubo arrendatarios y ocupantes durante los siglos que analizamos. En 1730, tras la muerte de Acassuso, la capilla fue designada parroquia del curato de la Costa.

La capellanía establecida por Acassuso para el sostenimiento de la capilla tuvo un claro perfil familiar, no carente de conflictos. Acassuso murió soltero, pero su destacado e intestado patrimonio generó prolongados juicios sucesorios entre los hijos naturales, un sobrino carnal, primos trasatlánticos y familiares colaterales.¹³ En lo que respecta a la capellanía, el hijo mayor “natural” asumió como patrón, aunque al morir se produjo un juicio por la sucesión de la capellanía entre sus herederas (la nieta de Acassuso y una pariente colateral pero “legítima”). En 1775, la resolución del juicio sucesorio de la capellanía declaró propietaria a Damiana de los Heros y Acassuso.

Si por el juicio sucesorio de los patrones fue relevante la presencia de los capellanes,¹⁴ al asumir sucesivamente como patronas, Damiana de los Heros y Acassuso y su hija intervinieron en forma activa tanto por la capellanía como en la capilla. Presentaron a sus descendientes como capellanes y juntos mantuvieron, por más de un cuarto de siglo, el reclamo por los derechos hacia la capilla ante



10 Solicitud de Domingo de Acassuso al cabildo eclesiástico, Buenos Aires, 1708, en *Documentos eclesiásticos y civiles de San Isidro. Siglos XVIII y XIX* (Buenos Aires: Municipalidad de San Isidro, 2001), vol. III, 18-23.

11 *Documentos*, 18-23.

12 Razoni, *Historia*, 29. Levaggi, *Las capellanías*.

13 Oeyen, *La capilla*.

14 Algunos sacerdotes se propusieron directamente como capellanes al obispo. Sus rentas eran más beneficiosas por estos años que las parroquiales, según Stefano, “Patronatos”, 206-207; Oeyen, *La capilla*.

diferentes autoridades. A principios del siglo XIX, posiblemente influidas por el fallecimiento de la última patrona, se generaron cambios: la capilla se consolidó como templo parroquial, hubo modificaciones en la ocupación de la propiedad, y los párrocos desplazaron a los capellanes, que tuvieron poca duración en sus cargos y hasta se les dejó de nombrar entre 1847 y 1854. Esta situación reflejaría, en parte, una tendencia más amplia sobre la desaparición del patronato laico durante el siglo XIX, como consecuencia de las transformaciones institucionales de la Iglesia católica.

Del proceso jurídico por el pago de arrendamientos y limosna emprendido por Damiana a finales del siglo XVIII, se desprende que en el terreno se ubicaban la chacra principal, casas de varios individuos y algunas pulperías, así como 16 familias dedicadas a las tareas rurales que pagaban “cortas sumas o contribuciones voluntarias” o permanecían por gracia, dada su pobreza.¹⁵

A principios del siglo XIX, el capellán José Eusebio Rodríguez Arévalo (nieto de Damiana) repartió sitios “a cuantos quisieran allí avecindarse, sujetándolos únicamente a pagar el justo precio del valor de ellos cuando las superioridades respectivas permitiesen la venta, en atención a ser ésta prohibida por cláusula de la fundación”.¹⁶ Según describió el comisionado Pedro Andrés García en 1813, el capellán había autorizado a 22 familias a instalarse en la parte más cercana a la capilla, mientras el resto era tomado por arrendatarios y ocupantes. El pueblo de San Isidro se iba consolidando, aunque García indicaba la necesidad de un “delineado enmerendando en lo posible la irregularidad del ya formado” y consideraba que, “aunque de buenos edificios, sirven solo para presentar una pieza monstruosa, más parecida a las aldeas árabes que a los pueblos de nuestro tiempo”.¹⁷ Si bien Acassuso había especificado el vínculo de amortización del terreno a perpetuidad



15 “Varias instancias de D[ña] Damiana de los Heros y Acassuso sobre que los que estan poblados en tierras del Patronato del Glorioso Sn Isidro dela Costa del Monte Grande paguen los Arrendamientos correspondientes a dicha Señora como Patrona”, en Archivo General de la Nación de Buenos Aires (AGN), División Colonia, Sala IX, 41-3-6, Tribunales, 23-29.

16 Ricardo Trelles, “Informe sobre los pueblos de San Isidro, San Fernando y Las Conchas”, *Revista Patriótica del Pasado Argentino*, vol. III (1888): 123-124.

17 Trelles, “Informe”.

para el sostenimiento de la capilla, un siglo después, parte del mismo se había distribuido y ayudado a consolidar un proceso poblacional ya iniciado.¹⁸

La donación de Rosa Giles y Ruiz de Arellano en San Antonio de Areco

En San Antonio de Areco, se denominó *terreno de Arellano* o *de la capilla* al que será conocido como *del Santo* a mediados del siglo XIX, en referencia a quien lo donó o, directamente, a su finalidad.

El capitán José Ruiz de Arellano, vecino destacado de Buenos Aires y navarro de origen, fue productor ganadero y mercader, propietario de una gran estancia en la zona de Areco a unos 120 km de la ciudad. La propiedad fue lograda sobre la base de la dote y herencia de Rosa Giles (su primera esposa) de mercedes de tierra y compra de parcelas contiguas. Los inventarios de los bienes de Rosa Giles de 1737 dan una idea de la jerarquía del establecimiento en esta zona con asentamientos relativamente tempranos de pastores y labradores.¹⁹ Ambos cónyuges tuvieron sólidos vínculos con diferentes instituciones eclesiásticas, fundamentalmente de la Orden de la Merced.²⁰

En 1728, Ruiz de Arellano solicitó licencia al cabildo eclesiástico para establecer una capilla en la estancia con la advocación a San Antonio de Padua en el partido de Areco.²¹ En 1730, el primer capellán se basó en “los feligreses que contiene dicho pago” para solicitar que la parroquia fuese nombrada interina del curato.²²



18 En 1815, se registró a 1 708 personas en el partido de San Isidro; la mitad ubicada en la zona “del Pueblo” donde se encontraba el terreno. Padrones sobre la población de la campaña de Buenos Aires, 1815, San Isidro, AGN, Sala x, 8-10-4.

19 El matrimonio también contaba con una chacra en el Pago de la Costa y propiedades en la ciudad de Buenos Aires: AGN, Sala IX, Testamento de Rosa Giles, leg. 6251.

20 Ruiz de Arellano ocupó diferentes cargos y comisiones. Por ejemplo, fue alcalde provincial de la Santa Hermandad, estuvo a cargo de expediciones militares y fue como delegado a Colonia de Sacramento (por esos años, bajo dominio portugués). Birocco, *Cañada*.

21 Duplicado de Mensura (DM), San Antonio de Areco, núm. 94, “El Santo”, 1905-1906, en Dirección de Geodesia, Catastro y Tierras de la Provincia de Buenos Aires, La Plata, f. 3.

22 En 1744, se registraron 1 266 personas en el partido de Areco, con la presencia de 187 habitantes en las proximidades de la capilla, según estimación de Garavaglia, *San Antonio*, 52.

En junio de 1750, Ruiz de Arellano, en tanto “vecino de Buenos Aires, patrón y dueño de la Capilla o Iglesia de San Antonio de Areco”, señaló haber otorgado poder y facultad en “mancomún” con Rosa Giles “al Maestro don Cristóbal Giles, Capellán actual de la dicha Capilla”.²³

[...] para que pueda dar y repartir sitios así de solares enteros, medios solares y cuartos de solar a la personas que quisieren hacer ranchos o casas dentro de las mil varas de tierra que tengo dedicadas en esta estancia para extensión de dicho Santuario apreciando dichos sitios en la conformidad que le pareciere conveniente, cuyo producto se ha de convertir en ornamentos o alhajas más precisas para el Culto Divino.²⁴

Ruiz de Arellano especificó que ningún patrón, por “ninguna manera ni motivo”, podía anular lo decidido por Cristóbal Giles como primer capellán, por lo que debía mantenerse así de manera perpetua y para los que le sucedieran.²⁵ Tras el fallecimiento de Ruiz de Arellano, sin hijos, la referencia a patrones quedó desdibujada y las funciones de los capellanes parecieran haber quedado asumidas por los párrocos que, como veremos, estuvieron vinculados a las familias de notables del lugar.

Los curas párrocos de San Antonio de Areco registraron las transacciones de solares que fueron realizadas entre 1757 y 1861 en el “Libro de toma de razón” de la capilla. Si bien los agrimensores del Departamento Topográfico, en la segunda mitad del siglo XIX, cuestionaron que en algunos casos la información era incompleta, la misma permite conocer aspectos del proceso de fragmentación.²⁶

El ritmo de las “ventas o donaciones” registradas por los curas combina la dinámica general de las ventas en la campaña con la situación del terreno y la



23 Considerado sobrino, se había visto favorecido por la pareja con una capellanía perpetua de dos mil pesos en 1731, para sus estudios sacerdotales en la ciudad de Córdoba, una práctica reiterada en las élites regionales. Fue cura y vicario foráneo.

24 DM, núm. 94, fs. 3r, 4-4r.

25 DM, núm. 94, f. 5.

26 El “Libro de toma de razón” incluye la cantidad de operaciones, el nombre del comprador, la superficie del terreno y la fecha “de la venta o donación”. La apreciación de los sitios, dejada por Ruiz de Arellano al criterio de los capellanes, no figura en la documentación.

dinámica de la población en la zona. Según el libro, hubo 229 transferencias en poco más de un siglo, como se detalla en el cuadro 1.²⁷

CUADRO 1. TRANSFERENCIAS DE PARCELAS REALIZADAS POR LOS CURAS PÁRROCOS DE SAN ANTONIO DE ARECO (1757-1863)

AÑOS	1757	1760	1770	1780	1790	1800	1810	1820	1830	1840	1850	1860
	1759	1769	1779	1789	1799	1809	1819	1829	1839	1849	1859	1863
NÚMERO	15	17	5	1	13	20	19	95	14	1	22	3
%	6.5	7.5	2.3	0.4	5.8	9	8.4	42.5	6.2	0.4	10	1

FUENTE: DM, NÚM. 94. NOTA: ENTRE LAS 229 TRANSFERENCIAS, 4 SE INSCRIBIERON SIN FECHA.

Claramente, se destaca el impulso inicial en los tres primeros años en los que se comenzaron a transferir las parcelas, impulso que posiblemente canalizó el interés de la población asentada en el lugar, el cual continuó en los siguientes años. Sin embargo, 60 por ciento de las operaciones se llevaron a cabo a partir de 1820, década en la que se ubica la concentración mayor de ventas (95%), impulso compartido en el resto de la campaña justamente en años de inflación y consecuentes aumentos de los precios de la tierra. La baja de los registros en la década de 1840 también fue compartida en el resto de Buenos Aires ante una compleja situación política.²⁸

Otra característica de la dinámica de transferencias de los lotes fue que se trató mayoritariamente de transacciones entre personas que integraban familias de San Antonio de Areco. Es más, los diferentes curas párrocos a cargo de la capilla que formaron parte de las familias de notables aparecen adquiriendo parcelas de

• • • • •

27 DM, núm. 94, fs. 5 a 15.

28 Mariana Canedo, “El diálogo continúa. Formas de articulación entre las notables de San Antonio de Areco y el gobierno del Estado de Buenos Aires”, *Prohistoria*, año xx, núm. 28 (2017): 49-67.

la donación de Ruiz de Arellano.²⁹ El perfil tan estrecho de los párrocos con los notables del lugar se fue perdiendo en el siglo XIX, pero la práctica se mantuvo. El italiano Juan Bautista Rossi, nombrado párroco de San Antonio Areco en 1849, compró una cuadra del terreno en 1853.³⁰ Podemos suponer que las adquisiciones de los solares se orientaron para la residencia en el pueblo, además de ser una oportunidad económica.

Por último, consideremos la situación de Feliciano A. Martínez, cura párroco en Areco entre 1830 y 1844 e integrante de una de las familias más relevantes del lugar. Martínez no aparece registrado como comprador, pero la venta que realizó en 1839 fue cuestionada en julio de 1854 y habilitó una revisión sobre el terreno del Santo.

LA DUALIDAD DE LAS MUNICIPALIDADES Y LOS TERRENOS DEL SANTO

A partir de 1856, los gobiernos municipales fueron implementados en la ciudad y en unos 40 pueblos rurales de la jurisdicción de Buenos Aires, en un contexto de afianzamiento de la soberanía de la provincia que se encontraba separada de la Confederación Argentina.³¹ Las municipalidades fueron adquiriendo nuevas potestades a partir de la delegación del gobierno provincial o directamente por sus prácticas. En el ámbito territorial, especificaron los límites de cada jurisdicción (“partido”) y otorgaron un impulso mayor al ordenamiento interno en los pueblos y sus ejidos con la supervisión de los agrimensores del Departamento Topográfico.³² Asimismo, las municipalidades asumieron prerrogativas fiscales



29 Por ejemplo, Juan Cayetano Fernández de Agüero, párroco entre 1757-1772, quien compró solares en 1761; Vicente Piñero, párroco entre 1781-1809, el cual adquirió 3 cuadras en 1799.

30 Garavaglia, *San Antonio*, 170.

31 Adriana Canedo, “Municipalidades en ‘todo el territorio’. Desafíos en la conformación del Estado de Buenos Aires”, *Historia Regional*, año XXXIII, núm. 43 (2020): 1-16.

32 El ordenamiento territorial en los pueblos se encontraba regulado ya en las Leyes de Indias y había tenido una nueva sistematización en Buenos Aires durante la década de 1820, otorgando incumbencias focalizadas a las autoridades locales como los jueces de paz y las comisiones de solares. A mediados del siglo XIX, tanto la población asentada en los pueblos, como la sistematización buscada fueron mayores. Muzlera (comp.), *Tierras*, tomos 1 y 2; Fernanda Barcos, *Pueblos y ejidos de la campaña bonaerense. Una historia socio-jurídica*

y elaboraron sus presupuestos en una dinámica negociada con las autoridades provinciales. Entre rentas limitadas y una estimación ambiciosa de gastos para el cumplimiento de sus funciones, los presupuestos municipales fueron mayoritariamente deficitarios. En este contexto, los montos por delineación de “edificios”, venta de solares y, en menor medida, arrendamiento estuvieron presentes en casi todos los presupuestos.³³

La situación de cada terreno del Santo formó parte de la agenda municipal en San Isidro y San Antonio de Areco desde el inicio de las sesiones, y los gobiernos locales pusieron de manifiesto cierta dualidad en su tratamiento, al ser quienes debían implementar las resoluciones del gobierno provincial, a la vez que representaban los intereses de los vecinos de la comunidad (o de un grupo de ellos).

La municipalidad de San Isidro y el terreno del Santo

Hacia mediados del siglo XIX, San Isidro constituía uno de los partidos más poblados de Buenos Aires (7 632 personas, en 1854), con una alta movilidad de militares, labradores y jornaleros por su territorio.³⁴ La cercanía a Buenos Aires permitió a los diferentes productores (desde grandes labradores hasta ocupantes) mantenerse como abastecedores de cereales para la populosa ciudad, aunque también incidió en una intensa militarización en algunas coyunturas.³⁵



de los derechos de propiedad y la conformación de un partido: Mercedes, 1780-1870 (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2013); Canedo, “El diálogo”, 49-67.

33 Mariana Canedo, “La política de los presupuestos municipales: conformación de jurisdicciones fiscales en las municipalidades de campaña del Estado de Buenos Aires (1854-1860)”, *América Latina en la Historia Económica*, vol. xxv, núm. 2 (2018): 146-174.

34 Justo Maeso, *Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires* (Buenos Aires: Imprenta de El Orden, 1855). Hacia finales de la década de 1850, el partido de San Isidro se dividió en tres. Archivo Municipal de San Isidro, Actas de Sesiones Municipales de San Isidro (ASMSI), 18 de diciembre de 1856 y 18 de diciembre de 1859.

35 Por ejemplo, abundaron las quejas en 1840 por saqueos ante la presencia de los cuarteles del gobernador Rosas, y a finales de 1850, las dificultades ante la leva de hombres por parte de los municipales. Jorge Gelman, “Unitarios y federales. Control político y construcción de identidades en Buenos Aires durante el primer gobierno de Rosas”, *Anuario Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, núm. 19 (2004): 359-390; ASMSI, 1857 y 1859, sesiones varias.

Estas características acentuaron los desafíos para alcanzar un ordenamiento territorial que ya resultaba dificultoso en la campaña de Buenos Aires con una presencia arraigada de ocupantes y asentamientos irregulares. Así, en 1855, el juez de paz de San Isidro solicitó al Departamento Topográfico mensurar las “suertes de chacras del Partido, cuyos límites se hallan en gran trastorno”, y, en 1857, la municipalidad argumentaba que los propietarios “ignoran hasta el presente lo que realmente les pertenece” y que se había “dado lugar no solo a la usurpación de algunos de terrenos que pertenecen al fisco”. En 1862, la mensura realizada por los agrimensores Duval y Foster derivó en un conjunto de conflictos entre vecinos.³⁶

A las relaciones que por un siglo habían establecido fundamentalmente los patrones y capellanes con los párrocos, se les incorporó la presencia de la novel municipalidad y el impulso del gobierno provincial. En 1856, los municipales trataron la situación del terreno en relación con el “completo abandono en que se halla la capilla” o para “dirimir cuanto antes los derechos que al Público puedan asistirle”, en un contexto de déficit presupuestario y la intencionalidad de cobrar los derechos municipales permitidos.³⁷ Se centraron en buscar información para discriminar los derechos sobre el dominio de la propiedad con el provisor eclesiástico, el patrono de la capellanía e integrantes del gobierno, con resultados limitados.

A mediados del siglo XIX, la situación de las capellanías era debatida en el ámbito de la legislatura del Estado de Buenos Aires. Ya en 1822, como he señalado, el gobierno provincial de Martín Rodríguez había promovido la supresión de las mismas. Sin embargo, el debate en la Sala de Representantes había puesto de manifiesto posturas negativas a la propuesta que finalmente quedó limitada a los conventos. Esta restricción ha sido interpretada como una forma de resistencia de las familias notables hacia la sustracción de espacios de decisión dentro del



36 Comunicaciones entre agrimensores, Departamento Topográfico y Municipalidad de San Isidro entre 1855 y 1862, en Obras Públicas de la Provincia de Buenos Aires, Departamento Histórico, Documentos Antiguos, San Isidro, varias notas sin foliar. Sobre los ordenamientos territoriales, ver Juan Carlos Garavaglia y Pierre Gautreau (eds.), *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII y XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011).

37 ASMSI, 22 de febrero y 6 de abril de 1856, respectivamente.

universo eclesiástico.³⁸ En 1857, se aprobó la ley que, entre otras cuestiones, limitaba en lo sucesivo capellanías fundadas sobre bienes raíces o cualquier imposición que gravara dichos bienes con rentas perpetuas. Un año más tarde, se aprobó la ley de redención de las capellanías existentes: se proponía otorgar a los patronos una suma de dinero depositada en el Banco que al seis por ciento anual produjera una renta igual a la que daba el capital al momento de la redención. Igualmente, no todos coincidieron con la incumbencia de la legislatura sobre el tema. Un ejemplo interesante, de corte liberal, es el del destacado jurista Dalmacio Vélez Sarsfield, quien sostuvo, en minoría, que no se trataba de “dineros públicos”, por lo cual interrogaba sobre “el motivo por el que la Cámara se entrometerá en los contratos de los particulares para modificarlos o alterarlos”.³⁹

Posiblemente influidos por la ley de 1858, los municipales de San Isidro decidieron litigar con el patrono de la capellanía por el dominio del terreno y ante el abandono de la capilla, por lo cual nombraron un letrado que otorgó continuidad al tema durante años.⁴⁰ Sin embargo, en una sesión municipal de junio de 1859, el municipal y párroco del lugar, Diego Parra, presentó una carta del obispo en la que proponía entrar “en una transacción en el *litis* de la municipalidad con el patrono”.⁴¹ A partir de ese momento, se transitó hacia la resolución del tema en un doble camino: buscando la redención de la capellanía señalada por ley y negociando entre las partes, de manera extrajudicial. Veamos un ejemplo.

Por un lado, en 1861, el gobierno provincial mandó por decreto redimir específicamente la capellanía establecida sobre los terrenos conocidos como *del*



38 Roberto Di Stefano, “Lay patronage and the development of ecclesiastical property in Spanish America: The case of Buenos Aires, 1700-1900”, *Hispanic American Historical Review*, vol. xciii (2013): 67-98.

39 “Patronato de capellanías o memorias piadosas, Buenos Aires, 14 de julio de 1857, ley 1703” y “Redenciones de capitales capellánicos, Buenos Aires, 9 de junio de 1858, ley 1758”, en Aurelio Prado y Rojas, *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 a 1876* (Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1878), tomo 4, 284-285 y 377-378. *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores* (Buenos Aires: Imprenta de El Orden, 1858), 54-55.

40 En agosto de 1860, por ejemplo, los municipales recordaron al gobierno el *litis* que la municipalidad mantenía con el patrono de la capellanía (se hallaba en el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil) y que “muchos poseedores de los mencionados terrenos” estaban en la misma situación. ASMSI, 23 de agosto de 1860.

41 ASMSI, 19 de junio y 31 de julio de 1859. La reunión tuvo que reprogramarse por ausencia del patrono.

Santo en el partido de San Isidro de acuerdo con la ley de 1858, y encomendó su cumplimiento a la municipalidad. En 1865, le solicitó que estimara el monto del arrendamiento anual producido o que se pudiera establecer sobre los terrenos del Santo. La capellanía quedaría redimida, los lotes pasarían a ser de propiedad pública y la municipalidad podría venderlos según las disposiciones vigentes sobre solares, chacras y quintas. Con lo que se obtuviese de las ventas, se reembolsaría al gobierno el anticipo realizado para la fundación de la capellanía, y lo demás sería destinado a “la construcción del templo, sostenimiento del culto y demás objetos piadosos del Partido”.⁴²

Por otro lado, en 1863, el municipal encargado de seguir la gestión del terreno propuso que la municipalidad lo adquiriera, por el “bien de los vecinos que se hallan en posesión de dichos terrenos en este pueblo, como también de los restantes”. La municipalidad consensuó un acuerdo con el patrono en el que se la facultaba “por cinco años a arrendar los terrenos de la chacra de la capellanía y percibir sus productos con destino al sostén del capellán y lo sobrante acumularlo para reedificar la casa denominada del capellán”.⁴³ También, quedaba con la potestad de cobrar lo que adeudaban los arrendamientos hasta la fecha. Pero, en 1867, el presidente de la municipalidad informó que había “fracasado el arreglo que estaba en vía de ejecución” por la “mala fe” de los herederos del patrono que desistieron del arreglo después de terminado.⁴⁴

Hay otras situaciones similares en las que los municipales, el patrono y las autoridades eclesiásticas intentaron gestar acuerdos que no lograron concretarse, pero que llevaron varios años de negociación. Al mismo tiempo, autoridades provinciales avanzaron gradualmente con medidas específicas hacia la redención de la capellanía, a la vez que se fueron fortaleciendo las prerrogativas de las municipalidades.

¿Qué sucedió durante estos años con la “quinta del Santo”? A partir de los informes solicitados por la municipalidad sobre quiénes habían pagado la “primicia”



42 “Dirimiendo una capellanía que existía sobre los terrenos denominados del Santo en el Pueblo de San Isidro y facultando a la Municipalidad para su venta, Buenos Aires, 7 de abril de 1865”, en Muzlera (comp.), *Tierras*, tomo 2, 128, artículos 3 y 4.

43 ASMSI, 22 de febrero y 18 de diciembre de 1863, y 19 de marzo de 1865.

44 ASMSI, 21 de octubre de 1867.

o canon en el terreno del Santo durante las gestiones emprendidas en 1865, 1866 y 1872, elaboré el cuadro 2 que brinda un panorama de la situación.

CUADRO 2. ARRENDATARIOS EN LOS TERRENOS DEL SANTO (SAN ISIDRO, 1865-1872)

ARRENDATARIO	SUPERFICIE	PRIMICIA	OBSERVACIONES	1865	1866	1872
Palacios, Andrés	22 cuadras	Pagó hasta 1871 (\$3 200 por año)	No sabe firmar		X	X
De los Santos, José Joaquín	18 cuadras	“Dice que no paga, ni ha pagado nunca”	Serán 10 cuadras en 1872		X	X
Valdez, Patricio	16½ cuadras			X	X	
Etcheverry, José	10 cuadras	Pagó hasta 1872 (\$100 por año y por cuadra)	Son parte de las de Patricio Valdez			X
Zelaya, Bernardino	8 cuadras	No pagó entre 1852-1866. En 1872, pagó \$840 adeudados.	En 1872, enajenó sus derechos a Agustín Rodríguez. No sabe firmar		X	X
Praeli, Bartolo y herederos	4 cuadras	“No recuerdan el tiempo que hace que no pagan”	En 1872, continúa su testamentaría	X	X	X
Pico, José			Sin información	X		

FUENTE: CONVOCATORIA DE LA COMISIÓN MUNICIPAL (1865); INFORME PRESENTADO A LA MUNICIPALIDAD EN BASE AL RELEVAMIENTO DE POBLADORES DE LOS TERRENOS, REALIZADOS CON EL ALCALDE VALLEJOS (1866); RELACIÓN DE LOS INDIVIDUOS QUE POSEEN TERRENOS DEL SANTO (1872), EN ARCHIVO MUNICIPAL DE SAN ISIDRO, ACTAS DE SESIONES MUNICIPALES.

Los siete arrendatarios identificados por alguna de las comisiones evidencian situaciones diferentes (superficie de la parcela, permanencia, cambio de situación), pero comparten la irregularidad en el pago del arriendo. Cabe considerar que por esos años el gobierno incrementó el fomento hacia la labranza en los ejidos de

los pueblos, donde se encontraban los terrenos del Santo.⁴⁵ De todas maneras, la resolución de la situación en San Isidro fue, sin duda, dilatada.

En 1873, el gobierno provincial estableció por decreto que facilitaría un préstamo de \$200 000 a la municipalidad de San Isidro para que redimiese los terrenos del “Santo de la capellanía”.⁴⁶ La municipalidad debía someter a la aprobación del gobierno las bases y forma para proceder a la enajenación de los mismos, “consultando los verdaderos intereses de la comunidad”. En la propuesta, los primeros fondos serían para reembolsar al gobierno el monto prestado, el resto para las necesidades del templo, pero —por primera vez— se incorporaban beneficios por fuera del ámbito eclesiástico como la fundación de escuelas y la generación de mejoras en el municipio.⁴⁷ La propuesta no pudo concretarse en forma inmediata debido a cuestiones vinculadas a la organización de la municipalidad.

Por último, señalemos que durante esos años las partes habían acudido por separado a los tribunales de la provincia: en 1873, la curia eclesiástica perdió su demanda contra la municipalidad, mientras que, en 1879, la Suprema Corte de la provincia dictó una resolución contraria a las pretensiones del patrono.⁴⁸ Por lo tanto, la resolución de “la desvinculación de los terrenos del Santo” quedó concentrada en la municipalidad y el gobierno provincial.

Será a principios del siglo xx cuando una ordenanza promulgada en noviembre de 1902 reconozca el derecho de la municipalidad de San Isidro sobre el terreno del Santo. Había sido presentada por el intendente Avelino Rolón, exsenador provincial, diputado nacional e integrante de una familia con reconocida adhesión católica de San Isidro. Los fundamentos para la ordenanza fueron tratados por una comisión de juristas que señaló varias cuestiones sobre el proceso recorrido. Entre



45 Fernanda Barcos, “Pueblos y agricultura a fines del siglo xix: los ensanches de ejidos en la provincia de Buenos Aires”, *Estudios Rurales*, vol. ix, núm. 17 (2019): 1-39.

46 “Sobre redención de los terrenos denominados de El Santo, en San Isidro, Buenos Aires, 27 de febrero de 1873, resolución”, en Muzlera (comp.), *Tierras*, tomo 2, 284.

47 Sobre las interpretaciones actuales en torno a los procesos de secularización en el siglo xix, refiero a Diego Mauro e Ignacio Martínez, *Secularización, Iglesia y política en la Argentina. Balance teórico y síntesis histórica* (Rosario: Facultad de Humanidades y Artes-Universidad Nacional del Rosario, 2015), 49-51.

48 “El fiscal general del Arzobispado con la Municipalidad de San Isidro sobre la redención de cuentas” y “Arévalo, don Nicanor sobre redención de una capellanía”, en Oeyen, *La capilla*, 220-223.

otras, destacaron que la voluntad de Acassuso, fundador de la capellanía, se había desvirtuado en dos sentidos: el ocupacional, ante el poblamiento de los solares y la antigua posesión de los ocupantes, y el legal, relacionado con el cumplimiento de las cargas piadosas perpetuas por parte del fundador. Argumentaban que “la inmovilidad de la propiedad raíz, proscripta hoy por nuestra legislación, es una causa permanente de atraso para los pueblos, como prácticamente lo demuestra la situación casi estacionaria, en cuanto a adelantos materiales que ofrece San Isidro”. Específicamente, Juan S. Fernández, destacado jurista, político y agrimensor, señaló que las donaciones que a principio del siglo XIX se hicieron “de solares a los que estaban poblados o solicitaban poblarse” se habían convertido en “títulos de propiedad transmisibles libremente”. Consideraba que a “la valiosa suerte de chacra se la han apropiado sus poseedores, despojando sin miramiento alguno al Santo [...] Estos terrenos hace años que no producen un centavo para la capellanía, sino que se han convertido en un negocio que usufructúan los ocupantes”. Ese accionar, según Fernández, se había logrado por el “descuido y mal proceder de los escribanos autorizantes, el consentimiento expreso del patrono y tácito del capellán”. En la práctica, sintetizaba, no era posible “demoler medio pueblo y en el legal, había de por medio una larguísima posesión”.⁴⁹

La municipalidad renunció a sus derechos en favor de los ocupantes que entregaran títulos de reconocimiento de la propiedad, con arreglo a determinadas condiciones de plazo (aunque hubo prórrogas hasta 1946). El propio intendente Rolón, autor de la ordenanza, se abstuvo al tratar el precio notarial que se asignaría a cada lote, por ser él mismo poseedor de uno. En marzo de 1903, se presentaron los primeros vecinos que solicitaban la escrituración de los lotes. En menos de tres años se escrituraron más de 40 títulos.

La municipalidad de San Antonio de Areco y el terreno del Santo

Hacia 1854, en el partido de San Antonio de Areco se había registrado una población de 2 030 personas, lo que expresaba un limitado crecimiento en relación con otros partidos de la campaña, aunque, en este contexto, se destacaba la incidencia poblacional del pueblo.⁵⁰ Durante un siglo, la parcela donada por Ruiz de Arellano



49 Reproducido en Oeyen, *La capilla*, 238-242.

50 Garavaglia, *San Antonio*, 61.

para el sostenimiento de la capilla había sido paulatinamente transferida en solares a integrantes de las familias del lugar que conformaban parte de la comunidad del pueblo. En el resto del partido, se mantenía la producción agrícola y ganadera, equilibrada entre propietarios y arrendatarios.

En 1854, el juez de paz de San Antonio de Areco solicitó al gobierno del recientemente conformado Estado de Buenos Aires la resolución de una venta realizada en 1840 que consideraba ilegal.⁵¹ El lote formaba parte del ejido del pueblo y la venta había sido hecha por el cura párroco Feliciano A. Martínez, ya fallecido, a Felipe Figueroa como parte del terreno del Santo. Tanto el cura párroco como Figueroa, quien había constituido un relevante patrimonio en tierras (2 595 hectáreas), eran reconocidos por su cercanía al gobernador de Buenos Aires de esos años, Juan Manuel de Rosas.⁵²

El expediente iniciado por el juez de paz fue continuado por la novel municipalidad en 1856 y formó parte de una coyuntura en la que el ordenamiento territorial ocupó un lugar central en la agenda local. Particularmente, los municipales de Areco solventaron en 1856 “la delineación del ejido urbano del pueblo”, a cargo del ingeniero Eduardo Urban, nombrado por el gobierno provincial. En esa ocasión, solicitaron al gobierno la diferenciación entre las 2 leguas cuadradas señaladas para ejido por el agrimensor y otras 2 que quedaron pendientes para el momento en el que “las necesidades del pueblo lo exigiesen”.⁵³ Por otro lado, hubo discusiones entre los municipales y vecinos del pueblo sobre el ancho a establecer de “las calles y veredas del pueblo, quintas, chacras y ribera del río”, cuya especificación era prerrogativa municipal. Las medidas acordadas en 1856 debieron ser modificadas por los municipales al año siguiente, a causa de las alteraciones que generaban en el pueblo y los reclamos de los vecinos.

Debido al cuestionamiento a la venta efectuada por el cura Martínez, la municipalidad solicitó la participación del fiscal general del estado para que la “represente



51 Notificaciones de autoridades locales y provinciales entre 12 de julio de 1854 y 1 de diciembre de 1855, en AGN, Archivo del Estado de Buenos Aires (AEBA), leg. 7551. Una versión preliminar en Canedo, “El diálogo”, 60-64.

52 Garavaglia, *San Antonio*, gráfico 28 (sin numerar).

53 Archivo Municipal de San Antonio de Areco, Actas de Sesiones Municipales (ASM), 25 de agosto y 15 de septiembre de 1856.

y defienda” ante los herederos de Figueroa, mientras que, con anterioridad, el cura de la parroquia había nombrado un apoderado externo al pueblo de Areco para actuar ante la municipalidad, y se había notificado al obispo sobre el tema.⁵⁴ Las autoridades y los ámbitos de resolución del conflicto se orientaban por fuera de la vecindad.

A través del expediente, se expresaron perspectivas diferentes acerca del terreno del Santo a mediados del siglo XIX.⁵⁵ El fiscal pidió información al Departamento Topográfico sobre si la “desmembración” quedaba en el ejido del pueblo, considerando que consecuentemente correspondía expropiarlo. El Departamento confirmó que gran parte de las tierras originariamente “donadas al Pueblo” quedarían en el ejido al realizarse la traza, al igual que otras de propiedad particular; se rechazaba la situación como fundamento para una expropiación.⁵⁶ Como ya señalé, la consolidación de los ejidos fue lenta en Buenos Aires, y a mediados del siglo XIX seguían siendo promovidos para el poblamiento de familias y puesta en producción, pero en varios pueblos se había efectuado la compra de terrenos en ellos por parte de particulares. Un nuevo impulso fue la promoción de la agricultura ejidal y los procesos de colonización en las últimas décadas del siglo XIX, en algunos partidos.⁵⁷

En una nueva intervención sobre la parcela de tierra vendida por el cura Martínez, el fiscal interpretó que la operación debía declararse nula. Argumentaba que los prelados debían haber inventariado “las cosas” de la iglesia que recibían o vendían, y especificar “el precio” siguiendo lo normado en la “Recopilación Castellana”, por lo que solicitaba al juez de paz de Areco testimonio de las escrituras de todos los terrenos donados a la iglesia. En estos años, se afianzaba la prerrogativa del estado por el cobro de las rentas, limitando los ingresos de las instituciones eclesiásticas con diferentes medidas.⁵⁸ El fiscal consideraba nula la



54 ASM, 15 de septiembre de 1856.

55 AGN, AEBA, leg. 7551. Canedo, “El diálogo”, 60-64.

56 Canedo, “El diálogo”, 60-64.

57 Barcos, “Pueblos”.

58 Además de promover el sistema de sueldos estatales para todos los eclesiásticos, se reguló el cobro de los derechos parroquiales, las limosnas, se suprimen los diezmos y las capellanías. Prado y Rojas, *Leyes*, tomo 4.

venta por la falta de potestades del cura Feliciano Martínez para ello y la carencia de documentación.

Por su parte, Dalmacio Vélez Sarsfield, asesor del ministro de Gobierno en ese momento, coincidió en juzgar “nula y de ningún valor la venta que hizo el cura”, y ubicó al conflicto como de “causa y jurisdicción”. Sin embargo, observó que el terreno no era público (aunque correspondiese a la “Iglesia de Patrono”) y que se juzgaba “ser de la parroquia”, por lo cual la resolución competía a los tribunales ordinarios.⁵⁹ En consecuencia, a finales de 1856, se dio comunicación a las autoridades que habían intervenido y al obispo diocesano Mariano J. de Escalada.

Este primer expediente relacionado será continuado por otro de mayor alcance resolutivo, pero permite vislumbrar cuestiones sobre el dominio de sus parcelas en el contexto de la paulatina puesta en valor de los ejidos de los pueblos en la década de 1850 y las transformaciones en la forma de dirimir prerrogativas entre las instituciones eclesiásticas y el gobierno.⁶⁰

Por otro lado, en 1877, tras haberse efectuado una nueva traza del pueblo, la municipalidad de San Antonio de Areco señaló al gobierno la existencia de un “sobrante propio para chacras” que no quedaba comprendido en la propiedad originariamente donada por Ruiz de Arellano en 1750. Fundamentado en “el deseo de dar un impulso a este Pueblo por medio de la labranza”, se consultó acerca de la posibilidad de venderlo o arrendarlo tras las disposiciones sobre tierra pública sancionadas en 1858.⁶¹ Más precisamente, se consultaba si era la municipalidad la administradora de todos los terrenos que estaban en el pueblo, incluyendo los “de la Iglesia”, en otro ejemplo de la concepción de exclusividad del cobro de rentas por parte del estado, o si era el cura párroco quien debía administrar y cobrar los arrendamientos, como él había planteado. También, se incorporaba otro tema a estas cuestiones de jurisdicción. Tras medio siglo de relativo estancamiento, el partido de Areco había pasado del millar de pobladores en 1869 a 1 879 habitantes



59 AGN, AEBA, leg. 7551. Vélez Sarsfield, al ocupar diferentes cargos, mantuvo la posición de no intervención por parte de las instituciones del estado en cuestiones que consideraba de “interés privado” al tratar expedientes de casos concretos. Su planteo fue considerado resolución general en agosto de 1858 (número 1774). Prado y Rojas, *Leyes*, tomo 4, 395.

60 DM, núm. 94. Mauro y Martínez, *Secularización*, 45-51.

61 Barcos, “Pueblos” y *Pueblos*. DM, núm. 94, f. 15; ASM, 15 de abril de 1877.

en 1881, lo que se expresaba en el aumento de viviendas y la existencia de cuatro escuelas, dos públicas y dos privadas. Según la municipalidad, el cura párroco impedía el ensanche de los patios de las escuelas públicas que se encontraban “al lado de los terrenos que sobraban a los fondos del terreno de la Iglesia”.⁶²

La municipalidad remarcó al gobierno la importancia de la decisión que le solicitaba y apelaba a los “grandes sacrificios” realizados junto al vecindario para formar los “Edificios públicos” (“refacción completa del Templo, Casa del Señor Cura y últimamente la traza y delineación del pueblo”). Expresado a finales de la década de 1870, el argumento se acercaba más a las solicitudes de una autoridad de Antiguo Régimen, cuya función como juez era mediar, otorgar a cada uno lo que le correspondía, ponderando los “sacrificios” realizados, más que esperar a que se procediera con base en las leyes sancionadas.

La respuesta tuvo un transcurrir moroso. Mientras se esperaba una resolución, se transitaron diferentes caminos. Hacia finales de 1880, el representante del cura de Areco y la municipalidad lograron las bases de un convenio. Por un lado, se proponía que la municipalidad reconociera a “la Iglesia” como propietaria del terreno del Santo y su posesión tranquila y no interrumpida desde 1750, así como la administración directa y exclusiva del cura. Por otro lado, “la Iglesia de San Antonio de Areco” cedía en beneficio de la municipalidad una superficie de entre 6 y 10 cuadras (a precisar a partir de una mensura) para el “progreso y las conveniencias del Partido” y “el engrandecimiento y mejoramiento moral y material de la feligresía”. La municipalidad reservaría tres de las cuadras cedidas para “plaza, escuelas, hospital, cementerio o algún establecimiento o institución de interés público, no para objetos y propósitos particulares”.⁶³

En 1883, el renovado cuerpo municipal comunicó al gobierno que por unanimidad sus integrantes renunciaban a las parcelas del terreno del Santo. Se solicitó al asesor del gobierno que estableciera que “al cura de la parroquia de San Antonio de Areco y sus sucesores” le correspondía la administración del terreno y que la municipalidad desistía de 6 a 10 cuadras que, producto del arreglo, cedía la iglesia.



62 Garavaglia, *San Antonio*; DM, núm. 94, fs. 16 y 16r.

63 DM, núm. 94, fs. 17-18.

La rectificación se realizaba “a fin de ahorrar costosos gastos y pérdidas de tiempo que no darían otro resultado sino permitir la destrucción completa del templo”.⁶⁴

En marzo de 1884, el poder ejecutivo decretó propiedad fiscal al terreno de “El Santo” de San Antonio de Areco. Con anterioridad, se había intimado al cura párroco que presentara el título de la propiedad de Ruiz de Arellano y el de la donación. Respecto al primero, se consideró que no existía, por no mencionarse siquiera ubicación en los papeles presentados, mientras que el segundo fue cuestionado por no haber sido registrado ante escribano y no estar en forma según el Código Civil. Si bien los representantes de la iglesia invocaron la prescripción, ésta no fue considerada por tomarse la fecha de 1877 como inicio del accionar legal. El asesor de gobierno encuadró el tema en el decreto de 1864 sobre los terrenos con denominaciones especiales (incorporando como ejemplos a la Virgen de Luján y la Capilla de Mercedes). Por consiguiente, se decidió no aprobar el acuerdo de 1883 y declarar al terreno como propiedad fiscal (la parte no vendida del mismo). El fiscal eclesiástico se presentó a la Suprema Corte de Justicia de la provincia para pedir la nulidad.⁶⁵

En 1898, antes de que se resolviese el pedido de nulidad, el representante de la curia y el intendente presentaron a la Suprema Corte un nuevo acuerdo para su aprobación. Asesorados por juristas, proponían un convenio de resolución final del pleito que implicaba centralmente el reconocimiento de la iglesia, por parte de la municipalidad, como propietaria de la mitad del terreno en litigio, mientras que desistía del juicio.⁶⁶ En 1901, el poder ejecutivo consideró que la iglesia había desistido del juicio a partir del convenio establecido con la municipalidad y señaló nulo lo realizado por la corporación municipal, al no haber intervenido el representante legal del fisco en el acuerdo.

Ante la declaración y confirmación de las tierras del Santo como fiscales, el expediente pasó a la Oficina de Tierras. En 1905, el fiscal del estado solicitó designación del agrimensor del Departamento de Ingenieros y se inició una mensura del “Terreno del Santo”. El objetivo era ubicar el lote vendido por el cura Martínez,



64 DM, núm. 94, f. 21.

65 DM, núm. 94, f. 24.

66 DM, núm. 94, fs. 25-27.

posteriormente cuestionado, para discriminar la existencia de tierra fiscal con jurisdicción municipal.

Como parte de los antecedentes de la mensura, el agrimensor reprodujo desde la donación de Ruiz de Arellano a su ahijado y capellán de la capilla (pese a haber sido cuestionada) hasta las últimas transferencias efectuadas durante el siglo XIX. Particularmente, al considerar seis lotes que se encontraban “en posesión de la municipalidad” (y antes de la iglesia), trató de precisar la situación de los linderos para no superponer superficies. Resulta interesante encontrar que, aun para las últimas “ventas” realizadas a mediados del siglo XIX, los “justos títulos” se limitaban a escritos. El cura Rossi, “usando de las facultades que como cura y vicario me doy”, registraba que “para siempre desapodero, quito y aparto a la Iglesia del dominio, propiedad o cualquier otro título” y lo “cedo y traspaso” para “que lo posea, goce y disponga de ello como cosa suya”.⁶⁷ Sin mayor especificación, el “documento” era firmado por dos vecinos y ninguna autoridad de gobierno o escribano. En otros casos, el agrimensor expresaba: “no me ha sido posible tener este título a la vista por no tenerlo en su poder la persona que estaba a cargo de la quinta, pero se trata de una posesión antigua de la cual no tengo dudas que el título existe”.⁶⁸

En definitiva, en enero de 1907, el agrimensor concluyó la mensura afirmando que el terreno del Santo tenía una superficie de un poco más de 674 hectáreas, de las cuales, si se deducían la superficie vendida a Figueroa, las ventas llevadas a cabo por los curas párrocos, así como las calles, las “irregularidades caprichosas” de las parcelas y los seis lotes considerados en posesión de la municipalidad, “solo quedaba” un excedente de casi 55 hectáreas. En el proceso fueron registradas las transferencias realizadas y los terrenos decretados fiscales.

CONCLUSIONES

Los terrenos del Santo ubicados en algunos pueblos de Buenos Aires constituyeron configuraciones no sólo territoriales, sino sociales y jurisdiccionales que mutaron



67 Corresponde a la transferencia de 13 de enero de 1858. DM, núm. 94, f. 42r.

68 DM, núm. 94, f. 45r. En 1890, se inició el proyecto de ensanche del ejido y de divisiones de las chacras. DM, núm. 76.

en su denominación y características durante los siglos XVIII, XIX y primeros años del XX. Los casos analizados en San Antonio de Areco y San Isidro Labrador tuvieron sus propios rasgos en correspondencia con las formas de constitución durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Incidió en ellos el impulso de vecinos destacados de la creciente Buenos Aires que, a través de una capellanía y una donación de una parcela de su propiedad, dejaron plasmada su intencionalidad de sustentar a la capilla y los capellanes en cada paraje a principios del siglo XVIII.

El dominio de la porción de la estancia donada por José Ruiz de Arellano en San Antonio de Areco estuvo en manos de los curas párrocos durante más de un siglo. Ellos efectuaron las ventas o donaciones de solares a familias de la zona y, también, adquirieron sus lotes. En conjunto, la dinámica de transferencias resultó en consonancia con la finalidad asignada a la donación e influyó en la formación del pueblo. En el caso de San Isidro, el dominio de la porción de la quinta vinculada a la capellanía por Domingo Acassuso fue más inestable. Los conflictos entre los patrones, y de éstos con los párrocos, parecieran haber limitado su control y el sostenimiento de la capilla. A principios del siglo XIX, la asignación de la posesión de lotes por parte de uno de los capellanes a familias para avecindarse en el pueblo en formación alteró la vinculación a perpetuidad del terreno con la capellanía que había sido indicada por el fundador un siglo antes.

Las formas en las que discurrieron las transferencias de parcelas al interior de cada terreno del Santo resultan imprecisas en la documentación. En San Isidro, no queda clara la manera en la que se adjudicaron las posesiones de solares en la primera mitad del siglo XIX. Conocemos que el capellán habría indicado el pago del “justo precio” cuando las autoridades lo permitieran, y que hubo distintos reconocimientos hacia ocupantes y arrendatarios, pese a sus pagos irregulares. En San Antonio de Areco, las “donaciones o ventas” llevadas a cabo por los curas párrocos —sin registro de precio u otra forma de pago— fueron cuestionadas en ocasión de los conflictos de la segunda mitad del siglo XIX. Una característica de estas transacciones fue su realización en el ámbito vecinal, práctica que pareciera haberlas resguardado aun con escasos testigos o sin registro de autoridad competente.

La reconstrucción de los dos terrenos del Santo en una perspectiva plurisecular y a partir de las prácticas e intereses de los diferentes actores permitió poner de manifiesto que las relaciones en torno a este tipo de terrenos fueron complejas y que resultó problemático especificar si debían ser consideradas en el ámbito privado, eclesiástico o estatal. Por un lado, a mediados del siglo XIX, el jurista Dalmasio

Vélez Sarsfield no dudó en señalar que los asuntos jurídicos vinculados con estas propiedades eran cuestiones entre privados (ante las disposiciones de supresión de las capellanías, o al ubicar el terreno vendido por el párroco Martínez en el ejido del pueblo de Areco). Sin embargo, esa posición no resultó la dominante.

Por otro lado, las relaciones en torno a cada terreno parecieran resultar manifestaciones de las diferentes formas en que lo eclesiástico se fue haciendo presente en estas sociedades en el periodo estudiado. Durante el siglo XVIII, los vínculos entre familias de notables locales y el ámbito eclesiástico fueron evidentes: la apertura de las capillas, las limitaciones en el tratamiento de las capellanías, los lazos familiares de los párrocos en San Antonio de Areco. Este tipo de relación se visualizó también en las municipalidades decimonónicas a partir de los párrocos elegidos municipales, los intentos por realizar acuerdos anticipando las resoluciones judiciales o del gobierno provincial, o el protagonismo en las resoluciones del intendente con raigambre católica de San Isidro.

A partir de mediados del siglo XIX, la implementación de las municipalidades en la jurisdicción de Buenos Aires confluyó con formas nuevas de dirimir las posturas entre el gobierno provincial y la Iglesia católica en el marco de la construcción del Estado nacional. Los gobiernos municipales ejercieron sus prerrogativas jurisdiccionales en el ordenamiento territorial, estimulados por las posibilidades de ubicar tierra fiscal y obtener rentas para su funcionamiento. Tanto en San Isidro como en San Antonio de Areco, las municipalidades mostraron interés en el esclarecimiento del dominio de los terrenos del Santo desde sus primeras reuniones, pero al hacerlo pusieron de manifiesto la dualidad de representar los intereses de la comunidad (o parte de ella) y, a la vez, implementar los decretos y leyes establecidos a nivel provincial. En ambos casos analizados, las municipalidades fueron fortalecidas por medidas del gobierno provincial tendientes al monismo legal de la propiedad privada, como la redención de capellanías, la homogenización de la normativa para los solares y quintas de los ejidos de los pueblos, y el decreto de 1864 sobre los terrenos con “denominaciones especiales”. Para instrumentar las normativas sancionadas, cada municipalidad convocó a reuniones, designó a un representante, realizó informes, solicitó definiciones al gobierno provincial y entró en juicio. Sin embargo, a la vez, en diferentes oportunidades, cada municipalidad avanzó en acuerdos con los patronos o representantes de la Iglesia católica que alentaban otros caminos, pero que, reiteradamente, resultaron infructuosos y dilataron la resolución del tema. Estos complejos entramados entre la Iglesia

católica, el estado provincial y los gobiernos municipales ponen de relieve formas de construcción de los ámbitos jurisdiccionales propios, con acuerdos y conflictos jurídicos y legislativos, pero también modelados por vínculos personales y relaciones comunales.

En la morosidad que caracterizó la resolución de la situación de cada terreno del Santo, parecieran haber influido la confluencia de intereses de propietarios, ocupantes y arrendatarios, así como de patronos, la Iglesia y el ambivalente accionar de las municipalidades. En cada caso, resultaron determinantes las intervenciones del estado provincial en la definición de los terrenos del Santo como tierras fiscales, aunque reconociendo los traspasos y las ocupaciones previas. Tras largos procesos zigzagueantes, convergieron el fortalecimiento de las municipalidades, el ordenamiento territorial y la valorización de los ejidos para la labranza, así como las delimitaciones del estado provincial y el nacional con la Iglesia católica. Las medidas desamortizadoras relacionadas con los terrenos del Santo se acoplaron a la individualización de las parcelas que ya se venía realizando, por lo que no se generaron conflictos específicos. Más lento fue el proceso de regulación de los mismos en términos de propiedad privada absoluta, deslindada, con titulaciones específicas. A principios del siglo xx, resultaron procesos de ordenamiento territorial de situaciones que, en términos generales, las comunidades ya habían consolidado con sus prácticas tiempo atrás.

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación de Buenos Aires

Testamentarias

Padrones de Población

Archivo del Estado de Buenos Aires

Archivo Municipal de San Antonio de Areco

Actas de Sesiones Municipales

Archivo Municipal de San Isidro

Actas de Sesiones Municipales

Geodesia y Catastro, División Histórica (La Plata)

Duplicados de Mensura

Documentos Antiguos

BIBLIOGRAFÍA

- Barcos, Fernanda. “Pueblos y agricultura a fines del siglo XIX: los ensanches de ejidos en la provincia de Buenos Aires”. *Estudios Rurales*, vol. IX, núm. 17 (2019): 1-39.
- Barcos, Fernanda. *Pueblos y ejidos de la campaña bonaerense. Una historia socio-jurídica de los derechos de propiedad y la conformación de un partido: Mercedes, 1780-1870*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2013.
- Barral, María Elena. “De México al Río de la Plata: influencias historiográficas en la historia de la Iglesia hispanoamericana”. En *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano, 139-163. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Birocco, Carlos. *Cañada de la Cruz. Tierra, producción y vida cotidiana en un partido bonaerense durante la Colonia*. Exaltación de la Cruz: edición del autor, 2003.
- Bodinier, Bernard, Rosa Congost y Pablo Luna (eds.). *De la Iglesia al Estado. Las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- Canedo, Mariana. “Municipalidades en ‘todo el territorio’. Desafíos en la conformación del Estado de Buenos Aires”. *Historia Regional*, año XXXIII, núm. 43 (2020): 1-16, disponible en [<http://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/384/704>], consultado: 10 de enero de 2021.
- Canedo, Mariana. “La política de los presupuestos municipales: conformación de jurisdicciones fiscales en las municipalidades de campaña del Estado de Buenos Aires (1854-1860)”. *América Latina en la Historia Económica*, vol. XXV, núm. 2 (2018): 146-174, doi.org/10.18232/alhe.870.
- Canedo, Mariana. “El diálogo continúa. Formas de articulación entre las notables de San Antonio de Areco y el gobierno del Estado de Buenos Aires”. *Prohistoria*, año XX, núm. 28 (2017): 49-67, disponible en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/66084/CONICET_Digital_Nro.46b3911b-e0c3-4bea-8797-ce3c29f261e8_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y], consultado: 11 de diciembre de 2021.
- Canedo, Mariana. “¿Qué fueron los terrenos ‘del Pueblo’? Conformación y límites en los derechos por la tierra en pueblos de Buenos Aires, 1750-1860”. En *Historia regional. Enfoques y articulaciones para complejizar una historia nacional*, coordinación de Marta S. Bonaudo y Rodolfo Richard-Jorba, 59-74. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de La Plata, 2016.

- Canedo, Mariana y Leandro González. “De pueblo de indios a pueblo de españoles. Disputas y estrategias en las transformaciones de las comunidades locales de Buenos Aires (Santiago de Baradero y Santa Cruz de los Quilmes, siglos XVII-XIX)”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 14 (2019): 100-123, doi.org/10.17533/udea.trahs.n14a05.
- Diario de sesiones de la Cámara de Senadores*. Buenos Aires: Imprenta de El Orden, 1858.
- Documentos eclesiásticos y civiles de San Isidro. Siglos XVIII y XIX*, vol. III. Buenos Aires: Municipalidad de San Isidro, 2001.
- Escobar Ohmstede, Antonio. “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”. *Mundo Agrario*, vol. XIII, núm. 25 (2012): s.p., disponible en [<https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAv13n25a09/pdf>], consultado: 20 de diciembre de 2020.
- Garavaglia, Juan Carlos. *San Antonio de Areco, 1680-1880. Un pueblo de la campaña, del Antiguo Régimen a la modernidad argentina*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009.
- Garavaglia, Juan Carlos y Pierre Gautreau (eds.). *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVIII y XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011.
- Gelman, Jorge. “Unitarios y federales. Control político y construcción de identidades en Buenos Aires durante el primer gobierno de Rosas”. *Anuario Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, núm. 19 (2004): 359-390, disponible en [<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2004/Unitarios%20y%20federales.%20Control%20pol%C3%ADtico%20y%20construcci%C3%B3n%20de%20identidades%20en%20Buenos%20Aires%20durante%20el%20primer%20gobierno%20de%20Rosas.pdf>], consultado: 3 de diciembre de 2020.
- Levaggi, Abelardo. *Las capellanías en la Argentina. Estudio histórico-jurídico*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. Gioja-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires, 1992.
- Lozier Almazán, Bernardo. *Don Domingo Acassuso en el 340º aniversario de su nacimiento, 1658-1998*. San Isidro: Carta Abierta, 1998.
- Maeso, Justo. *Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires*. Buenos Aires: Imprenta de El Orden, 1855.
- Marino, Daniela y Cecilia Zuleta. “Una visión del campo. Tierra, propiedad y tendencias de la producción, 1850-1930”. En *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*, coordinación de Sandra Kuntz Ficker, 437-472. México: El Colegio de México/Secretaría de Economía, 2010.

- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Mauro, Diego e Ignacio Martínez. *Secularización, Iglesia y política en la Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes-Universidad Nacional del Rosario, 2015.
- Menegus, Margarita y Mario Cerutti (eds.). *La desamortización civil en México y España (1750-1920)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Nuevo León/Senado de la República, 2001.
- Muzlera, Joaquín (comp.). *Tierras públicas. Recopilación de leyes, decretos y resoluciones de la provincia de Buenos Aires sobre tierras públicas desde 1810 a 1895*, tomos 1 y 2. La Plata: Isidro Solá Sanz, 1895.
- Oeyen, Pedro. *La capilla y la capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906*. Buenos Aires: San Isidro/Sanmartino Ediciones, 2012.
- Pérez Castañeda, Juan Carlos y Horacio Mackinlay. “Los procesos agrarios de amortización y desamortización: conceptos y formas”. *Signos Históricos*, vol. xvii, núm. 33 (2015): 134-178, disponible en [<https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/452/675>], consultado: 8 de enero de 2021.
- Prado y Rojas, Aurelio. *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 a 1876*, tomos 4 al 7. Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1878.
- Prien, Hans-Jürgen y Rosa María Martínez de Codes (coords.). *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América española, siglos xviii y xix*. Ámsterdam: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1999.
- Razori, Amílcar. *Historia de la ciudad argentina*, tomo 2. Buenos Aires: Imprenta López, 1945.
- Stefano, Roberto Di. “Patronatos laicos y control territorial en Buenos Aires (siglos xviii y xix)”. En *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos xvi-xx)*, compilación de Roberto Di Stefano y Aliocha Maldavsky, 185-221. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, 2018.
- Stefano, Roberto Di. “Lay patronage and the development of ecclesiastical property in Spanish America: The case of Buenos Aires, 1700-1900”. *Hispanic American Historical Review*, vol. xciii (2013): 67-98, doi.org/10.1215/00182168-1902715.

Stefano, Roberto Di y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo xx*. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.

Trelles, Ricardo. "Informe sobre los pueblos de San Isidro, San Fernando y Las Conchas". *Revista Patriótica del Pasado Argentino*, vol. III (1888): 123-124.

MARIANA CANEDO: es profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Mar del Plata y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Argentina. Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Ha estudiado problemáticas de historia rural y de gobiernos locales en los siglos XVIII-XIX para Sudamérica. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Jurisdicciones municipales a mediados del siglo XIX. La construcción territorial en los Pueblos de Campaña del Estado de Buenos Aires", *Ariadna Histórica*, núm. 10 (2021): 195-223; "...En la Campaña se ha despertado un espíritu maligno. Estrategias políticas y divisiones sociales en las primeras elecciones municipales (Estado de Buenos Aires, 1855)", *Illes i Imperis*, núm. 21 (2019): 167-194, y "La política de los presupuestos municipales: conformación de jurisdicciones fiscales en las municipalidades de campaña del Estado de Buenos Aires (1854-1860)", *América Latina en la Historia Económica*, vol. XXV, núm. 2 (2018): 146-174.

D.R. © Mariana Canedo, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Liberal presbyterians, porfirists and revolutionaries. Michoacán, 1876-1914

LETICIA MENDOZA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0003-2815-7088

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

letymen@gmail.com

Abstract: *The objective of this paper is to expose the participation of the Presbyterian liberals from Zitácuaro, Michoacán, in political affairs, which was felt from the beginning of the Porfiriato, continuing their activism during the Maderista government, and later during the Carrancista revolution. Through a socio-political analysis, the position of this group of Presbyterian liberals will be analyzed face of state and federal reelections; his opinion on the policy of conciliation between the State and the Catholic Church; his foray into the armed struggle; and finally, its political rearrangement at the local level before the triumph of constitutionalism. It is shown with the above that they were declared porfiristas and that their incursion into the revolution alongside the constitutionalists, corresponded to the need to adapt to the new political circumstances.*

KEYWORDS: PORFIRIATO; MEXICAN REVOLUTION; CONCILIATION POLICY; REELECTIONISM; PROTESTANTISM

RECEPTION: 05/04/2021

ACCEPTANCE: 14/06/2021

Presbiterianos liberales, porfiristas y revolucionarios. Michoacán, 1876-1914

LETICIA MENDOZA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0003-2815-7088

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

letymen@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es exponer la participación de los liberales presbiterianos de Zitácuaro, Michoacán, en los asuntos políticos, la cual se aprecia desde el inicio del Porfiriato, continúa durante el gobierno maderista y se extiende hasta la revolución carrancista. A través de un análisis sociopolítico, se muestra la postura de este grupo de liberales presbiterianos ante las reelecciones estatales y federales; su opinión en torno a la política de conciliación entre el Estado y la Iglesia; su incursión en la lucha armada, y, finalmente, su reacomodo político a nivel local ante el triunfo del constitucionalismo. Se demuestra con lo anterior que fueron declarados porfiristas y que su incursión en la Revolución, al lado de los constitucionalistas, correspondió a la necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias políticas.

PALABRAS CLAVE: PORFIRIATO; REVOLUCIÓN MEXICANA; POLÍTICA DE CONCILIACIÓN; REELECCIONISMO; PROTESTANTISMO

RECEPCIÓN: 05/04/2021

ACEPTACIÓN: 14/06/2021

INTRODUCCIÓN

Dentro de un estado pluralizado en materia religiosa, como lo fue Michoacán desde 1876, en que se establecieron de manera formal las primeras misiones protestantes de denominación presbiteriana en el distrito de Zitácuaro, y en el marco de un contexto político favorable que los benefició, los hombres y mujeres liberales zitacuarenses adheridos a esta confesión religiosa protestante comenzaron su activismo a favor de la política porfirista cobijados por las autoridades locales y estatales.¹ Guiados por una concepción religiosa de tipo calvinista a la cual convirtieron en el brazo anticlerical de su política liberal, al amoldarla al contexto local,² estos individuos fortalecieron no sólo su anticlericalismo, sino además un modelo de ciudadano liberal puritano respetuoso de su nación y de sus gobernantes,³ es decir, un hombre civilizado, moral y ético, además de un buen ciudadano obediente de las leyes.

La participación de los liberales presbiterianos en las esferas públicas, como las juntas liberales, los clubes reeleccionistas, los congresos liberales, los periódicos y las brigadas revolucionarias, fue posible debido a que desde siempre habían sido sectores altamente politizados, declarados partidarios de los principios liberales de Benito Juárez, Melchor Ocampo y Lerdo de Tejada, y, en consecuencia, fieles seguidores de las Leyes de Reforma. Por lo anterior, también se comprende que se condujeran en abierta oposición a los grupos conservadores y al clero católico. Así, mientras que las mujeres zitacuarenses se agruparon en los órganos



1 El presbiterianismo en Zitácuaro se logró fortalecer gracias a la conciencia secularizada de sus pobladores, quienes se alejaron del catolicismo debido a las constantes interrupciones de esta doctrina en el distrito y ante la falta de sacerdotes católicos que dieran auxilio espiritual a los fieles. A diferencia de los distritos católicos de Maravatío, Talpujahua, Zinapécuaro y Villa de Hidalgo, los pobladores de la ciudad liberal de Zitácuaro decidieron abrazar la nueva oferta religiosa que les brindó la misión protestante presbiteriana, sobre todo la élite y los sectores de clase media. Leticia Mendoza García, *Protestantismo liberal en Michoacán. El presbiterianismo en el distrito de Zitácuaro 1877-1901*, tesis de maestría en Historia (Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011).

2 Matthew Butler, *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929* (Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2013), 65.

3 Manuel González (1877-1881), Pudenciano Dorantes (1881-1885), Mariano Jiménez (1885-1889 y 1889-1892), Aristeo Mercado (1891-1911).

anticlericales, como la Junta Liberal Femenil Leona Vicario y la Junta Liberal Josefa Ortiz de Domínguez y Francisca Carrillo,⁴ los hombres dieron a conocer su postura reeleccionista y anticlerical por medio de los clubes, como la Asociación Anticlerical Siglo XX y la Junta Patriótica Liberal Benito Juárez, además de otros que con el carácter reeleccionista se constituyeron para apoyar a los candidatos federales y estatales.

Los liberales presbiterianos mantuvieron una actitud de prudencia ante los acontecimientos que presagiaban la caída del Porfiriato, y apoyaron al maderismo local una vez que Francisco I. Madero obtuvo el triunfo; cuando éste fue asesinado, decidieron tomar las armas e involucrarse en la revuelta armada al lado de Venustiano Carranza. Resolvieron actuar de esta manera para defender la vida de sus conciudadanos, amigos, compañeros de armas y hermanos de religión, así como por un genuino sentimiento de apoyo a la causa constitucionalista que se perfilaba en un inicio hacia el anticlericalismo, mientras que el Partido Católico daba su apoyo a Victoriano Huerta. No obstante, esta decisión también correspondió a un interés político, es decir, para conservar sus puestos públicos y administrativos.

Los planteamientos expuestos cobran relevancia en el contexto de una historiografía mexicanista que ha destacado la participación de estas minorías protestantes al lado de las voces antirreeleccionistas, y, por lo tanto, antiporfiristas y revolucionarias maderistas. A nivel regional, por ejemplo, Azaola Garrido ha mostrado para el caso de Tabasco cómo el presbiteriano Ignacio Gutiérrez Gómez, apoyándose en sus redes asociativas religiosas y liberales en la Chontalpa, encabezó desde 1910 la rebelión contra el régimen porfirista.⁵ Por su parte, María Eugenia Fuentes Bazán ha dejado constancia de que en Tlaxcala, en 1910, varias familias congregacionales se alinearon al levantamiento de Juan Cuamatzi en contra del gobierno de Próspero Cahuantzi, mientras que en Puebla algunos maestros y alumnos del Instituto Metodista Mexicano mostraron cierta simpatía



4 La participación de las mujeres liberales y presbiterianas en torno a las juntas liberales no se estudia en este artículo. Para conocer su incursión en los asuntos públicos locales y nacionales, puede consultarse: Leticia Mendoza García, “Mujeres liberales y presbiterianas en el contexto del Congreso Liberal de 1901”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 63 (2022): 117-144.

5 Elena Azaola Garrido, *Rebelión y derrota del magonismo agrario* (México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1985).

hacia el movimiento antirreeleccionista local y secundaron la manifestación convocada por Aquiles Serdán en julio de ese año para protestar en contra del fraude electoral federal.⁶ Jean-Pierre Bastian ofrece una postura semejante para el caso nacional, al proponer como tesis principal de toda su investigación que los protestantes mexicanos, a los que denomina *intelectuales populares*, ligados a espacios regionales antagónicos en los que el elemento liberal tuvo más peso, desarrollaron una conciencia política en contra de un Estado totalizador que violentaba sus derechos civiles y democráticos, lo cual los llevó a incorporarse más tarde a los clubes antiporfiristas y revolucionarios maderistas.⁷

A diferencia de la historiografía mencionada, en este artículo se presenta a las minorías presbiterianas liberales adheridas a la política porfirista local y federal, las cuales apoyaron las reelecciones de las autoridades estatales representadas por los gobernadores Mariano Jiménez y Aristeo Mercado, toda vez que respaldaron activamente la política local del prefecto porfirista Aurelio Arciniega. Abona a este planteamiento el hecho de que, si bien en el contexto político de la época ser anticlerical significaba ser antiporfirista, los liberales de Zitácuaro no participaron de esta dinámica de comportamiento, lo cual contrasta, por otra parte, con la actitud de los sectores liberales seculares que sí tomaron estas posturas. Por lo anterior, se comprende que los liberales presbiterianos no formaran parte de las filas revolucionarias maderistas, y que se hayan involucrado activamente en la revolución armada, bajo la bandera anticlerical, sólo hasta después del asesinato de Francisco I. Madero, respaldando a Venustiano Carranza contra el régimen golpista de Victoriano Huerta que había sido apoyado por la Iglesia católica.

Para analizar la postura anticlerical, porfirista y revolucionaria de los presbiterianos liberales de Zitácuaro, así como su capacidad de adaptación a los cambios sociopolíticos suscitados en el contexto nacional y estatal, se pretende visualizar su participación al lado de otros sectores sociales: los liberales seculares críticos del régimen. En este sentido, si bien los presbiterianos liberales se alinearon a este sector agrupado en la prensa de oposición, para protestar contra el fortalecimien-



6 María Eugenia Fuentes Bazán, "Los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano y la Revolución mexicana", *Dimensión Antropológica*, vol. xvii (1999): 123-127.

7 Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1989).

to de la Iglesia católica, ello no significó que apoyaran o secundaran su postura antirreeleccionista. De acuerdo con lo anterior, se demuestra que los liberales seculares dirigieron su crítica hacia un Estado que violentaba los postulados del Plan de Tuxtepec en torno al voto efectivo y la alternancia en el poder, e incluso culpaban al propio Estado del fortalecimiento de la Iglesia. En cambio, los liberales presbiterianos percibieron a la institución religiosa católica como la única responsable de las violaciones a las Leyes de Reforma, por aprovecharse de la confianza y deferencia de uno de los “mejores hijos de la patria”, como llamaron a Porfirio Díaz.

Para mostrar las dinámicas y contrastes del liberalismo de los presbiterianos zitacuarenses, se hará un análisis desde la historia social y política. Así, apoyado primordialmente por fuentes hemerográficas, el artículo retoma las categorías de *espacio público* y *opinión pública* que plantea Jürgen Habermas, a partir de las cuales se visualiza a nuestros sujetos de estudio en los diversos espacios públicos, como las tribunas cívicas, los clubes liberales, los periódicos y las brigadas revolucionarias, desde donde dieron a conocer sus posturas políticas reeleccionistas y religiosas anticlericales.⁸ Atendiendo a lo expuesto, se proponen cuatro apartados. En el primero, se analiza el activismo de los liberales presbiterianos a favor de la política reeleccionista federal y estatal. En el segundo, se expone su postura ante el acercamiento de Porfirio Díaz y la Iglesia católica en la llamada *política de conciliación*. En el tercero, se muestra su devenir en el orden político maderista y su consecuente participación en la Revolución al lado de Venustiano Carranza. Finalmente, en el cuarto apartado, se analiza su reacomodo político en el distrito zitacuarenses al término de la primera etapa de la revolución constitucionalista.

LA POLÍTICA REELECCIONISTA

Las constantes reelecciones, tanto federales como estatales, habían causado un gran desánimo entre los sectores liberales seculares de todo el país agrupados en la prensa independiente. Herederos del pensamiento democrático y anticlerical de Juárez, Ocampo y Lerdo de Tejada, y con un apego exagerado a la Constitución



8 Margarita Boladeras Cucurella, “La opinión pública en Habermas”, *Análisis: Cuadernos de Comunicación y Cultura*, núm. 26 (2001): 53.

de 1857 y a las Leyes de Reforma, estos actores se perfilaron como un espacio de crítica hacia la designación directa de las autoridades por parte del poder central representado por Porfirio Díaz, toda vez que denunciaron y se mostraron inconformes con la política reeleccionista y con su acercamiento con la Iglesia.

En el estado de Michoacán, ante lo que sería el primer ejercicio de la vida democrática electoral, y con un anhelo genuino de respeto por los postulados de Tuxtepec concernientes a la no reelección y el voto efectivo, en la elección presidencial de 1880, la prensa independiente propuso la candidatura del general Manuel María de Zamacona,⁹ ferviente defensor de la separación Estado-Iglesia, de la tolerancia de cultos y de la política de desamortización.¹⁰ Sin embargo, el triunfo de Manuel González, “compadre de Díaz”, pactado de antemano por el Presidente con los gobernadores de los estados, fue visto por este grupo como una imposición y calificaron las elecciones como una farsa política.¹¹

Con este antecedente y bajo un sentimiento de temor genuino de que desde el centro se designara a un nuevo gobernador, al término del periodo gubernativo de Pudenciano Dorantes, en 1885, Antonio Mora, redactor del periódico independiente *El Grano de Arena*, propuso como candidato a la gubernatura del estado a José Vicente Villada, en oposición a Francisco Menocal, candidato por el sector conservador.¹² Sin embargo, era un secreto a voces que Porfirio Díaz había dado la orden a Dorantes de postular a Mariano Jiménez, lo cual ocasionó que Villada retirara su candidatura y que Francisco Menocal fuera desplazado por órdenes del Presidente. Los partidarios de Villada vieron con desazón los acontecimientos



9 Bastian afirma que los protestantes de Tuxpan enviaron al periódico *El Monitor Republicano* cartas de apoyo a la candidatura de Zamacona. Sin embargo, al analizar la carta citada, se observa que lo que enviaron, como parte de la mesa del colegio electoral, fueron los pormenores con “el resultado de las elecciones secundarias” del distrito, en las que hicieron notar que había irregularidades a favor del candidato a diputado local suplente del grupo gonzalista. Ante dichas irregularidades, decidieron no firmar el acta. En ninguna parte del documento se dice que era una carta de adhesión a la candidatura presidencial de Zamacona, aunque se sabe que éste ganó con 36 votos en el distrito, contra los 24 de Manuel González. Cfr. Bastian, *Los disidentes*, 188.

10 María Eugenia Ponce Alcocer, *La elección presidencial de Manuel González, 1878-1880 (Preludio de un presidencialismo)* (México: Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 2000), 136-138.

11 *El Grano de Arena*, 14 de febrero de 1886, 2-3.

12 *El Chinaco*, 4 de mayo de 1885, 2.

y acusaron a Dorantes de violar las instituciones y el sufragio libre, de manipular las elecciones, de aceptar la centralización política y de impedir la alternancia en el poder.¹³

Como era de suponerse, tanto la reforma constitucional federal de 1887 mediante la cual se autorizaba la reelección, como la consecuente reelección de Mariano Jiménez fueron vistas como una violación a la Constitución del estado por no haberla adecuado antes.¹⁴ Aunque otro malestar se suscitó porque Jiménez no era michoacano de nacimiento, sino oaxaqueño. No obstante, estas situaciones quedaron subsanadas cuando el Congreso realizó las modificaciones pertinentes y naturalizó a Jiménez,¹⁵ quien ocupó la gubernatura del estado por segunda vez para el periodo de 1889-1892. Descontentos similares se dieron con ocasión de las siguientes reelecciones, tanto federales como estatales, pero sobre todo en 1900, con motivo de haberse adecuado la Constitución federal para que las reelecciones se llevaran a cabo de manera indefinida y se extendiera el periodo presidencial de cuatro a seis años, lo cual fue percibido en Michoacán, de nueva cuenta, como el aplazamiento de la democracia y como una burla a los postulados del Plan de Tuxtepec. Tal sentimiento de animadversión se agudizó ante los atropellos de la política mercadista.

El malestar entre los sectores liberales seculares de la sociedad michoacana no era para menos, ya que, cuando Aristeo Mercado llegó a la gubernatura en 1892, se dio a la tarea de reprimir las críticas de la prensa de oposición que le recriminaban la poca atención que había tenido hacia las demandas de los campesinos en contra de los abusos de los hacendados, así como hacia las denuncias en contra de los empresarios y funcionarios corruptos, toda vez que desatendió las peticiones de varios comuneros que solicitaron la devolución de sus tierras. Otro grupo de oposición provino de los estudiantes del Colegio de San Nicolás y de los alumnos de la Escuela de Medicina y de la Escuela de Jurisprudencia, quienes denunciaron la persecución y encarcelamiento de varios periodistas de oposición, los abusos de las autoridades, el enriquecimiento ilícito de los funcionarios estatales y la



13 *El Demócrata*, 21 de abril de 1885, 1; 5 de mayo de 1885, 4. *El Explorador*, 5 de abril de 1885, 1-4; 12 de abril de 1885, 3-4; 19 de abril de 1885, 1-4. *El Chinaco*, 4 de mayo de 1885, 1-4.

14 Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1979* (México: Miguel Ángel Porrúa, 1957), 708.

15 *El Grano de Arena*, 14 de marzo de 1886, 2-3.

reelección del gobernador.¹⁶ Como resultado, varios de ellos fueron encarcelados, el regente del Colegio de San Nicolás fue removido de su cargo y se ordenó la separación de las escuelas de Medicina y Jurisprudencia; además, se prohibió a los estudiantes realizar asambleas.¹⁷

Sin embargo, en este contexto de animadversión hacia la política mercadista, es interesante encontrar a cierto grupo de liberales que, lejos de mostrar una actitud contraria a las autoridades porfiristas estatales y federales, las apoyaron, por lo cual recibieron una serie de deferencias en todos los órdenes. Entre ellos, resalta la postura de los liberales presbiterianos de Zitácuaro, reconocidos políticos que mantuvieron una actitud de respeto hacia el presidente Porfirio Díaz, hacia los gobernadores Mariano Jiménez y Aristeo Mercado, y para con el prefecto Aurelio Arciniega, a quienes apoyaron en sus varias reelecciones a través de la propaganda difundida en la prensa del distrito y por medio de un activismo impulsado desde los clubes electorales que se formaron para el caso. Aunque se desconoce a ciencia cierta el origen de esta simpatía, se puede aventurar que se debió a los anhelos y promesas de paz que parecía traer consigo el nuevo régimen; además, para terminar con las extorsiones de las que varios vecinos fueron objeto por parte del gobierno lerdistista, según lo hace notar Urióstegui.¹⁸

Para ejemplificar el apoyo electoral de este grupo político, liberal y calvinista, se sabe que en abril de 1887 secundaron el llamado de la Junta Electoral de Morelia para sostener la candidatura de Mariano Jiménez. Entre las firmas de adhesión, se encontraban las de Felipe Pastrana C., miembro y pastor de la iglesia presbiteriana de Zitácuaro; Rodolfo Reyna Ruiz, anciano presbiteriano; Gregorio Olivares, Simeón Reyes y Gregorio Benítez, miembros de la iglesia presbiteriana de Coatepec, y, finalmente, Pedro Paniagua, ranchero y miembro de la iglesia presbiteriana de Jungapeo.¹⁹ Asimismo y siguiendo su ejemplo, los vecinos de Tuxpan acordaron



16 “Protesta de los estudiantes de Morelia. Popularidad de Mercado”, *El Demócrata*, 6 de septiembre de 1895, 1.

17 Gerardo Sánchez Díaz, “Los cambios demográficos y las luchas sociales en Michoacán durante el Porfiriato”, *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica*, núm. 11 (1897): 47-54.

18 Jesús Guzmán Urióstegui, *Fuentes documentales para la historia del Porfiriato en Michoacán* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2008), 12.

19 *El Estado de Michoacán*, 23 de abril de 1889, 2, 5. Véase Mendoza García, *Protestantismo*, quien ofrece un cuadro con los nombres de los protestantes adheridos a las congregaciones presbiterianas del distrito, sus cargos políticos y su activismo cívico.

adherirse al acta levantada por los liberales de Zitácuaro; firmaron la adhesión Primitivo Alvarado y Francisco Palomino, miembros de la iglesia presbiteriana del lugar,²⁰ quienes, además de manifestar su gratitud al gobernador, expresaron que su adhesión se debía a que gracias a sus dotes gubernativas estaban seguros de que el estado se beneficiaría con su reelección.²¹ Más tarde, en enero de 1892, los liberales presbiterianos se alinearon al Club Melchor Ocampo para respaldar la reelección de Porfirio Díaz, mientras que los presbiterianos Joaquín Colín, Sabas Colín y José Gallegos se encargaron de la propaganda electoral en el distrito zitacuareño.²²

En vísperas de la primera reelección de Aristeo Mercado, en 1895, se sabe que los vecinos y acordadas de Zitácuaro le ofrecieron un banquete en la casa del presbiteriano Enedino Colín; por su parte, los pobladores de Jungapeo se agruparon en torno al Club Aristeo Mercado, cuyo presidente en ese momento era el presbiteriano Elías C. Zolaza, para promover la candidatura de Mercado.²³ Su gira de propaganda por el distrito la hizo acompañado de los presbiterianos Enedino Colín, Simón Reyes, Albino Rodríguez, Pedro Paniagua, Cornelio Paniagua, Benjamín Tello, Manuel Alvarado y Gregorio Olivares, además de otros liberales. Finalmente, en Tuxpan, fue recibido por el protestante Guadalupe Vaca.²⁴

Las simpatías de estos liberales presbiterianos hacia el prefecto Aurelio Arciniega (1886-1908) también fueron evidentes, entre otras razones, por el auxilio que éste les ofreció para contener ciertos ataques de violencia de parte de los fieles católicos; de la misma forma actuaron las autoridades de Jungapeo y Tuxpan.²⁵ Sabemos, además, que en no pocas ocasiones el prefecto respondió favorablemente a las peticiones de los misioneros presbiterianos extranjeros para celebrar algunas fiestas cívicas. El 16 de septiembre de 1903, por ejemplo, el pastor Vanderbilt, de la iglesia Getsemaní de Zitácuaro, pidió a Arciniega su apoyo para llevar a cabo una celebración por el día de la Independencia. En respuesta, el prefecto no sólo



20 *El Estado de Michoacán*, 23 de abril de 1889, 2.

21 *El Estado de Michoacán*, 23 de abril de 1889, 2.

22 *La Democracia*, 6 de marzo de 1892, 2; 10 de abril de 1892, 4; 17 de abril de 1892.

23 *Periódico Oficial*, 8 de agosto de 1895, 5.

24 "Visita del Sr. Gobernador a Zitácuaro", *Periódico Oficial*, 3 de noviembre de 1895, 7.

25 *El Faro*, 1 de marzo de 1902, 38.

les concedió el permiso, sino que además dio instrucciones al Ayuntamiento para que les facilitara el Teatro Juárez, arreglara la construcción del entarimado y les brindara todo lo necesario para la fiesta cívica, “a fin de que el acto tuviera todo el lucimiento necesario”.²⁶ Fue tanta la admiración de los misioneros y los liberales presbiterianos del distrito hacia el prefecto Arciniega, que, con motivo de su muerte, en 1909, el protestante y futuro revolucionario Ezequiel María Castillo expresó en las páginas de *El Faro* (1885-1914), órgano de la misión presbiteriana estadounidense en México, que en él

[...] como amigo [...] siempre encontramos amparo completo y amplias garantías que nuestras leyes otorgan para todos los cultos religiosos”. Dijeron además que, como liberales evangélicos, tenían “sobrada razón para consagrarle un grato recuerdo a su memoria [...] porque nos honró con su presencia en las actividades religiosas de nuestra iglesia.”²⁷

La postura porfirista de los actores liberales presbiterianos se puede comprender debido a que antaño éstos pertenecieron a las familias liberales de clase media del distrito, compuestas por rancheros, pequeños hacendados, profesionistas, periodistas y empresarios. Tal situación les permitió gozar de una posición económica destacada, toda vez que estuvieron relacionados por redes de sociabilidad cívicas y políticas que posibilitaron su ascenso a los cargos públicos dentro de los ayuntamientos. Además de pertenecer a las juntas liberales del distrito y a la masonería, fueron individuos que pudieron acceder a una educación profesional en el Colegio de San Nicolás, como Enedino Colín, y en las normales y seminarios presbiterianos de la Ciudad de México, de donde se graduaron como pastores, maestros y maestras, periodistas, abogados y médicos, como los hermanos Novo Cejudo, futuros revolucionarios. Estas profesiones las pusieron en práctica en los espacios públicos conformados por las iglesias, escuelas y periódicos del distrito.²⁸ De esta manera, tanto su posición privile-



26 “Fiesta patriótica en Zitácuaro”, *El Faro*, 1 de octubre de 1903, 153.

27 “Ezequiel M. Castillo, a la redacción de *El Faro*”, *El Faro*, 9 de julio de 1909, 448.

28 Mendoza García, *Protestantismo*, 2011.

giada, como el apoyo de las autoridades supusieron respaldar la continuidad del gobierno porfirista hasta su término.²⁹

FRENTE A LA POLÍTICA DE CONCILIACIÓN

Bajo el interés de consolidar la paz del régimen y con el propósito de asegurar un Estado fuerte que estuviera por encima de todas las intenciones partidistas, el presidente Porfirio Díaz comprendió muy bien que no podía gobernar si antes no lograba sujetar bajo su poder a la Iglesia católica, que había sido la protagonista directa de la inestabilidad política en el país. Para lograr su propósito, el Estado trató de hacer menos estricta la observancia de las leyes, y con ello consiguió el aprecio, respeto y admiración tanto de los líderes protestantes, como de la jerarquía católica, quienes a su vez se fortalecieron bajo el amparo de esta política de conciliación.³⁰

En Michoacán, los gobernadores y autoridades locales siguieron la misma línea de comportamiento federal en el tema religioso, lo que ocasionó que la llamada *política de conciliación*, además de las reelecciones, desatara de nueva cuenta la



29 Cfr. Bastian, *Los disidentes*, 216, 223-226, 228, 235, 291, quien señala que los presbiterianos de Michoacán fueron antiporfiristas sobre todo después de 1901, cuando fue aprehendido en Morelia el periodista y delegado al Congreso Liberal de San Luis Potosí, Juan Medal. Sin embargo, como se verá más adelante, no hubo tal represión y el encarcelamiento no se debió a un asunto político, sino a un tema de tipo religioso.

30 Díaz manifestó su respeto al arzobispo de México, Antonio Pelagio de Labastida y Dávalos, al obsequiarle un báculo por sus bodas de oro como sacerdote en 1889. Para corresponder a la deferencia, Labastida recomendó a los fieles y al clero católico mostrar respeto por la política porfirista. En 1887, el Presidente apadrinó la consagración del obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow y Zavalza, mientras que el arzobispo Próspero García Alarcón celebró un *Te Deum* en acción de gracias cuando Díaz estuvo a punto de ser asesinado en 1897. José C. Valadés, *El Porfirismo. Historia de un régimen* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), 145-214. Moisés González Navarro, *El Porfiriato. La vida social*, en *Historia moderna de México*, coordinación de Daniel Cosío Villegas (México: Hermes, 1973), vol. iv, 480. Con los protestantes, Díaz asistió con carácter oficial a los servicios conmemorativos dedicados al presidente Garfield en 1881. Asistió también a los servicios dedicados al presidente Grant en 1885, así como a las honras dedicadas al emperador Guillermo de Alemania, en 1888, en el templo metodista La Santísima Trinidad de la Ciudad de México. Gonzalo Báez Camargo, *Biografía de un templo* (México: Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México, 1998), 137.

animadversión de los liberales seculares, quienes vieron en este acercamiento una violación a la separación del Estado y la Iglesia. No era del todo erróneo, por ejemplo, que se refirieran a Manuel González como “el amigo del clero”,³¹ ya que durante su periodo presidencial se percibió en el estado, como en todo el país, un repunte de la violencia en contra de los protestantes de parte del clero y de los fieles católicos. Ante los hechos, la prensa independiente culpó a las autoridades de ser las responsables de que la institución religiosa exhibiera una conducta irreverente, debido a que le demostraban una “sobrada tolerancia” y no una “prudente concordia”, como a su juicio debería ocurrir.³² Criticaron además la actitud pasiva de los gobernadores Bruno Patiño, Mariano Jiménez y Aristeo Mercado, al no reprimir como era debido, es decir, de manera oportuna y con mano fuerte, las muestras de homenaje públicas dirigidas por los “cortejos de creyentes” a los preladados Ignacio Árciga (1869-1900) y Atenógenes Silva (1900-1911), actitud que calificaron como “la sumisión de la autoridad civil a la eclesiástica”.³³

Para acallar las críticas y reprimir los excesos de la prensa opositora, las autoridades porfiristas comenzaron una ola de represión. En 1877, el coronel Lauro González, protestante metodista y declarado lerdista, fue relevado de la dirección del periódico oficial *El Regenerador* por órdenes del gobernador Bruno Patiño, debido a que había hecho varias denuncias en las que acusaba la complicidad entre éste y el clero católico.³⁴ Oriundo del distrito de Chalco, donde había sido activo propagador protestante desde 1870, se vio obligado a dejar Morelia para dirigirse a Zitácuaro, donde se relacionó con los liberales presbiterianos del distrito, al lado de los cuales reanudó su activismo religioso.³⁵

Otro episodio de violencia fue el asesinato del escritor lerdista Luis González, colaborador del periódico independiente *El Explorador*, el 17 de febrero de 1885.



31 *El Grano de Arena*, 14 de febrero de 1886, 2-3.

32 *El Chinaco*, 4 de mayo de 1885, 1-4.

33 *El Chinaco*, 18 de mayo de 1885, 2; 25 de mayo de 1885, 4; 11 de mayo de 1888, 3; 18 de mayo de 1888, 2. “Perfil de un Arzobispo. Las peregrinaciones religiosas en Morelia”, *El Diario del Hogar*, 28 de junio de 1902, 2.

34 *El Chinaco*, 18 de mayo de 1885, 2-3. Una semblanza del coronel la publicó el periódico presbiteriano “Datos para la historia”, *El Faro*, 15 de junio de 1904, 89. También es mencionado en “El Reverendo Sostenes Juárez”, *El Evangelista Mexicano*, 1 de septiembre de 1905, 129.

35 *El Regenerador*, 2 de enero de 1877, 8; Bastian, *Los disidentes*, 184.

Aunque la prensa gobiernista trató de hacer ver el suceso como obra de un ebrio escandaloso, las causas fueron de carácter político y religioso, sobre todo, porque González había entrado en polémica con Jacobo Ramírez, diputado local partidario de Dorantes, y con el prefecto Rocha, de quien denunció sus abusos de poder, “arbitrariedades, desmanes y actos brutales”, calificándolo como el “sátrapa que es y será el padrón de ignominia del gobierno”.³⁶ Además, porque había denunciado, al lado de Manuel Lama, Gabino Ortiz, Antonio Mora, Macedonio Gómez y Ángel Padilla, la complicidad entre Dorantes y el clero católico.³⁷

Unos meses después, el gobernador Pudenciano Dorantes había dado la orden de encarcelar a dos individuos que habían hecho circular unos panfletos en los cuales se atacaba al gobierno por su conciliación con el clero, y donde se le acusaba de estar coludido en el asesinato del periodista Luis González.³⁸ Otro episodio más de violencia ocurrió en junio del año siguiente, cuando Mariano Jiménez dio la orden de encarcelar a los metodistas Francisco Aguilar y Antonio Mora —editor y redactor, respectivamente, de *El Grano de Arena*—, así como a los liberales Antonio Orozco y el coronel Ignacio García Ruiz —este último, responsable del referido periódico—,³⁹ porque habían denunciado la falta de democracia en los procesos electorales estatales,⁴⁰ la omisión en el caso del asesinato de González, y el acercamiento entre el clero y la administración de Jiménez.⁴¹

La prensa católica, por su parte, entró a escena para denunciar que los periódicos liberales *El Grano de Arena* y *El Explorador* eran periódicos protestantes.



36 *El Explorador*, año 1, 25 de enero de 1884, 4.

37 Adriana Pineda Soto, *Registro de la prensa política michoacana. Siglo XIX* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad de Guadalajara/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2005), 157-159.

38 *El Chinaco*, 11 de mayo de 1885, 3; 25 de mayo de 1885, 4. *El Monitor Republicano*, 3 de marzo de 1885, 1; *El Explorador*, 5 de abril de 1885, 4.

39 “Proceso”, *El Partido Liberal*, 12 de octubre de 1886, 3.

40 *El Grano de Arena*, 5 de febrero de 1886, 1-2; 18 de abril de 1886, 1-2.

41 *El Grano de Arena*, 5 de febrero de 1886, 2. Finalmente, ante la presión de la prensa independiente, el 13 de abril de 1886, fueron condenados a muerte cinco de los policías que habían asesinado al periodista. Raúl Arreola Cortés, *Morelia, monografías municipales del estado de Michoacán* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1978), 79-80.

Acusó a Antonio Mora de ser un obispo metodista, y a sus colaboradores Ángel Padilla y Manuel Lama, de ser espiritistas.⁴² Sobre el redactor, *El Chisgarabis* señalaba a manera de verso que, “según se asegura ahora, obispo, tigre y chinaco, son ese monomaniaco, que se llama Antonio Mora”.⁴³ Estas críticas de la prensa católica se deben enmarcar dentro de un catolicismo beligerante delineado por el *Syllabus* (1864) del papa Pío IX, el cual condenaba al protestantismo, el liberalismo, la enseñanza laica, la desamortización y la separación de la Iglesia y el Estado, como doctrinas impías y nocivas a la sociedad.⁴⁴ El clero además aprovechó la política de conciliación de Mariano Jiménez para llevar a cabo procesiones y manifestaciones públicas, en las que exigieron al gobernador la restitución de la religión católica como religión del estado de Michoacán.⁴⁵

Por lo anterior, no fue difícil que los liberales presbiterianos de Zitácuaro percibieran la política de conciliación como el pretexto ideal utilizado por la institución eclesiástica para fortalecerse y violar las leyes constitucionales. Como prueba, bastaba ver el acto de coronación de la Virgen de Guadalupe en diciembre de 1895, el cual se había hecho con toda pompa.⁴⁶ Sobre todo, porque la coronación había fortalecido las muestras de culto público de los fieles católicos del arzobispado de Michoacán. Este suceso, así como la visita en 1898 del nuncio apostólico Averardi a la ciudad de Morelia, donde la población abarrotó las calles y dio enormes muestras de júbilo con “repiques desde las cinco de la mañana, música y cohetes” para poder recibirlo, fueron vistos, tanto por los liberales seculares como por los liberales presbiterianos, como un desafío a la autoridad civil.⁴⁷



42 *El Grano de Arena*, 5 de febrero de 1886, 1-2; 18 de abril de 1886, 1-2. *El Chisgarabis*, 10 de mayo de 1885, 1-4; 14 de mayo de 1885, 3-4.

43 *El Chisgarabis*, 10 de mayo de 1885, 1-4; 14 de mayo de 1885, 3-4.

44 *Encíclica Quanta Cura y el Syllabus, de nuestro Santísimo Pío IX, a todos nuestros venerables hermanos, patriarcas, primados, arzobispos y obispos que están en gracia y comunión con la Sede Apostólica*, 8 de diciembre de 1864.

45 *El Faro*, 1 de noviembre de 1888, 167.

46 Jorge E. Traslosheros, “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”, *Signos Históricos*, vol. iv, núm. 7 (2002): 105-147.

47 “Las fiestas de la Catedral de Morelia”, *El Tiempo*, 21 de octubre de 1898, 1.

Ahora bien, aunque los liberales presbiterianos formaron con los liberales de la nación agrupados en la prensa independiente un frente común en contra del clero católico, la diferencia fue que estos últimos protestaron contra las reelecciones, toda vez que culparon al Estado por el fortalecimiento de la Iglesia. No obstante, los zitacuarenses no sólo no secundaron el antirreeleccionismo de la prensa independiente, sino que culparon a la Iglesia de aprovecharse de la política de conciliación. Por ello, se comprende que su crítica en contra de la coronación de la Virgen haya estado apuntalada en cuestiones meramente dogmáticas y religiosas, sobre todo, porque el acto mismo apuntaba al predominio y superioridad de la religiosidad católica en la sociedad. Aunque los liberales presbiterianos reconocieron que también se habían beneficiado en esta época del “Dios tregua y la Diosa paz”, como llamaron a la política de conciliación, la diferencia era que la institución católica abusaba de la mano amiga de las autoridades federales para formar individuos fanáticos e irrespetuosos de las normas legales, mientras que ellos formaban ciudadanos educados en estricto apego y obediencia a la Constitución de 1857,⁴⁸ esa “pobre Constitución” que en Michoacán, decían, era “jineteada por un Arzobispo, en el reino de la paz”.⁴⁹

Con base en esta postura, los liberales presbiterianos denunciaron las palabras de adulación que el clero dirigía a las autoridades del estado con el único propósito de ganarse su favor, mientras que de manera velada se inmiscuía en los asuntos públicos, amenazando a las instituciones liberales por medio de sermones subversivos, y azuzando al pueblo contra las Leyes de Reforma, la Constitución del 57 y protestantes. Ante este fortalecimiento del clero en el estado, los liberales presbiterianos vigorizaron su anticlericalismo local, el cual se manifestó en el ataque a los dogmas religiosos más importantes del catolicismo: el matrimonio eclesiástico, el bautismo, el confesionario, la autoridad de los sacerdotes y los diezmos.⁵⁰

Posteriormente, ante los preparativos del V Concilio Mexicano y la visita formal del nuncio apostólico Nicolás Averardi, los liberales zitacuarenses se alinearon al Grupo Reformista y Constitucional formado en la Ciudad de México en 1895



48 “Falsos testimonios contra el jacobinismo”, *Laurel y Olivo*, 28 de julio de 1901, 1; Trinidad Pérez José, “Salud jacobinos”, *El Diario del Hogar*, 20 de marzo de 1904, 1-2.

49 *Laurel y Olivo*, 1 de diciembre de 1901, 3.

50 “A Benito Juárez”, *Laurel y Olivo*, 18 de julio de 1901, 1.

por los directores de *El Hijo del Ahuizote*, *El Monitor Republicano* y *El Diario del Hogar*. Para ello, enviaron una carta de adhesión en la cual hicieron saber su apoyo a “la iniciativa de que se consolide el Templo de la Enseñanza, para la Capilla de la Independencia”. La carta, redactada por el presbiteriano Abraham Rivera en representación de otros protestantes, fortaleció el anticlericalismo del grupo, y se aseguraba que la adhesión se hacía para apoyar la petición que se haría al Congreso de la Unión para que destinara dicho templo católico a una capilla de la Independencia, en la cual se depositarían los restos de los héroes liberales.⁵¹ Aunque el grupo tenía el propósito de ser un espacio antirreeleccionista, además de anticlerical, los liberales presbiterianos sólo ofrecieron su apoyo para reforzar el anticlericalismo del grupo y formar en consecuencia un frente común en contra de la Iglesia católica, para buscar mecanismos de acción que permitieran contrarrestar su influencia en la sociedad.⁵²

La prueba de que su apoyo al grupo reformista estuvo enfocado en apuntalar la postura anticlerical y no antirreeleccionista está en que, al calor de los eventos nacionales, los liberales presbiterianos zitacuarenses impulsaron la secularización del distrito, apoyados en todo momento por las autoridades porfiristas. Uno de los primeros pasos se dio en 1895, cuando Enedino Colín, presidente de la Junta Liberal Benito Juárez, con la anuencia del presidente municipal Mauro Patiño, el prefecto Aurelio Arciniega y el gobernador Aristeo Mercado, sustituyó los nombres de las tenencias que desde el siglo xvi estaban identificadas de acuerdo con el santoral católico, por los nombres de personajes liberales.⁵³ Así, la tenencia de San Francisco cambió a Coatepec de Morelos;⁵⁴ San Miguel Timbineo, a Los Contreras; San Bartolomé, a Francisco Serrato; San Andrés, a Nicolás Romero; San Felipe Calvario, a San Felipe de Los Alzati; San Mateo, a Crescencio Morales;



51 “Grupo Reformista y Constitucional y Adhesiones”, *El Diario del Hogar*, 27 de agosto de 1895, 2.

52 Cfr. Bastian, *Los disidentes*, 208, quien afirma que los liberales de Zitácuaro enviaron cartas de adhesión al grupo liberal; sin embargo, no puntualiza si lo hicieron con la intención de oponerse a la reelección de Porfirio Díaz en 1897, o solamente para fortalecer el anticlericalismo del grupo.

53 Jesús Teja Andrade, *Zitácuaro. Monografías municipales del estado de Michoacán* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1978), 96.

54 *Periódico Oficial*, 26 de septiembre de 1895, 10.

San Francisco, a Donaciano Ojeda; San Miguel, a Chichimequillas de Escobedo; Santa María, a Apútzio de Juárez, y San Juan, a San Juan Curungueo.⁵⁵

Otro triunfo anticlerical de los presbiterianos, apoyado por el presidente municipal y el prefecto Arciniega, se dio en 1897, cuando trasladaron la fiesta católica más importante del distrito, la de Nuestra Señora de los Remedios, que se celebraba el 8 de diciembre, al 5 de febrero, día de la Constitución de 1857.⁵⁶ Desde ese momento, la fiesta perdió su carácter religioso y adquirió uno secular. El presbiteriano Saúl Vaca Gallegos, regidor del Ayuntamiento, junto con los demás integrantes liberales de la corporación, Abraham Rivera, Manuel O. Rubio, Estanislao Martínez, Pablo Hernández y el síndico Juan Chávez, fue quien promovió la petición de celebrar ese día una “feria y los eventos cívicos”. Los liberales presbiterianos calificaron el hecho como el “triunfo de la civilización”, y agregaron que, “para regocijos parroquiales, [estaba] el interior de las parroquias; [pero] para los de la ciudadanía, está la ciudad”.⁵⁷ Participaron de la fiesta como oradores, además de los hombres y mujeres liberales y presbiterianos, las autoridades del Ayuntamiento, el prefecto Aurelio Arciniega y el presidente municipal Mauro Patiño.⁵⁸

En el contexto de la cuarta reelección del presidente Porfirio Díaz (1900-1904), y por las modificaciones hechas a la Constitución para que el periodo presidencial se extendiera a seis años, se desató la crítica más severa de los liberales seculares en contra del régimen. Las reelecciones y, más que nada, la fortaleza de la Iglesia católica habían provocado la movilización de varios sectores inconformes, quienes hicieron eco a la invitación de Camilo Arriaga para celebrar un congreso liberal en San Luis Potosí, en febrero de 1901.⁵⁹ Por Zitácuaro, asistieron el Club Democracia Vigilante, que reunió a los liberales presbiterianos Crisóforo Cerna, Ciro Gallegos, Francisco Gallegos, Francisco Gallegos (hijo), José Gallegos, Juan Gallegos, Rafael Gómez, José M. Guzmán, Samuel F. Jiménez, Jesús Juárez, Ramón



55 Teja Andrade, *Zitácuaro*, 96.

56 Moisés Guzmán Pérez, *Nuestra Señora de los Remedios de San Juan Zitácuaro. Historia y tradición de un culto mariano* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999), 70.

57 “Establecimiento de la fiesta del 5 de febrero en la H. Zitácuaro”, *El 93*, 24 de marzo de 1901, 7-8.

58 “El 5 de Febrero”, *La Unión Liberal*, 23 de noviembre de 1899, 4.

59 François-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), tomo 2, 17.

Lasterine, Ignacio López, Jesús López, Rodolfo Reyna Ruiz y Leonor Sánchez. Asistieron también la Asociación Anticlerical Siglo XX y el Club Josefa Ortiz de Domínguez, de mujeres presbiterianas. El propósito de todos ellos era oponerse al avance de una Iglesia que amenazaba la Constitución de 1857 y las libertades individuales.⁶⁰ Asimismo, acudieron de Cherán y Uruapan el Club Liberal Luis G. Córdova y el Club Liberal Constitucionalista Cerro de las Campanas, ambos dirigidos por Federico R. Flores.⁶¹ De Morelia, asistió el Club Reformista, y, finalmente, de Ario de Rosales acudió el Club Benito Juárez. Estos dos últimos eran dirigidos por el periodista Juan Medal.⁶²

Una vez en el Congreso, comenzaron los discursos que tuvieron un marcado tinte anticlerical. Por ejemplo, Federico Flores, delegado de Uruapan y Cherán, propuso que, cuando el papa León XIII muriera, se impidiera el nombramiento de un sucesor;⁶³ hizo lo propio Juan Medal, delegado de Ario de Rosales.⁶⁴ Por su parte, los delegados de Zitácuaro, tanto hombres como mujeres, atacaron a la prensa católica, el púlpito, el confesionario, la educación de las mujeres en los conventos y el matrimonio eclesiástico, y abogaron por la educación laica y liberal del elemento femenino. Tales resoluciones y discursos de las hermanas Aurora y Elvira Colín causaron un gran revuelo entre los sectores liberales y conservadores de la época.⁶⁵

Concluido el Congreso, comenzó una ola de represión en contra del grupo potosino. Al conocer los arrestos de los líderes, los liberales presbiterianos, a través del periódico *Laurel y Olivo*, pidieron para los presos un juicio justo. Sin embargo, lejos de atribuir a Porfirio Díaz la represión, culparon de todo al agitador Heriberto Barrón, acusándolo de ser él quien había provocado los arrestos.⁶⁶ Sobre el asunto, decía en verso el periódico:



60 “Acta de Erección del Club Democracia Vigilante Benito Juárez”, *El 93*, 23 de septiembre de 1900, 3.

61 “Uruapan: Al Club Democracia Vigilante Benito Juárez de la H. Zitácuaro”, *El 93*, 1 de enero de 1901, 1.

62 Armando Bartra (pról., selec. y notas), *Regeneración 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de un periódico de combate* (México: Era, 1991), 90-93.

63 “El Primer Congreso Liberal. Notas”, *El Contemporáneo*, 10 de febrero de 1901, 2.

64 “El Congreso de San Luis”, *El 93*, 24 de febrero de 1901, 1.

65 Mendoza García, “Mujeres”.

66 “Otra vez los clubes liberales. Una sesión tumultuosa”, *El Diario del Hogar*, 28 de enero de 1902, 1.

Parece a modo de ganga que en este claro conjunto, se explique punto por punto el quid de tanta gusanga, que ha tomado por asunto los enemigos de Uranga. Que todo fue preparado no requiere explicación, es un ardid inventado por la moderna opresión, a todo club denodado a causa de sedición, ya tiene usted aclarado lo de Heriberto Barrón.⁶⁷

Estos versos se daban en relación con los eventos ocurridos en enero de 1902, en una reunión celebrada en la casa de Camilo Arriaga, en la cual Julio Uranga había pronunciado un discurso en contra de los dogmas del clero católico, de la tiranía y el despotismo, aunque sin dirigir sus denuncias a un gobierno en particular. Ante ello, Heriberto Barrón, quien se había hecho invitar por el anfitrión de la reunión, respondió con vivas a Díaz y recriminó al propio Arriaga que no hacía mucho “lo había visto en el Congreso de la Unión como partidario sumiso del Gral. Díaz”.⁶⁸ Se generó un zafarrancho cuando Arriaga disparó al aire, logrando en consecuencia que interviniera la policía, la cual detuvo a Juan Sarabia, Librado Rivera y Camilo Arriaga, además de otros asistentes.⁶⁹

Asimismo, los liberales presbiterianos culparon al clero católico por aprovecharse de la conciliación ofrecida por las autoridades de los estados donde se había llevado a cabo el cierre de clubes y periódicos, como Guanajuato, Puebla, San Luis Potosí, Oaxaca y Jalisco. En este tenor, rechazaron la persecución de la prensa de oposición y de los clubes, actos en los que —según aseguraron— tenía las manos metidas el clero católico, el cual, con el pretexto de salvar a la nación, no hacía más que enlodar “el pendón tuxtepecano” y con ello a uno de sus mejores hijos: Porfirio Díaz.⁷⁰ José Trinidad Pérez, liberal y partidario del presbiterianismo del distrito, culpó a los “aduladores del partido clerical” de querer involucrar al gobierno porfirista en los sucesos, porque estaban enojados por los discursos anticlericales de los que habían sido objeto.⁷¹ Además, porque sólo ellos habían



67 *Laurel y Olivo*, 2 de marzo de 1901, 2-3.

68 “Lo del Club Arriaga”, *El Contemporáneo*, 30 de enero de 1902, 1.

69 “Los sucesos de San Luis. Hablan las víctimas”, *El Diario del Hogar*, 6 de febrero de 1902, 2.

70 “Persecución a la libertad”, *Laurel y Olivo*, 16 de febrero de 1902, 9; “Solos y perseguidos”, 23 de marzo de 1902, 4.

71 “Solos y perseguidos”, *Laurel y Olivo*, 23 de marzo de 1902, 4; Guerra, *México*, 13-25.

gritado “¡viva María Santísima!, ¡viva Dios! [...] y como ya hemos dicho ¡viva el General Díaz!, para conducir a los liberales al presidio”.⁷²

Ante los sucesos, la situación en Michoacán se mantuvo en relativa calma. No se tiene constancia de que los clubes que asistieron al Congreso fueran clausurados, ni de que se encarcelara a sus líderes. Si bien Juan Medal fue puesto en prisión, su detención se debió a que había denunciado, a través del periódico *El Corsario*, órgano del Club Liga Patriótica, las faltas que cometía Agustín Guzmán, cura de Bocaneo, en el distrito de Zinapécuaro, quien había abusado de algunas señoritas aprovechándose del confesionario. Al conocerse su encarcelamiento “por el delito de difamación”, los redactores del periódico liberal *Laurel y Olivo* le brindaron su apoyo, siempre “con la promesa de batir con él a los retrógrados y clericalistas” que habían provocado su arresto, refiriéndose al licenciado Francisco Elguero, al cura Agustín Guzmán y al juez Méndez, de Morelia.⁷³ De esta forma, el episodio adverso para Juan Medal correspondió sobre todo a una cuestión de carácter anticlerical, más que a una represión política. No podía ser de otra forma, pues Medal había fundado el Club Liga Patriótica para sostener la cuarta reelección de Porfirio Díaz a la presidencia,⁷⁴ como ya lo había hecho en 1899 al apoyar su reelección con propaganda electoral por medio de su periódico *El Dardo*.⁷⁵

A partir de 1903, cuando la crítica política de los liberales de San Luis Potosí fue evolucionando hacia los discursos subversivos emitidos por Soto y Gama, Camilo Arriaga y los hermanos Flores Magón, los cuales ya delineaban una postura anarquista, se puede hablar de una oposición a la figura de Porfirio Díaz. Sobre todo, cuando en abril de ese año el grupo lanzó una campaña antirreeleccionista a través del periódico *El Demófilo*, lo que les costó el cierre de los diarios de oposición, la prisión de algunos de los dirigentes y el exilio de los líderes más importantes hacia Estados Unidos.⁷⁶ Sin embargo, fue justo esta actitud radical que tomó el grupo de San Luis Potosí lo que ocasionó que los liberales presbíte-



72 “Solos y perseguidos”, *Laurel y Olivo*, 23 de marzo de 1902, 4.

73 *Laurel y Olivo*, 28 de julio de 1901, 4.

74 *Regeneración*, 15 de agosto de 1901, 13-15; 23 de agosto de 1901, 14-15; 7 de septiembre de 1901, 11. Cfr. Bastian, *Los disidentes*, 225.

75 *El Dardo*, 16 de noviembre de 1899, 1-4.

76 Guerra, *México*, 30-31.

rianos de Zitácuaro se alejaron de él, al igual que lo hicieron “los moderados de la clase alta, los anticlericales tradicionales y los masones”.⁷⁷ Con este alejamiento, demostraban su postura a favor del régimen porfirista.

En adelante, los liberales presbiterianos se concentraron en hacer frente a la reconquista que estaba impulsando Atenógenes Silva en el distrito de Zitácuaro,⁷⁸ la cual ocupó toda su atención. De esta manera, no se les verá inmiscuidos en los asuntos políticos y sociales que provocaron la caída del régimen porfirista, como ya ha sido demostrado.⁷⁹ Volvieron a hacerse visibles en 1911, cuando decidieron de nueva cuenta involucrarse en la esfera pública apoyando la candidatura maderista de Miguel Silva, alineados a Francisco I. Madero. Sin embargo, ante el asesinato de éste, decidieron tomar las armas en contra de Victoriano Huerta, en defensa de la causa constitucionalista y para resguardar el distrito de los eventos de violencia e inseguridad provocados por la lucha armada, y, finalmente, para defender su presencia en la vida política del distrito.

PARTICIPACIÓN EN LA LUCHA ARMADA

El contexto previo de la lucha armada en Michoacán no fue muy diferente al de otros estados. Los inversionistas extranjeros, la burguesía latifundista-empresarial, el alto clero, los terratenientes y los hacendados habían acaparado los puestos políticos y administrativos. Hubo descontentos de campesinos que pedían la restitución de sus tierras ocupadas por las haciendas, además de crisis agrícolas que provocaron la miseria de los pobladores.⁸⁰ En el aspecto religioso, siguieron los conflictos entre protestantes y católicos, así como la seria desobediencia a las Leyes de Reforma por parte de estos últimos. Sin duda, toda esta acumulación de crisis económica, social, política y religiosa ocasionó que las insatisfacciones



77 James Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana* (México: Siglo XXI Editores, 1968), 97.

78 *Boletín Eclesiástico*, 1 de octubre de 1901, 287-290.

79 Mendoza García, *Protestantismo*.

80 Álvaro Ochoa, Shulamit Goldsmit y Graciela de Garay, *Contento y descontento en Jalisco, Michoacán y Morelos 1906-1911* (México: Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 1991), 108. Álvaro Ochoa, “La Revolución llega a Michoacán (1910-1915)”, en *Historia general de Michoacán*, coordinación de Enrique Florescano, vol. IV: *El siglo xx* (México: Instituto Michoacano de Cultura, 1989), 1-25.

de los grupos inconformes y de las élites desplazadas se unificaran en torno al proyecto maderista, el cual prometía el retorno de la democracia, la alternancia en el poder y el respeto a las Leyes de Reforma.

Desde el inicio de la revolución maderista hasta los arreglos entre el gobernador Miguel Silva y el jefe maderista Salvador Escalante, en mayo de 1911, abanderados con el Plan de San Luis, se habían dado algunas revueltas en varias poblaciones.⁸¹ No obstante, una vez firmados los acuerdos, el gobernador porfirista Aristeo Mercado fue remplazado por el doctor Miguel Silva, de filiación maderista, quien en materia política manifestó que respetaría todas y cada una de las libertades que la Revolución había conquistado.⁸² Con esta garantía, los liberales presbiterianos de Zitácuaro decidieron alinearse al proyecto maderista, agrupados en la Junta Patriótica Liberal Benito Juárez que dirigía Enedino Colín Contreras. A la Junta, se unieron también los presbiterianos Luis Colín, Rodolfo Reyna, Rafael Castillo, Fernando Lagunas, León Rodríguez, Leopoldo Rivera, Miguel Rubio Vaca, Moisés Alvarado, José María Guzmán, Cirilo Alcántara, Saúl Vaca Gallegos y Neftalí Novo Cejudo, quienes hicieron propaganda a favor de Miguel Silva a través del periódico *La Idea*, propiedad de Uriel Avilés Maya.⁸³

Una vez celebrados los comicios, en agosto de 1912, el doctor Miguel Silva, quien había sido arropado por el Partido Liberal Silvista que dirigían el ingeniero Pascual Ortiz Rubio y el doctor Oviedo Mota, asumió la gubernatura del estado, al derrotar al Partido Católico Nacional liderado por el licenciado Francisco Elguero y Perfecto Méndez Padilla.⁸⁴ Los resultados para la diputación del Congreso de



81 En Santa Clara, dirigidas por Escalante; en Zamora, con Irineo y Melesio Contreras; en Los Reyes, con Sabas Valladares; en Periban, con Marcos V. Méndez; en Paracho, con Eutilio Díaz y Félix C. Ramírez; en Tangancicuaro, con Jesús García; en Huetamo, con José Rentería Luviano; en Talpujahua, con Agapito Silva, y, finalmente, en Salazar, con Benigno Serrato, Rafael Sánchez Tapia y Custodio Rodríguez. Más tarde, se dieron otros levantamientos en Ario, Tacámbaro, Uruapan y Pátzcuaro. Jesús Romero Flores, *Historia de la Revolución en Michoacán* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1964), 54.

82 Archivo Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán (AHPPEM), Fondo: Secretaría de Gobierno, Sección: Gobernación, Serie: Gobernadores, Morelia, 1911, caja 3, f. 1.

83 *La Idea*, 20 de octubre de 1912, 1.

84 Apoyado por un amplio sector de la población, entre los que se encontraron conservadores, mercadistas, hacendados y el clero católico, propuso reformar la Constitución de 1857 y sus leyes anticlericales, fomentar

la Unión por el distrito de Zitácuaro, por su parte, señalaron vencedor al presbiteriano Enedino Colín, quien dejó como presidente de la Junta Liberal Benito Juárez a Joaquín O. Rubio. Para evitar que el Partido Católico ganara presencia en la sociedad michoacana, los líderes presbiterianos agrupados en la Junta Liberal de Zitácuaro decidieron apoyar la iniciativa de los diputados federales Enedino Colín y Luis Manuel Rojas para reformar el artículo 117 de la Ley Electoral Federal, con el propósito de impedir que los partidos políticos se identificaran con el nombre de alguna religión o secta. En términos prácticos, la reforma al artículo era necesaria porque, según dijeron, el Partido Católico utilizaba justamente el nombre de *católico* para ganar votos entre los fieles, violando de esta manera las Leyes de Reforma.⁸⁵

La respuesta del clero llegó a través del periódico *La Nación*, desde donde se acusó a los detractores de querer destruir al Partido Católico. Al parecer, este asunto fue una de las razones por las cuales los católicos retiraron su apoyo a Madero, ya que éste se mostró vacilante cuando *La Nación* le exigió definir su postura en torno a la reforma de la Ley Electoral, lo cual les hizo pensar que no había posibilidades de negociar y el golpe de Estado de 1913, en la figura de Victoriano Huerta, “fue el camino que los católicos apoyaron”.⁸⁶

En Michoacán, el gobierno de Miguel Silva no tuvo tranquilidad debido a los grupos de bandoleros que no aceptaron el licenciamiento, los cuales protagonizaron una serie de levantamientos armados con la bandera de “salgadistas”, “orozquistas” y “zapatistas”.⁸⁷ De esta forma, la administración silvista no pudo consolidarse ni poner en práctica las propuestas económicas y sociales que pretendía. Los acontecimientos federales también delinearón la caída de Francisco I.



el cristianismo como la solución para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores, y adoptar —de nueva cuenta— el lema “Dios, Patria y Libertad”. Eduardo Mijangos, *La Revolución y el poder político en Michoacán, 1910-1920* (Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997), 69-78.

85 “Importante iniciativa de Ley”, *El Liberal*, 15 de diciembre de 1912, 1.

86 José Antonio Serrano Ortega, “Reconstrucción de un enfrentamiento: el Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911-febrero de 1913)”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xv, núm. 58 (1994): 167-186.

87 “Desenfrenada barbarie de los salgadistas ebrios”, *El Diario*, 3 de mayo de 1912, 6.

Madero, quien resintió los levantamientos de Emiliano Zapata con el Plan de Ayala, el intento de levantamiento de Bernardo Reyes, la insurrección de Pascual Orozco y el desconocimiento del general Félix Díaz. Tales acontecimientos culminaron con el encarcelamiento y posterior asesinato de Madero en febrero de 1913, a manos de Victoriano Huerta, suceso que marcó la incursión de los presbiterianos zitacuarenses en la Revolución.

Una vez en el poder, Victoriano Huerta destituyó al doctor Miguel Silva. Acto seguido, bajo un contexto de euforia y ovación entre sus partidarios, disolvió el Congreso, acusando a los diputados de haber sido favorecidos en sus cargos por el régimen maderista. Inculpados de hacer propaganda sediciosa, fueron aprehendidos “setenta y cuatro representantes de la Revolución, encerrados en la penitenciaría y en el cuartel de la Canoa”. El diputado de Zitácuaro Enedino Colín se libró de ser aprehendido.⁸⁸

El asesinato de Francisco I. Madero y los sucesos adversos que siguieron dieron pie a que los grupos maderistas-silvistas de Zitácuaro, en los que militaban los presbiterianos, tomaran las armas en contra del gobierno huertista, adheridos al Plan de Guadalupe de Venustiano Carranza. Su incorporación a la lucha armada obedeció a tres razones: en primer lugar, asumieron que era un deber ciudadano y patriota combatir el gobierno golpista y defender los ideales democráticos que había impulsado Francisco I. Madero; en segundo lugar, se sumaron a la lucha ante la necesidad de defenderse contra las incursiones de los zapatistas y otros bandoleros, y, finalmente, también buscaban conservar sus privilegios políticos en el distrito.

Entre los presbiterianos que se incorporaron a la Revolución, se encontraban Luis Colín, que fue nombrado jefe de la fuerza maderista local y a quien se le dio el grado de general y brigadier, así como Saúl Vaca Gallegos (coronel y general), los hermanos Enrique e Irineo Colín, los hermanos Manuel y Pascasio Alvarado, Miguel Rubio Vaca (mayor), Cornelio Paniagua, los hermanos Daniel y Neftalí Novo Cejudo (este último, maestro de escuela y pastor, general), además del pastor Ezequiel María Castillo y Herón Gallegos (coronel). Todos ellos se declararon partidarios leales de Venustiano Carranza.⁸⁹



88 “Los diputados aprendidos”, *El Imparcial*, 10 de octubre de 1913, 3.

89 *Tres palabras del Partido Socialista Michoacano. El 5 de febrero en la H. Zitácuaro, las reformas a los artículos 3°, 27°, 123° y 130°*, Zitácuaro, 5 de febrero de 1919.

Alineados a las fuerzas carrancistas lideradas por Gertrudis Sánchez, Alfredo Elizondo, Rentería Luviano, así como a las de Joaquín Amaro y Cecilio García,⁹⁰ los liberales presbiterianos apoyaron en la recuperación de las plazas de Zitácuaro, Irimbo, Angangueo y Villa de Hidalgo. Por su parte, Luis Colín formó la Brigada Colín bajo las órdenes de Elizondo, quien se encargó además de reclutar los contingentes para la causa carrancista.⁹¹ A partir de abril de 1913, cuando comenzaron los enfrentamientos entre el ejército federal y las fuerzas revolucionarias, las partidas carrancistas en las cuales estaban agrupados los protestantes se enfrentaron a las tropas federales a cargo del coronel Carlos E. Allen Vallejo.

Uno de los primeros triunfos de los presbiterianos agrupados en la Brigada Colín, entre los que destacaron tanto el coronel Saúl Vaca Gallegos, como los hermanos Herón y Nicandro Gallegos y Cornelio Paniagua, se dio contra Allen Vallejo, cuando fue derrotado en La Cuesta de los Pinzanes. Sin duda, este triunfo debió traerles gran satisfacción, porque se conocía la animadversión de los zitacuarenses hacia Allen Vallejo, quien, como prefecto del distrito de Zitácuaro en el ocaso del Porfiriato (1908-1910), había cometido una serie de desaciertos en contra de la población, los cuales lo obligaron a abandonar la ciudad ante los levantamientos. Tiempo después, Victoriano Huerta lo designó a cargo del regimiento de rurales, y Vallejo se ganó el odio de la población cuando tomó la plaza de Zitácuaro por asalto y sus tropas cometieron toda clase de fechorías.⁹²

Por este y otros hechos, Luis Colín y sus Colorados —como también llamaban a sus hombres— recibieron ayuda de la población de las ciudades circunvecinas. Pese a que el gobierno señalaba que Colín y sus hombres se dedicaban al pillaje, es una realidad que la población del distrito los protegió. En Jungapeo, en enero de 1914, por ejemplo, con el apoyo de los vecinos, Colín organizó una serenata amenizada por la banda de música, mientras que destituía a los empleados hueristas, a los cuales demandó préstamos forzosos. La anuencia de la sociedad ante la Brigada Colín fue tal, que incluso entre la población hubo quienes los proveyeron de armamento, como Beatriz Carrillo, Román Teja y Manuel Vaca.⁹³ Otros más



90 Romero Flores, *Historia*, 73-74.

91 Vicente Marín Iturbe, *Zitácuaro. Recopilación histórica* (México: Taller Tipográfico Moctezuma, 1963), 245.

92 Marín Iturbe, *Zitácuaro*, 241-244. Romero Flores, *Historia*, 73-75.

93 Alonso Pérez Escutia, *La Revolución en el oriente de Michoacán 1900-1920* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado Editores, 2007), 93-95, 116.

que lo ayudaron con armas fueron los hermanos Manuel y Pascasio Alvarado, miembros de la iglesia presbiteriana del lugar. El apoyo de los pobladores a las fuerzas revolucionarias de Luis Colín se puso de manifiesto cuando el Secretario de Gobierno ordenó al prefecto de Zitácuaro, Francisco Vera, que hiciera un extrañamiento a las autoridades por haber permitido la toma de la plaza ante tan pocos revolucionarios. Sin embargo, la respuesta del prefecto fue desalentadora y contundente, pues señaló que no se podía hacer nada porque los civiles los apoyaban.⁹⁴

Con el paso del tiempo, la figura de Colín como revolucionario debió cobrar importancia, sobre todo, porque el prefecto de Zitácuaro llegó a informar al gobierno federal que la gavilla de los Colorados bajo las órdenes de los generales Alfredo Elizondo y Joaquín Amaro no daba tregua al ejército. Comunicó además que tenían varias bases de operaciones en los distritos de Zitácuaro, Tuzantla, Jungapeo y Tuxpan. Se sabe también que el grupo de Colín se adhirió a los Carabineros de Coahuila y Michoacán, quedando él mismo como su jefe inmediato.⁹⁵

Otros hechos de armas ocurrieron entre la Brigada Colín bajo las órdenes de Elizondo y las fuerzas federales. Uno de ellos se dio en El Caracol, cerca de Ciudad de Hidalgo, en enero de 1914, donde se derrotó al gobierno federal. Un mes después, los hombres de Luis Colín asaltaron el aserradero de Galeras para apoderarse del gerente y los empleados, mientras que el presbiteriano Paulino Colín —hermano de Luis— y Herón Gallegos se enfrentaron a las fuerzas federales en las inmediaciones de Tuxpan, donde se difundió la muerte de Gallegos con el propósito de desmoralizar a sus hombres. No obstante, se sabe que la noticia no fue verídica, pues Gallegos fue asesinado tres años más tarde, por un ajuste de cuentas relacionado con conflictos religiosos entre católicos y presbiterianos.⁹⁶

Ante las noticias sobre la invasión estadounidense, en abril de 1914, el prefecto de Zitácuaro pidió a la población unirse de forma voluntaria para salir en auxilio del gobierno federal. Asimismo, se envió un comunicado a los jefes revolucionarios, entre los cuales estaba el general Gertrudis Sánchez, para que depusieran las



94 Pérez Escutia, *La Revolución*, 128-129.

95 "Michoacan band again defeated in hard battle", *The Mexican Herald*, 11 de enero de 1914, 1.

96 Vicente Marín Iturbe, *Jungapeo en la historia* (México: Talleres Arana, 1966), 68-74. Teja Andrade, *Zitácuaro*, 109-111.

armas y se alinearán al ejército con el fin de acudir en la defensa de la nación. En respuesta, Sánchez decidió no prestar auxilio y lo mismo hicieron sus subalternos. Luis Colín contestó positivamente al llamado y se propuso acudir a Veracruz con una partida de más de 100 hombres, pero la intención no se concretó debido a que al final supo que el objetivo del gobierno federal era someterlo junto con sus tropas.⁹⁷ El temor de verse preso se vio reforzado cuando Saúl Vaca Gallegos, Uriel Avilés, Florencio Torres y el presidente municipal Joaquín Rubio fueron hechos prisioneros por las tropas federales y trasladados a la ciudad de Morelia. Aunque después de algunos días se les puso en libertad, fueron tiroteados al llegar a la estación de Zitácuaro, sin que el incidente cobrara vidas. Ante los hechos, los Colorados de Luis Colín dejaron la plaza de Zitácuaro, apoyados por los vecinos.⁹⁸

Un hecho de armas más entre las tropas federales y la Brigada Colín ocurrió en las inmediaciones de Sabaneta. En esta ocasión, la Brigada sufrió una derrota a manos del 48° Batallón al mando del mayor Francisco Tello Meneses y del general Vidal Solís.⁹⁹ Pese a la derrota, ocuparon la empresa Dos Estrellas ubicada en Angangueo, pidieron préstamos forzosos y realizaron confiscaciones sin mayor oposición; hicieron lo mismo en Tlalpujahua.¹⁰⁰

A mediados de 1914, sin embargo, los hechos de armas entre el ejército federal y los grupos revolucionarios dictaron la derrota para los primeros, mientras que Victoriano Huerta presentaba su renuncia. Ante los acontecimientos, en Michoacán, las tropas de Luis Colín ayudaron a ocupar de forma pacífica la Villa de Hidalgo y de Zinapécuaro con 400 efectivos. Asimismo, ocuparon Angangueo tomando por asalto varios trenes. Finalmente, correspondió a los integrantes de la Brigada Colín la toma definitiva de Zitácuaro, en agosto de 1914, ante el beneplácito de la población.¹⁰¹ Con motivo de la toma de la ciudad, la Junta Patriótica Liberal Benito Juárez llevó a cabo un acto cívico y una verbena popular para dar la bienvenida a los Colorados. El encargado de ponerle la banda de honor a Luis Colín y de emitir el discurso oficial fue Ezequiel María Castillo, compañero de lucha en la Brigada



97 Teja Andrade, *Zitácuaro*, 110.

98 Pérez Escutia, *La Revolución*, 138-139.

99 Romero Flores, *Historia*, 121.

100 Pérez Escutia, *La Revolución*, 144.

101 Pérez Escutia, *La Revolución*, 146-150.

y pastor presbiteriano, quien finalmente agradeció al general, a nombre de todo el pueblo zitacuarenses, su respeto por las vidas y las propiedades.¹⁰²

EL REACOMODO POLÍTICO

El jefe de la revolución en el estado, el general Gertrudis Sánchez, pidió la plaza de Morelia al entonces gobernador huertista, Jesús Garza González, quien abandonó el cargo en julio. El 1 de agosto de 1914, Sánchez asumió la gubernatura y entre las primeras medidas que dictó estuvo la organización de una guardia civil que se encargaría de poner orden y de evitar los desmanes de los revolucionarios. Reabrió la Escuela Industrial, intervino las haciendas, ocupó los edificios públicos, estableció la Junta de Beneficencia Pública y organizó la Oficina de Inspección Escolar. En el plano administrativo, mantuvo al personal que había colaborado con el gobierno huertista, y, en el ámbito político, determinó que los generales revolucionarios fueran reacomodados como jefes militares en los distritos a los que pertenecían. Así, con el propósito de restablecer el orden y premiar a los compañeros de armas, dispuso que para Zitácuaro fueran asignados al frente de las tropas el general y brigadier Luis Colín, mientras que el mayor Miguel Rubio Vaca fue nombrado prefecto del distrito.¹⁰³

Una vez instalada la Convención Revolucionaria, la cual fue convocada por Venustiano Carranza en octubre de 1914, se sabe que asistieron a ella los representantes de los generales que habían triunfado; entre ellos, Luis Colín, quien envió como su representante al coronel Saúl Vaca Gallegos.¹⁰⁴ Los hechos que sucedieron son de sobra conocidos: la Convención se declaró “soberana”, desconoció a Venustiano Carranza y nombró presidente de la nación a Eulalio Gutiérrez, quien recibió el apoyo de Francisco Villa y Emiliano Zapata. De esta forma, se dio la ruptura política que determinó la siguiente lucha militar entre los ahora llamados *convencionalistas* y los *constitucionalistas*; estos últimos, agrupados en torno a la figura de Carranza, quienes desconocieron a la Convención.



102 Teja Andrade, *Zitácuaro*, 111-112.

103 Romero Flores, *Historia*, 141.

104 *El Demócrata*, 7 de octubre de 1914, 3.

Ante los hechos, Gertrudis Sánchez osciló entre declararse convencionalista, después adicto al general Gutiérrez y posteriormente, cuando éste salió de la capital, villista. Se sabe también que, por un episodio ocurrido con Villa, en el cual Sánchez estuvo a punto de ser fusilado en Celaya, el gobernador decidió abandonar sus miras políticas a favor del caudillo y se declaró de nueva cuenta gutierrista, y, más tarde, otra vez carrancista. Sus vacilaciones políticas ocasionaron el descontento de sus aliados revolucionarios Luis Colín y Alfredo Elizondo, quienes se alejaron de él y regresaron a Zitácuaro en abierto desacuerdo. Sin embargo, las desavenencias con el general Colín eran añejas, pues, desde agosto de 1914, él y Martín Castrejón —este último, también presbiteriano— habían sido hechos prisioneros y remitidos a la Ciudad de México, acusados del delito de insubordinación.¹⁰⁵

Tal parece que Gertrudis Sánchez, que por conveniencia política era carrancista, había acusado a Luis Colín ante el Primer Jefe de querer llevar a cabo un levantamiento y propiciar una insubordinación; por tales motivos, Colín fue aprehendido junto con nueve oficiales. Estos hechos fueron retratados por Colín como “atropellos”, de los que había sido víctima cuando Miguel Rubio Vaca —también presbiteriano— había cateado su casa y aprehendido a cinco personas para interrogarlas por intenciones de rebelión.¹⁰⁶ Aunque se aseguró que estaba comprobado el levantamiento, parece ser que las causas reales de la detención de Colín y Castrejón fueron las rencillas por el mando político, sobre todo, ahora que se avecinaba el reacomodo de las fuerzas triunfantes.¹⁰⁷

No es tan difícil suponer que Gertrudis Sánchez sintiera un poco de preocupación por la figura de Luis Colín, en especial, porque sabía de su popularidad en el oriente del estado. Se conoce también el aprecio que le tenía Carranza, quien al parecer hizo oídos sordos a las acusaciones en su contra, pues lo comisionó al lado de su Estado Mayor para que, con los generales Francisco J. Mújica, Martín Castrejón y Antonio de P. Magaña, concurriera a recibir el Puerto de Veracruz de manos de las fuerzas estadounidenses. La comisión otorgada por Carranza a Colín



105 Romero Flores, *Historia*, 121, 135, 141.

106 *El Pueblo*, 22 de octubre de 1914, 1.

107 Verónica Oikión Solano, *El constitucionalismo en Michoacán. El periodo de los gobiernos militares 1914-1917* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992), 172-279.

no fue de poca valía, y así lo señalaba la prensa. El periódico *El País*, por ejemplo, elogió a la comisión haciendo alusión a que fueron distinguidos por el Primer Jefe por el “prestigio que alcanzaron como jefes de la columna constitucionalista que operó en Michoacán, a donde pertenecen y a cuyo buen nombre dan hoy mayor lustre desempeñando su delicado cometido”.¹⁰⁸

A pesar de este episodio, los presbiterianos que habían participado en la lucha armada decidieron ajustarse a los nuevos acontecimientos, tratando de mantener una línea política de acuerdo con sus intereses, con lo cual evidenciaban una actitud práctica y hasta cierto punto conveniente, para no verse perjudicados ante el reacomodo político. En este sentido, el mayor y prefecto Miguel Rubio Vaca, el capitán segundo Paulino Colín, el mayor Severiano Gutiérrez y el capitán Onésimo Rivera en un principio decidieron declararse constitucionalistas y después convencionalistas. Por su parte, el coronel Saúl Vaca Gallegos, luego de militar en las filas revolucionarias carrancistas, fue convencionalista y después villista, lo cual le valió el exilio, aunque cuando regresó se declaró de nueva cuenta carrancista.¹⁰⁹ Sobre el general brigadier Luis Colín y el mayor Cornelio Paniagua, se sabe que continuaron siendo carrancistas a las órdenes del general Álvaro Obregón, al lado de 400 hombres.¹¹⁰

Aunque hacia febrero de 1915 Luis Colín, alineado a la fuerza carrancista bajo las órdenes del general Alfredo Elizondo, organizó la defensa contra las gavillas zapatistas y villistas que merodeaban Maravatío y El Oro, auxiliados por el coronel Neftalí Novo Cejudo y el presidente municipal Herón Gallegos,¹¹¹ no pasó mucho tiempo para que decidiera abandonar la causa constitucionalista para unirse a Francisco Villa. Sin embargo, tras participar en algunos combates, sufrió una grave derrota en Celaya, y su regreso a Michoacán no pintó mejor, debido a que el general Juan Espinoza, bajo las órdenes de Joaquín Amaro, lo derrotó en



108 “Salieron los comisionados para recibir el Puerto de Veracruz”, *Diario del Hogar*, 6 de octubre de 1914, 1.

109 Mendoza García, *Protestantismo*.

110 “Se adhiere el general Colín con sus fuerzas al Constitucionalismo”, *El Pueblo*, 12 de marzo de 1915, 3.

111 Pérez Escutia, *La Revolución*, 162-166, 173.

Acámbaro.¹¹² Después de estos lamentables hechos, Colín huyó a la Ciudad de México, en donde finalmente fue aprehendido.¹¹³

CONCLUSIONES

Para los liberales presbiterianos de Zitácuaro, fue impensable rebelarse contra un régimen político que les había ofrecido todas las garantías en materia de culto religioso, que los había protegido ante los episodios de violencia católica, y que les había permitido ocupar puestos públicos. Por tal motivo, es comprensible que eximieran al Estado de la responsabilidad por la fortaleza de la Iglesia, y que vieran a ésta como la única culpable por aprovecharse de quien le extendía la mano, predicando contra las leyes, recrudesciendo los actos de culto externo, y violentando a las minorías religiosas. Esta postura fue precisamente la que los diferenció de los liberales agrupados en la prensa independiente, aunque, por otra parte, los unió un profundo anticlericalismo.

Después del Congreso de 1901 y hasta la renuncia de Porfirio Díaz, los presbiterianos se mantuvieron prudentes bajo la norma evangélica de respeto a las autoridades constituidas, lo cual se evidencia al no encontrar en los periódicos algún tipo de reclamo al régimen. No fue sino hasta que inició el gobierno de Francisco I. Madero cuando resurgieron, alineados al candidato maderista Miguel Silva, mientras que por Zitácuaro emergió con fuerza la figura del presbiteriano Enedino Colín, como diputado federal. Sin embargo, el asesinato de Madero los obligó a incursionar en la Revolución al lado de Venustiano Carranza, motivados por su postura anticlerical y su estricto apego a las Leyes de Reforma, las cuales garantizaban su libertad de culto y la separación entre la Iglesia y el Estado, así como por la defensa de sus familias y vecinos ante las incursiones de bandoleros, pero sobre todo por la necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias políticas. Así, en un contexto de violencia ocasionado por la conducta anticlerical de Gertrudis Sánchez y sus subalternos, quienes confiscaron propiedades, impusieron préstamos forzosos, asesinaron clérigos, saquearon templos e intentaron prohibir los cultos, los liberales presbiterianos zitacuarenses no fueron molestados por



112 *El Pueblo*, 14 de abril de 1915, 5.

113 *El Pueblo*, 18 de junio de 1915, 5.

motivos religiosos, lo que se comprueba al ver que los templos y escuelas siguieron abiertos, auxiliados por predicadores extranjeros. No obstante, los líderes revolucionarios presbiterianos sí se vieron envueltos en conflictos ante el reacomodo político, sobre todo, por sus constantes cambios de bando, declarándose constitucionalistas, convencionalistas o villistas, con lo cual lograron la represión del grupo contrario.

Finalmente, no se puede pasar por alto que la obediencia de los presbiterianos a las autoridades no permitió que el grupo tomara una postura crítica hacia los problemas sociales y políticos que afectaban a sus connacionales, como lo fueron las arbitrariedades y castigos injustos de Aurelio Arciniega en contra de algunos pobladores, la designación directa de las autoridades en los ayuntamientos,¹¹⁴ el despojo de tierras que sufrieron los campesinos, la constante represión hacia los periodistas, y hacia las huelgas de los obreros en Cananea en 1906 y de las fábricas textiles de Río Blanco en 1907. Tal proceder los diferenció de otros protestantes que, a título personal, sí pronunciaron su desencanto con la política de Díaz, entre ellos, el metodista Pedro Flores Valderrama, o José Rumbia y Andrés Mota, metodistas involucrados en la huelga de Río Blanco, así como Benigno Zenteno, a quien Madero recomendó iniciar el levantamiento en Tlaxcala.¹¹⁵ No obstante, su incursión en algunos de estos problemas sociales se verá de manera más palpable hasta después de 1915, cuando varios de ellos, como Neftalí Novo Cejudo, Saúl Gallegos y Moisés Alvarado, exrevolucionarios, políticos, pastores y profesores presbiterianos, exigieron la devolución de tierras confiscadas por las haciendas, a los terratenientes y hacendados presbiterianos agrupados en la Junta Patriótica Liberal Benito Juárez que detentaba arbitrariamente el poder en el distrito, lo cual ocasionó un conflicto de grandes proporciones que implicó la pérdida de vidas y la desunión del presbiterianismo en dos grupos contrapuestos.¹¹⁶



114 “El sufragio en Michoacán. Atropellos cometidos”, *El Diario del Hogar*, 29 de agosto de 1895, 1.

115 Citado en Ramiro Jaimes Martínez, “El metodismo ante la Revolución: *El Abogado Cristiano* y el levantamiento maderista”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43 (2012): 82.

116 Sobre este conflicto, véase Leticia Mendoza García, “Bautistas y presbiterianos ante la política religiosa de Francisco J. Mújica y Sidronio Sánchez Pineda, 1920-1924”, *Historia Mexicana*, vol. LXXVII, núm. 3 (2018): 1197-1245.

AGRADECIMIENTO

Este artículo fue elaborado en el marco de un posdoctorado Conacyt realizado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California.

ARCHIVO

Archivo Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán (AHPPEM)

Fondo: Secretaría de Gobierno

HEMEROGRAFÍA

Boletín Eclesiástico, Michoacán, 1901

El 93, Zitácuaro, 1900-1901

El Chinaco, Morelia, 1885, 1888

El Chisgarabis, Morelia, 1885

El Contemporáneo, San Luis Potosí, 1901-1902

El Dardo, Morelia, 1899

El Demócrata, Morelia, 1885, 1895, 1914

El Diario, Michoacán, 1912

El Diario del Hogar, Ciudad de México, 1895, 1902, 1904

El Estado de Michoacán, Michoacán, 1889

El Evangelista Mexicano, Ciudad de México, 1905

El Explorador, Morelia, 1884-1885

El Faro, Ciudad de México, 1888, 1902-1904, 1909

El Grano de Arena, Morelia, 1886

El Imparcial, Ciudad de México, 1913

El Liberal, Zitácuaro, 1912

El Monitor Republicano, Ciudad de México, 1885

El Partido Liberal, Ciudad de México, 1886

El Pueblo, Morelia, 1914, 1915

El Regenerador, Morelia, 1877

El Tiempo, Ciudad de México, 1898

La Democracia, Morelia, 1892

La Idea, Zitácuaro, 1912

La Unión Liberal, Zitácuaro, 1899

Laurel y Olivo, Zitácuaro, 1901-1902
Periódico Oficial, Michoacán, 1895
Regeneración, Ciudad de México, 1901
The Mexican Herald, Ciudad de México, 1914

BIBLIOGRAFÍA

- Arreola Cortés, Raúl. *Morelia, monografías municipales del estado de Michoacán*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1978.
- Azaola Garrido, Elena. *Rebelión y derrota del magonismo agrario*. México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Báez Camargo, Gonzalo. *Biografía de un templo*. México: Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México, 1998.
- Bartra, Armando (pról., selec. y notas). *Regeneración 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de un periódico de combate*. México: Era, 1991.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Boladeras Cucurella, Margarita. “La opinión pública en Habermas”. *Análisis: Cuadernos de Comunicación y Cultura*, núm. 26 (2001): 51-70, disponible en [<https://ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n26/02112175n26p51.pdf>], consultado: 14 de abril de 2020.
- Butler, Matthew. *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2013.
- Cockcroft, James. *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI Editores, 1968.
- Encíclica Quanta Cura y el Syllabus, de nuestro Santísimo Pío IX, a todos nuestros venerables hermanos, patriarcas, primados, arzobispos y obispos que están en gracia y comunión con la Sede Apostólica*, 8 de diciembre de 1864.
- Fuentes Bazán, María Eugenia. “Los estudiantes del Instituto Metodista Mexicano y la Revolución mexicana”. *Dimensión Antropológica*, vol. xvii (1999): 123-146, disponible en [<https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/006Dimension17.pdf>], consultado: 14 de abril de 2020.
- González Navarro, Moisés. *El Porfiriato. La vida social*. En *Historia moderna de México*, coordinación de Daniel Cosío Villegas, vol. iv. México: Hermes, 1973.

- Guerra, François-Xavier. *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, tomo 2. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Guzmán Pérez, Moisés. *Nuestra Señora de los Remedios de San Juan Zitácuaro. Historia y tradición de un culto mariano*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999.
- Guzmán Urióstegui, Jesús. *Fuentes documentales para la historia del Porfiriato en Michoacán*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2008.
- Jaimes Martínez, Ramiro. “El metodismo ante la Revolución: *El Abogado Cristiano* y el levantamiento maderista”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43 (2012): 69-103, doi.org/10.22201/iih.24485004e.2012.43.32066.
- Marín Iturbe, Vicente. *Jungapeo en la historia*. México: Talleres Arana, 1966.
- Marín Iturbe, Vicente. *Zitácuaro. Recopilación histórica*. México: Taller Tipográfico Moc-tezuma, 1963.
- Mendoza García, Leticia. “Mujeres liberales y presbiterianas en el contexto del Congreso Liberal de 1901”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 63 (2022): 117-144, doi.org/10.22201/iih.24485004e.2022.63.77687.
- Mendoza García, Leticia. “Bautistas y presbiterianos ante la política religiosa de Francisco J. Mújica y Sidronio Sánchez Pineda, 1920-1924”. *Historia Mexicana*, vol. LXVII, núm. 3 (2018): 1197-1245, doi.org/10.24201/hm.v67i3.3527.
- Mendoza García, Leticia. *Protestantismo liberal en Michoacán. El presbiterianismo en el distrito de Zitácuaro 1877-1901*, tesis de maestría en Historia. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.
- Mijangos, Eduardo. *La Revolución y el poder político en Michoacán, 1910-1920*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.
- Ochoa, Álvaro. “La Revolución llega a Michoacán (1910-1915)”. En *Historia general de Michoacán*, coordinación de Enrique Florescano, vol. IV: *El siglo XX*, 1-25. México: Instituto Michoacano de Cultura, 1989.
- Ochoa, Álvaro, Shulamit Goldsmit y Graciela de Garay. *Contento y descontento en Jalisco, Michoacán y Morelos 1906-1911*. México: Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 1991.
- Oikión Solano, Verónica. *El constitucionalismo en Michoacán. El periodo de los gobiernos militares 1914-1917*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

- Pérez Escutia, Alonso. *La Revolución en el oriente de Michoacán 1900-1920*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado Editores, 2007.
- Pineda Soto, Adriana. *Registro de la prensa política michoacana. Siglo XIX*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad de Guadalajara/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2005.
- Ponce Alcocer, María Eugenia. *La elección presidencial de Manuel González, 1878-1880 (Preludio de un presidencialismo)*. México: Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 2000.
- Romero Flores, Jesús. *Historia de la Revolución en Michoacán*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1964.
- Sánchez Díaz, Gerardo. “Los cambios demográficos y las luchas sociales en Michoacán durante el Porfiriato”. *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica*, núm. 11 (1897): 45-54.
- Serrano Ortega, José Antonio. “Reconstrucción de un enfrentamiento: el Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911-febrero de 1913)”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xv, núm. 58 (1994): 167-196, disponible en [<http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/31>], consultado: 14 de abril de 2020.
- Teja Andrade, Jesús. *Zitácuaro. Monografías municipales del estado de Michoacán*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1978.
- Tena Ramírez, Felipe. *Leyes fundamentales de México 1808-1979*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1957.
- Traslosheros, Jorge E. “Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895”. *Signos Históricos*, vol. iv, núm. 7 (2002): 105-147, disponible en [<http://148.206.53.210/shis/index.php/historicos/article/view/89/84>], consultado: 14 de abril de 2020.
- Tres palabras del Partido Socialista Michoacano. El 5 de febrero en la H. Zitácuaro, las reformas a los artículos 3º, 27º, 123º y 130º*, Zitácuaro, 5 de febrero de 1919.
- Valadés, José C. *El Porfirismo. Historia de un régimen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

LETICIA MENDOZA GARCÍA: es doctora en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Candidata al Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en política religiosa en México, siglos XIX y XX, migración y conversos al judaísmo en América Latina, prensa protestante, y mujeres protestantes en los espacios públicos. Publicaciones: “Mujeres liberales y presbiterianas en el contexto del Congreso Liberal de 1901”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 63 (2022): 117-144; “Bautistas y presbiterianos en la política religiosa de Francisco J. Mújica y Sidronio Sánchez Pineda, 1920-1924”, *Historia Mexicana*, núm. 267 (2018): 1199-1924, y *Política religiosa en Michoacán. Las diversidades evangélicas, 1910-1932* (Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017).

D.R. © Leticia Mendoza García, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

The anticlerical debate at the juncture of the Cristiada, an approach from Latin American journals

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ
ORCID.ORG/0000-0003-2915-7186

UNIVERSIDAD DE QUEBEC EN MONTREAL
mfgalindor@gmail.com

Abstract: *This paper aims to study how the armed movement known as the Cristiada (1926-1929), that opposed the State with the Catholic Church in Mexico, was a symbolic event for the development and transmission of anticlerical thought through Latin America. From discourses circulated at journals such as Amauta (Peru), Claridad (in Argentina and Chile), and Repertorio Americano (Costa Rica) we will study reasons, circumstances and ideologies that took the Mexican case as an intellectual guide for Latin American modernization.*

KEYWORDS: SECULARITY; LAICISM; ANTICLERICALISM; INTELLECTUALS; PRESS

RECEPTION: 14/01/2021

ACCEPTANCE: 22/06/2021

El debate anticlerical en la coyuntura de la Cristiada, un acercamiento desde revistas latinoamericanas

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ
ORCID.ORG/0000-0003-2915-7186

UNIVERSIDAD DE QUEBEC EN MONTREAL
mfgalindor@gmail.com

Resumen: El presente artículo busca exponer cómo el movimiento armado de la Cristiada (1926-1929), que enfrentó al Estado con la Iglesia católica en México, fue un proceso simbólico para el desarrollo y difusión del pensamiento anticlerical latinoamericano. A partir de los discursos que circularon en revistas como *Amauta* (Perú), *Claridad* (Argentina y Chile) y *Repertorio Americano* (Costa Rica), se estudian los motivos, circunstancias e ideologías de quienes tomaron al caso mexicano como guía intelectual para la modernización de América Latina.

PALABRAS CLAVE: LAICIDAD; LAICISMO; ANTICLERICALISMO; INTELECTUALES; PRENSA

RECEPCIÓN: 14/01/2021

ACEPTACIÓN: 22/06/2021

En América Latina, desde el siglo XIX, la tendencia anticlerical cobró impulso como parte de la consolidación de los Estados-nación y su intrínseca relación con el credo católico. Ello sucedió gracias a corrientes como el positivismo, el liberalismo, el librepensamiento, el socialismo o el nacionalismo. En aquel tiempo, el rechazo a la presencia clerical se focalizó generalmente en cuatro cuestiones: libertad de creencia e intelectual, la secularización estatal, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la desaprobación a la excesiva actitud conservadora dentro de la agenda política. Estas perspectivas se desarrollaron hasta consolidarse en dos elementos fuertes: el *anticlericalismo ideológico* y el *clericalismo laico*. El primero rechazaba al clero en la vida política, social y cultural del país. El segundo, frente a la dominación católica que rechazaba las transformaciones de la nueva centuria, se expresó en una conducta intransigente.¹

Entrado el siglo XX, algunos gobiernos liberales-oligárquicos propiciaron más detracciones contra la Iglesia. Esto fue visible en el establecimiento o cumplimiento de leyes que impusieron educación laica, libertad de cultos, cementerios y matrimonios seculares, entre otros (dependiendo de cada país). Por consiguiente, el laicismo predominó con éxito en las vanguardias político-ideológicas. Pero lo cierto es que, en la vida práctica, la laicidad estaba por construirse, pues hasta ese entonces las instituciones no eran seculares, así como tampoco se prescindía de la autoridad religiosa, ni del poder simbólico que ésta había construido en el ideario patriótico.²

Desde dicho panorama, el presente artículo se cuestiona: ¿por qué y bajo cuáles circunstancias los colaboradores de revistas latinoamericanas escribieron sobre la Cristiada? Para dar respuesta, primero se describirá qué fue la Cristiada, así como cuáles fueron sus ramificaciones intelectuales y sus alcances en América Latina. Posteriormente, se hará un breve balance sobre las características de las revistas elegidas como fuentes: *Amauta* (Perú), *Claridad* (Argentina), *Claridad* (Chile) y *Repertorio Americano* (Costa Rica). Finalmente, se expondrán diversos



1 Andrea Mutolo, "Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX", en *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013), 106-107.

2 Roberto Blancarte, "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76 (2008): 153-158.

artículos alusivos a la Cristiada, los cuales demuestran la variedad tópica en el debate entre laicización y laicismo.

Es necesario aclarar que las cuatro publicaciones fueron elegidas por ser bastante reconocidas, así como por su importancia en el entorno latinoamericano y por sus numerosos participantes. Otro de los criterios es que han constituido símbolos de una élite erudita, relacionados con ejes temáticos entonces en boga (antiimperialismo, pacifismo, latinoamericanismo, entre otros). Gracias a ellas, es posible conocer las dinámicas intelectuales del periodo, fundamentalmente, por los discursos circulados, los cuales funcionaron como modo de legitimación para nuevas prácticas culturales y para la intervención intelectual en el entramado político de la modernización latinoamericana.

Antes de pasar a la exposición, es relevante precisar que esta pesquisa concibe el concepto de *anticlericalismo* de tres formas. La primera se refiere al conjunto de ideas, alocuciones y comportamientos críticos respecto a la Iglesia católica. La segunda, acorde con Franco Savarino y Andrea Mutolo, se comprende como la oposición estatal contra el exceso de poder eclesiástico en asuntos políticos; esta postura se diferencia del laicismo, doctrina que pretende la independencia del hombre, la sociedad y el Estado de cualquier organización religiosa.³ La tercera y última consiste en una actitud de enfrentamiento contra el clero, al considerar a este último como un obstáculo para el progreso, la razón y la virtud, debido a su estrecha relación con el sistema político-social y por su fuerza económica.⁴ Sólo queda por resaltar que durante el contenido expuesto esta noción se entiende mayoritariamente frente al catolicismo.

LA CRISTIADA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

En 1926, cuando Plutarco Elías Calles era presidente de México (1924-1928), se expidió la “Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa”, conocida coloquialmente como Ley Calles.



3 Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México* (México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/H. Cámara de Diputados-LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2008).

4 Jean Meyer, *La Cristiada* (México: Siglo XXI Editores, 1994), vol. II, 23.

Ésta buscó poner límites y exigir un riguroso cumplimiento del anticlericalismo constitucional para regular la educación, adquisición y posesión de propiedades, libertad de expresión y de cultos. Dictaba lo siguiente: limitación del número de sacerdotes a uno por cada seis mil habitantes; para poder ejercer el ministerio sacerdotal, se necesitaba una licencia expedida por el Congreso de la Unión o los estados, y estar registrado ante las autoridades municipales del lugar donde el sacerdote oficiara. Igualmente, fueron expulsados párrocos extranjeros y se reglamentaron escuelas privadas. Junto con ello, se reformó el Código Penal para establecer condenas por el incumplimiento de alguna de las nuevas ordenanzas.

Sin embargo, desde que fue promulgada la Constitución de 1917, hubo un incumplimiento del orden legislativo que generó una disputa de poder. Como el gobierno callista no reconocía su actitud radical, la situación se fue tensando. El Vaticano aceptó, aunque no muy convencido, los cambios oficiales y permaneció más interesado por una conciliación que por un enfrentamiento bélico. Frente a esto, en junio de 1926, la jerarquía católica mexicana suspendió las misas y retiró a los clérigos de las parroquias. En respuesta a dicho desafío, el régimen prohibió las ceremonias privadas y comenzó una persecución contra las prácticas religiosas. Algunos creyentes y eclesiásticos vinculados a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) apostaron por la salvaguardia de su derecho a la libertad de culto por medio de las armas, bajo el lema “¡Viva Cristo Rey!”. Esto desencadenó, entre 1926 y 1929, una guerra civil denominada como la Cristiada, también conocida como Guerra Cristera.⁵

Aparte del conflicto beligerante, ocurrieron manifestaciones y contramanifestaciones —culturales y sociales— por grupos como los Caballeros de Colón, la LNDLR, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Unión de Damas Católicas, la Federación Arquidiocesana del Trabajo, la Confederación Nacional



5 La resistencia armada se dio en dos vertientes que no tuvieron alianza o coordinación entre sí: por una parte, estuvo la resistencia urbana, de la clase media y, por otra, la resistencia popular campesina. Ambas consistían en luchas sin mayor fuerza militar, sólo unidades defensivas en cada pueblo o región —en especial en el campo—, llevadas a cabo con medios locales y personales. Marta Eugenia García Ugarte, “La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)”, en *Movimientos armados en México, siglo xx*, edición de Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (Zamora: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006), vol. i, 203-262.

Católica del Trabajo, entre otros. En la parte contraria, se encontró la Federación Anticlerical Mexicana (FAM),⁶ en conjunto con algunos aparatos gubernativos como sindicatos, partidos políticos y periódicos.

El 22 de junio de 1929, se lograron los arreglos para el cese de fuego. El documento lo firmaron el presidente Emilio Portes Gil (1928-1930) y el delegado apostólico Leopoldo Ruíz Flores, en la Ciudad de México. El acuerdo no mencionó la restitución de los templos y, según lo estableció la clerecía, se aceptaron acuerdos no escritos. En ese entonces, parecía ser un pacto sin ninguna garantía para lograr el fin del problema. El Ejecutivo mexicano declaró que se volvería al combate si la Iglesia no aceptaba someterse al Estado, pero que ésta ya reconocía plenamente las leyes.⁷ En parte, significó el regreso del *modus vivendi* en el cual unos no intervenían en asuntos de la fe y los otros aceptaban distanciarse de las cuestiones políticas. Aunque la Cristiada ocurrió de 1926 a 1929, el conflicto no cesó totalmente e incluso se retomó años después, de 1934 a 1938, bajo el nombre de la Segunda Cristiada.

Frente a este movimiento social, el anticlericalismo se levantó como una creencia, pero también como una estrategia política a favor de la reconstrucción estatal.⁸ Durante la década de 1920, los dirigentes posrevolucionarios buscaron



6 La FAM fue fundada en México en abril de 1923 por la española Belén Sárraga. Se creó bajo la aceptación y protección del Gobierno federal mexicano. Con ello, se buscaba consolidar una obra revolucionaria que empezaba por la “liberación de las conciencias”. El anticlericalismo le significaba una obra social, política, filosófica y científica, que materializaría muchas ideas relacionadas con el cambio de valores sociales y la nueva moralidad. Constituía una organización representante de la modernidad que estaba centrada en la restructuración del sistema político-social mexicano, enfatizando el discurso del “civismo” y del “patriotismo”. Para más información, véase Josué Bustamante González, *Rumbos nuevos: el anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928*, tesis de maestría en Ciencias Sociales (Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2012).

7 Savarino y Mutolo (coords.), *El anticlericalismo*, 112-113.

8 La historiografía mexicana ha considerado que la década de 1920 es la última etapa de la Revolución mexicana, en la cual existió una necesidad de estabilizar al país económica, social, política y diplomáticamente. El cumplimiento del anticlericalismo constitucional se propuso para garantizar el orden y la nueva construcción del Estado posrevolucionario. Especialmente, porque la sociedad estaba muy bien organizada y tenía alta capacidad de movilización.

controlar al clero para menguar la injerencia de las creencias y prácticas católicas.⁹ La población debía ser vigilada para solventar la debilidad administrativa. Ello se concibió como un reto, pues se contaba con un magro erario e incluso existía el riesgo de levantamientos sociales armados liderados por diversos caudillos regionales.

Desde su llegada a la presidencia, Calles poseía una imagen de socialista radical por su pasado como maestro de escuela, su pertenencia a círculos masones y su postura política crítica frente a Estados Unidos y el Vaticano; también debido a su anhelo de colaborar con las asociaciones obreras. Estos hechos despertaron enemistades en grupos de creyentes, quienes exteriorizaron inconformidades por medio de publicaciones, manifestaciones, boicots económicos o alzamientos.

Pero también hubo simpatizantes, especialmente en la izquierda, quienes salieron en defensa del gobierno callista por considerarlo ejemplar. Este anticlericalismo promovía valores progresistas, racionalistas, científicos y materialistas. Sus adeptos fueron, mayoritariamente, protestantes, espiritistas y masones.¹⁰ Estuvo compuesto por diversas vertientes: ilustrados, católicos, liberales, socialistas, románticos y populistas.

Hubo *anticlericalismos antirreligiosos*, que concebían cualquier devoción como nefasta para la humanidad. Igualmente, existieron *anticlericalismos clericales*, donde seguidores de la religión fueron críticos de sus sacerdotes o de las políticas de su propia corporación. En algunas ocasiones, estuvieron más asociados con cuestiones públicas, ya que su discurso se relacionó con la afirmación del poder estatal, que pretendía regir frente a cualquier autoridad distinta. Otras veces, la razón de la polémica fue de corte sociocultural y se denunció el papel antimoderno de las instituciones eclesiásticas, contrarias al avance secular.

En América Latina, gran parte de la intelectualidad vio en la disputa contra el clero una fibra susceptible dentro del tejido de libertad, independencia y progreso. Parte del objetivo, al usar esta axiología, era promover una nueva composición latinoamericana, una gran nación, surgida de los más altos valores del hombre:



9 Alan Knight, “La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario”, *Memoria de las Revoluciones en México*, núm. 10 (2010): 52.

10 Knight, “La mentalidad”, 59-66.

libertad, igualdad, paz, razón, fraternidad, entre otros. Frente a ello, la Iglesia católica constituía un elemento imposible de ignorar en el entramado histórico, un ente esencial de las estructuras políticas, económicas y sociales en toda la región. Por ello, para algunos hombres de letras, resultó vital mantenerla como aliada, mientras hubo quienes buscaron reducirla a una cuestión meramente religiosa y, en los casos más radicales, se intentó la erradicación de todos los credos.

El deseo de imprimir a la sociedad un carácter laico e irreligioso derivó en la formación de ideales contra las altas jerarquías católicas y su influencia en las masas, consideradas cada vez más fanáticas. Fue en esos círculos donde se dio el mayor interés por conocer y emular la situación mexicana. Varios de los pensadores regionales llegaron a conocer bien el proceso ligado a la Cristiada, en la cual encontraron una bandera para promover el laicismo en sus países, partidos políticos, revistas, etcétera. Es importante aclarar que algo similar sucedió en los grupos católicos subcontinentales e internacionales, quienes utilizaban la información cristera para hacer propaganda contra las leyes callistas.¹¹

Para conocer cómo funcionaron estas redes de sociabilidad latinoamericanas, podemos analizar el entorno argentino, donde la campaña pro México la inició el representante diplomático Carlos Trejo Lerdo de Tejada. Él fue quien se encargó de difundir información, que muchas veces el mismo Gobierno mexicano le enviaba a Buenos Aires, por medio de diversas publicaciones. Igualmente, facilitó la proyección de películas que mostraban las políticas gubernamentales a favor de los obreros, la educación nacionalista y el reparto agrario. Al inicio de su gestión, estrechó relaciones con elementos de la izquierda argentina.¹² Por ende, al desatarse el conflicto cristero, Trejo era un personaje relativamente reconocido, con acceso a ciertos grupos intelectuales y públicos que le permitieron defender con éxito las posturas de su país.

Gracias a los archivos de la misión diplomática de México en Argentina, es posible testimoniar que, desde el estallido de la Cristiada, un variado tipo de



11 Jean Meyer (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México 1926-1929* (México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Tusquets, 2010).

12 Pablo Yankelevich, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997), 315-316.

agrupaciones expresaron numerosas muestras de apoyo. El 17 de agosto de 1926, Trejo escribió a la Secretaría de Relaciones Exteriores el siguiente telegrama:

Ha recibido esta legación muchas entusiastas adhesiones política Presidente Calles motivo llamado conflicto religioso. [...] transcribo una “augusta respetable Logia Confraternidad Argentina al excelentísimo presidente México ciudadano Calles excelentísimo presidente Logia Confraternidad Argentina [...] Organizaciones religiosas católicas diseminadas por mundo entero constituyen intensa niebla mental y solo fecundos poderosos rayos solares cuyos primeros destellos véanse perfilar en política mexicana lograrán despejar ambiente universal y darnos plena libertad y conciencia amplia civilización progreso pueblos todo malogrado hasta hoy por obstrucción Vaticano que nada puede contra hombres fuertes como Vuestra Excelencia y funcionarios acompañalo gobierno. Historia encargarse de registrar letras oro esta gran cruzada de Vuestro pueblo como ha registrado vuestro homónimo gran sabio Plutarco historia Grecia. Llor al gran pueblo mexicano y a su presidente. El venerable José Veluzio el secretario Pendituolli.” Adhesiones semejantes a ésta hemos recibido numerosas como sigue: Masonería Argentina, Centro Republicano Español, Partido Socialista Nacional y todos centro socialistas locales, Logia Joaquín González, Centro Víctor Hugo, Colegio Comercial Franco Argentino, Unión Gállico Americana, Amigos del Bierzo, diversos centros ferrocarrileros, Ferrocarrileros de Rosario, Amigos del Motín, Rito Escocés, Centro de Estudiantes de Medicina, Federación Socialista Cordobesa, Escuela 92 de Santiago del Estero, Logia Pitágoras, Federación Universitaria de la Plata, Logia Confraternidad Argentina, Centro de Estudios Lingüísticos, Director de la revista *Sarmiento*, Centro Liberal de Bahía Blanca, Centro Socialista Avellaneda, Jorge Forteza e intelectuales de Rosario, diario *La Nación* de Rosario, diario *La Acción* de Rosario, Centro Pueblo y Escuela de Realicó, prensa del mismo lugar, Juventud Liberal de Realicó, diario *El Atlántico* de Bahía Blanca, *Revista Jurídica de Ciencias Sociales* de la Universidad de La Plata, Centros Obreros de Chile, Empresa publicista, Editorial *Claridad*, diario *Diógenes*, diario *La crítica*, diario *La Prensa*, diario *La Vanguardia*, diario *La Última Hora*, Ateneo Estudiantil, Asociación Universitaria, Damas Patricias Argentinas, Acción Universitaria, Universidad Popular, Sociedad Luz que editó nueva Constitución de 1917 con adhesión política mexicana, Logia General San Martín, numerosos particulares. Aseguro esa superioridad que movimiento ideológico argentino en inmensa mayoría favorable política mexicana. Partido Socialista celebrado todos sus centros locales, numerosas

ceremonias en las que hemos expuesto la política mexicana con gran aplauso público Agregado Obrero Gracidas y yo.¹³

Como puede constatarse, las decisiones mexicanas fueron bien recibidas y respaldadas por sectores de diversa índole, los cuales procuraron la bandera anticlerical y buscaron extenderla en su país. En contraparte, la Iglesia católica rioplatense redobló esfuerzos en una campaña contra Calles. Pronto, Argentina también comenzó a tener pequeños desencuentros en el tema anticlerical.

Esto se pudo confirmar durante la gestión de Alfonso Reyes al frente de la Embajada de México en Argentina (1927-1930, 1936-1937). Para esos años, Reyes, convertido ya en escritor de renombre, había colaborado en revistas argentinas como *Nosotros*, *Proa* y *Martín Fierro*. Asimismo, cultivaba amistad con diversos literatos argentinos. Es decir, también tuvo acceso a redes intelectuales —aunque no del todo ligadas al socialismo— que le permitieron continuar con la circulación de propaganda y posicionarse en espacios clave dentro del enfrentamiento ideológico-discursivo.

Durante su permanencia como delegado, el conflicto religioso constituyó un tema presente en sus preocupaciones. En el momento de su arribo al puerto de Buenos Aires, en pleno auge de la crisis, Reyes declaró que la Cristiada representaba un problema mínimo y que podía verse más como una estrategia electoral que como una pugna militar.¹⁴ Sin embargo, frente a una enérgica campaña promovida por grupos católicos, debió moderar su optimismo. Llegó incluso a realizar varios reclamos a la cancillería, pues en la prensa, carteles, mítines y conferencias se atacó al Gobierno mexicano, tachándolo de tirano y corrupto, mientras que Calles era puesto como un presidente ambicioso, salvaje, homicida y delincuente.

Para 1928, la campaña alrededor de la Cristiada seguía bastante activa. El 1 de junio, Reyes escribió una carta a Genaro Estrada, su amigo y jefe, donde manifestó lo siguiente:



13 Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México (ASREM), Fondo: Archivo de la Embajada de México en Argentina, leg. 28, exp. 3, fs. 24-26. A la cita, se le han agregado signos de puntuación y acentos para que pudiera leerse con mayor facilidad.

14 Javier Garcíadiego, "Alfonso Reyes, embajador en Argentina", en *Diplomacia y revolución: homenaje a Berta Ulloa*, coordinación de Anne Staples y Berta Ulloa (México: El Colegio de México, 2000), 105.

Hoy mismo es el día en que ha de celebrar su mitin antimexicano, o anti-gobierno-mexicano la juventud esa: los jóvenes católicos. ¡Cosas, Genaro mío, de hombres con faldas y de señoras anteriores al uso del bidet, esta jaquita de las alcobas! Han pegado injuriosos letreros por las calles. Han dado conferencias por radio, han dicho sermones en los nauseabundos pulpitos para millonarios contentos de la vida. [...] Como un huracán caí en el Ministerio de Relaciones Exteriores, y dije que, ya que el gobierno no consideraba ilegal el prohibir la sesión pública, debía enviar policía para que cuidara de que no se dijera una palabra injuriosa; advertí que mi Agregado Militar asistiría a dicha sesión con instrucciones más precisas, para castigar personalmente al que se desmandara en la tribuna [...] la gente —como Irigoyen está a la vista— se atreve más, y ha empezado a desgarrar los carteles, o estampar encima enormes letreros que dicen “VIVA CALLES”.¹⁵

Gracias a esta epístola y a las declaraciones diplomáticas anteriormente vistas, es posible entender que durante estos años se seguían, plena y activamente, las opiniones respecto a México en varios países latinoamericanos. En perspectiva intelectual, esto se puede apreciar mejor gracias a varias revistas, en las cuales se reprodujeron o escribieron textos sobre la Guerra Cristera.

REVISTAS LATINOAMERICANAS Y EL CRUCE ANTICLERICAL

Durante las primeras décadas del siglo xx, la profesionalización del periodismo permitió el surgimiento de una prensa moderna y comercial, dirigida a las nuevas multitudes. El desarrollo de las tecnologías que posibilitaron la impresión y circulación masiva de diarios y revistas dio como resultado la ampliación del número de lectores que contribuyeron al crecimiento de la esfera pública, por pensarse como portavoces, formadores de opinión y cercanos al sistema político. Con eso, comenzó a constituirse un sistema de comunicación cada vez más complejo, cuya lógica era oponerse a la clase de poder.¹⁶



15 Serge I. Zaïtzeff (comp.), *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada*, vol. II: 1927-1930 (México: El Colegio Nacional, 1993), 137-139.

16 Ricardo Falcón (dir.), *Nueva historia argentina*, tomo 6: *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)* (Buenos Aires: Sudamericana, 2000), 439-440.

De acuerdo con Fernanda Beigel, las revistas promovieron una nueva organización cultural, y se caracterizaban por fusionar ideas heterogéneas —e incluso contradictorias— provenientes de experiencias políticas o culturales también heterogéneas. Al ser puntos de encuentro para trayectorias individuales y proyectos grupales, articularon aspiraciones políticas, axiológicas y artísticas, a la vez que se enfrentaron a las disyuntivas de la realidad social. Por ello, pueden ser vistas como fuente histórica, capaz de demostrar los principales conflictos de la modernización regional.¹⁷

Justamente, sus dinámicas, como parte del entramado político cultural, demuestran su carácter dual. Por un lado, estuvieron los anhelos modernizadores, y, por otro, los problemas ligados a la tradición, a la resistencia al cambio. Las revistas, a diferencia de los libros, que son hechos para mantenerse en el mediano o largo plazo, parecen ser el medio ideal para participar en una vinculación íntima con su entorno. Al respecto, Beatriz Sarlo comenta lo siguiente:

La sintaxis de la revista rinde un tributo al momento presente justamente porque su voluntad es intervenir para modificarlo. [...] Surgida de la coyuntura, la sintaxis de una revista informa, de un modo en que jamás podrían hacerlo sus textos considerados individualmente, de la problemática que definió aquel presente.¹⁸

Otro rasgo de relevancia es que fueron concebidas en relación directa con sus autores, partiendo de una realidad subjetiva y compartida. Eduardo Devés-Valdés propone el análisis de estas colectividades —editoriales, universitarias, científicas, etcétera— bajo el concepto de *redes intelectuales*, a las cuales define como “el conjunto de personas ocupadas en los quehaceres del intelecto que se contactan, se conocen, intercambian trabajos, se escriben, elaboran proyectos comunes, mejoran los canales de comunicación y sobre todo establecen lazos de



17 Fernanda Beigel, “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. viii, núm. 20 (2003): 105-115.

18 Beatriz Sarlo, “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”, *América. Cahiers du CRICCAL*, núms. 9-10: *Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970* (1992): 10.

confianza recíproca”.¹⁹ Siguiendo esta tesis, una revista puede ser entendida como un programa grupal para la exposición y formación de diversas disertaciones.

Al mismo tiempo, este interés colaborativo alrededor de un proyecto editorial obedece a la lucha social por difundir, reforzar o normalizar su discurso, principalmente, porque las relaciones de comunicación han sido una disputa simbólica para imponer una definición del mundo conforme a intereses particulares.²⁰ De allí que sea oportuno examinar las revistas aquí tratadas como parte de una tendencia general, que unió a varios actores en la búsqueda por modificar su presente a través de una axiología contrapuesta a los grupos de poder, como el clero.

Ahora se analizarán, en una visión grupal e individual, las revistas elegidas. Un primer punto en común es que corresponden a las seguidoras del movimiento francés *Clarté*!,²¹ comparten el *universalismo ideológico* de una plataforma internacional, basada en propuestas pacifistas, antiimperialistas, antimilitaristas, anticlericales y apartidistas. Esta invitación para hacer la *revolución de los espíritus* tuvo éxito en cuanto que fue seguida, reproducida y apropiada en varias latitudes de América Latina.

Bajo ese tenor, se fundaron revistas que emulaban la corriente gala, al mismo tiempo que imprimían una identidad propia, basada en las problemáticas locales o continentales. Algunas publicaciones hasta mantuvieron el nombre original, traducido al castellano: *Claridad*. Tal fue el caso de las versiones argentina y chilena



19 Eduardo Devés-Valdés, *Redes intelectuales en América Latina* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile, 2007), 22.

20 Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder* (Madrid: Eudeba, 2012).

21 También llamado Internacional del Pensamiento. Fue fundado en 1919, en París, por el escritor y periodista Henri Barbusse (1873-1935). Su creación estuvo patrocinada por Anatole France y fue resultado del ambiente de posguerra. El grupo también tuvo una revista: *Clarté, Ligue de solidarité intellectuelle pour le triomphe de la cause internationale* (1921-1928), publicada mensualmente en varios idiomas y ciudades de Europa. El primer comité directivo estuvo integrado por Anatole France, Henri Barbusse, Georges Duhamel, Bernard Shaw, Upton Sinclair, Rabindranath Tagore, Herbert George Wells, entre otros. La agrupación hizo un llamado para hacer una revolución intelectual, basada en los principios ya mencionados y articulando el sector literario con el obrero. Rogelio de la Mora Valencia, “Henri Barbusse en América Latina: de la Liga de Solidaridad Intelectual a *Monde*, 1919-1934”, *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 15 (2010): 97-99.

aquí analizadas.²² Aunque con otros nombres, *Amauta* y *Repertorio Americano* fueron leales seguidoras y participaron de la doctrina francesa, pues entre sus páginas constantemente se publicó algún manifiesto de la vanguardia, así como textos de los miembros de la célula internacional de *Claridad*.

Aparte de este lazo compartido, *Claridad*, *Repertorio Americano* y *Amauta* se entienden como tribunas culturales emblemáticas, no sólo desde la axiología de *Clarté!*, sino también por las contadas o fugaces vanguardias políticas y artísticas que se dieron según el país. Cada una, con su propio estilo, buscó romper con los cánones tradicionales, interpelando a una transformación social de corte latinoamericano.

La revista *Claridad* fue el órgano oficial de la Federación de Estudiantes de Chile. Se publicó en Santiago, entre 1920 y 1926 (así como de 1931 a 1932). A pesar de considerarse como una tribuna universitaria, circuló una amplia cantidad de temas. En su primer número, estableció su interés por la querella social, la cultura popular, así como por la lucha contra el capitalismo, la oligarquía y los intereses creados.²³ También incluyó un espíritu de antiimperialismo, anticlericalismo, antimilitarismo y pacifismo, complementándose con el anarquismo, internacionalismo proletario y marxismo.²⁴

La argentina *Claridad* fue parte del proyecto editorial del político y periodista Antonio Zamora. Fue publicada de 1926 a 1941, en la ciudad de Buenos Aires. En todos sus años, mantuvo dos ejes constantes: la revolución bajo la consigna de la izquierda, y el repudio a las dictaduras, al militarismo, al imperialismo y al clericalismo. También se perfiló bajo la bandera de la justicia social en beneficio de los sectores populares.²⁵ No se trató de un espacio oficial para alguna institución,



22 No fueron las únicas, pues también existieron otras *Claridad*, en Guatemala (1921-1922), Perú (1923-1924), entre otras.

23 Fabio Moraga, “¿El latinoamericanismo ausente de las vanguardias chilenas? La revista *Claridad* (1920-1923)”, en *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010), 90.

24 Redacción, “Claridad”, *Claridad*, vol. II, núm. 41 (1921): 5.

25 Florencia Ferreira de Cassone, *Índice de Claridad. Una contribución bibliográfica* (Buenos Aires: Dunker, 2005), 26-27.

partido político o grupo, sino de un ámbito autónomo. No obstante, a través de sus páginas, resulta evidente que tuvo una preferencia por las posturas del Partido Socialista, sin llegar a representarlo autorizadamente.

Repertorio Americano circuló ininterrumpidamente desde 1919 hasta 1958, creada e impresa en la ciudad de San José, Costa Rica. Su único director fue Joaquín García Monge, intelectual costarricense. En sus páginas, se procuró el diálogo sobre lo americano, y llegó a promover la unidad latino, ibero o hispanoamericana.²⁶ Fue una plataforma heterogénea con convergencia en la defensa de la libertad, la justicia y lo humano. Su literatura y artículos estuvieron atravesados por los momentos históricos más icónicos de su tiempo, así como por los comentarios más distinguidos en la construcción de la modernidad. Tampoco representó a algún órgano o partido; quedaba abierta a múltiples opiniones locales e internacionales. Es necesario agregar que fue una revista de perfil más moderado y conciliador. Su actitud vanguardista fue menos agresiva en el sentido de que todos sus enunciados resultaron discretos y poco radicales, aunque no menos originales o reformadores.

Por último, está la revista *Amauta*, publicada en la ciudad de Lima, Perú, entre 1926 y 1930. Únicamente fue dirigida por José Carlos Mariátegui, pero también mantenida en pie gracias a la gerencia de su colega y amigo Ricardo Martínez de la Torre.²⁷ Fue asimismo una revista literaria y vanguardista, cuyo objetivo era la promoción de una cultura revolucionaria, ligada a la izquierda, especialmente del socialismo y marxismo. En su interior también existió un rico debate en concordancia con la escalada de valores de *Clarté!*, en el que se sumaron otras directrices de relevancia, como el indigenismo. Igual que sus homólogos arriba mencionadas, *Amauta* compartió una asidua contribución de grandes escritores y personajes de la intelectualidad. Similar a *Claridad* en Argentina, no fue un órgano partidista



26 Alexandra Pita, “La discutida identidad latinoamericana: debates en el *Repertorio Americano*, 1938-1945”, en *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, coordinación de Aimer Granados García y Carlos Marichal (México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2009), 243.

27 Óscar Terán, “*Amauta*: vanguardia y revolución”, en *Historia de los intelectuales en América Latina*, dirección de Carlos Altamirano, vol. II: *Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2010), 174.

específico, pero mantuvo el espíritu de crítica desde el Partido Socialista Peruano (fundado por el mismo Mariátegui con otros camaradas).

Durante este periodo temporal, y como fácilmente se puede suponer, los directores de revistas constituyeron exponentes de alto calibre en el campo intelectual de cada país y actuaron como catalizadores de nuevos proyectos político-culturales. Fueron por excelencia orientadores, colaboradores o agentes de difusión. Su papel: distribuidores, tipógrafos e *imprenteros*.²⁸ Por ende, es importante señalar de manera breve el perfil individual de Zamora, García Monge y Mariátegui,²⁹ para entender de dónde surgieron los compromisos con la transformación religiosa y el impulso anticlerical.

Poco sabemos de Antonio Zamora, salvo que fue un emigrante español que arribó a Buenos Aires durante su adolescencia. Inicialmente, comulgó con el anarquismo, pero en su vida adulta militó en las filas del Partido Socialista (liderado por Juan B. Justo), y llegó a ser congresista por el mismo partido y a representarlo en otros espacios como la Convención Constituyente de Buenos Aires, en 1934. Como militante socialista, hizo de *Claridad* una revista con declarado perfil de izquierda. Como hombre de ideas, participó en círculos *populares*, con el fin de lograr una educación informal para ampliar la nación, incorporando a los trabajadores, campesinos y migrantes. Sus orígenes españoles lo acercaron mucho a las corrientes de pensamiento europeas, las cuales se apropió y propagó en su revista acorde a la realidad que vivía en Sudamérica. Su compromiso político lo llevó al exilio en la década de 1930, pero pudo retornar a Argentina en un breve tiempo.

Joaquín García Monge ha sido un personaje más reconocido en el mundo cultural latinoamericanista. Nació el 20 de enero de 1881 en San José y murió el 31 de octubre de 1958 en su ciudad natal. Aparte de su labor editorial, fue director de la Biblioteca Nacional y se desempeñó como educador. A lo largo de su vida, mantuvo un interés político discreto, ligado a la izquierda nacional y continental. Fue pionero en la fundación del Partido Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales (que posteriormente se transformó en el Partido Comunista Costarricense),



28 Beigel, "Las revistas", 109.

29 Se exceptúa el caso chileno por mantener varios directores y ser una pieza oficial de la Federación Universitaria.

del cual se distanció, convencido de la necesidad de cambio, pero quizá no por la vía dogmática-revolucionaria.³⁰

Para cerrar el apartado, está el peruano José Carlos Mariátegui, quien es el más reconocido de los directores aquí analizados. Nació en Moquegua (1894) y falleció en Lima (1930). Entre 1919 y 1923, radicó en Europa en calidad de exiliado, especialmente en Italia, donde se acercó a diversas filosofías políticas e hizo conexión con el grupo *Clarté!* A su regreso a Perú, retomó con mayor ímpetu su labor editorial, lo cual se vio consolidado en el proyecto de *Amauta*. Dentro de su revista, incentivó la configuración de una concentración intelectual de ideas afines, con el propósito de impulsar y desarrollar proyectos renovadores/revolucionarios a nivel peruano (pero igualmente de ámbito continental). Vale la pena destacar que fue desde *Amauta* donde se perfiló como figura de primer orden en el campo latinoamericano e internacional.³¹

Se ha podido cotejar que las cuatro revistas compartieron un patrón filosófico, pero, a la vez, cada una tuvo sus lineamientos, inquietudes y posicionamientos individuales frente a los idénticos eventos y procesos históricos, tales como la Reforma Universitaria, los conflictos bélicos, el avance imperialista, el marxismo o el latinoamericanismo, entre otros. Es importante establecer que tuvieron conexiones profesionales —como intercambio de volúmenes— y personales —como afluencia epistolar entre directores—. Inclusive, algunas plumas colaboraban en estos espacios por igual o se retransmitían los mismos textos.³² Este mapa general permitirá entrever sus componentes ideológicos y culturales, a la vez que mostrará el punto de despliegue para toda la labor establecida por estas empresas editoriales.



30 Mario Oliva Medina, *Los avatares de la revista Repertorio Americano: itinerarios y pensamiento latinoamericano* (Heredia: Universidad Nacional, 2012), 11-12.

31 Ricardo Melgar B., “Definiciones en la revista *Amauta*: símbolos, redes intelectuales y proyecto socialista en 1928”, en *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010), 180-181.

32 Es sabido que los directores de las revistas *Claridad*, *Amauta* y *Repertorio Americano*, así como algunos de sus colaboradores, mantenían una comunicación epistolar fluida, pues compartían varios intereses.

LA COYUNTURA REACCIONARIA A LA CRISTIADA

Entre 1926 y 1929, la significación en contra del clericalismo, ya en boga desde inicios de siglo, se avivó profusamente gracias a la Cristiada. El entramado de los artículos anticlericales fue tan variado, como la definición misma del concepto. Resulta difícil, cuando no insostenible, intentar abarcarlo como un absoluto. Por ello, se ha propuesto una categorización de los discursos apartir de grandes ejes temáticos, ya que la promoción del anticlericalismo no sólo escudriñó un argumento: quiso transmitir un proyecto. Debe recordarse que esta clase de *editorialismo* planteaba realizar un aporte pedagógico, sobre todo en las masas urbanas. Por medio de esta propaganda, se trataba de educar a la población para llevarla al *progreso*, que se entendía como un avance lineal de mejorías. Dentro de las revistas, se concibieron formas de divulgación apegadas a temas clave, concretamente a dos: la política y la economía.

A partir de ambas vertientes, se desplegó toda una plataforma anticlerical, que a su vez se cruzó con otros elementos (como se mostrará más adelante). Aunque la variedad de argumentos dependió de los autores y de sus creencias particulares, es posible sostener que todos partieron de ciertos valores en común. Por otra parte, México no siempre figuró explícitamente, pero estuvo presente en el horizonte de enunciación como el único país que libró un combate abierto contra la Iglesia católica. Por lo tanto, durante el periodo estudiado, existieron encuentros y desencuentros sobre el tema, que mantuvieron como trasfondo el debate religioso mexicano.

También se puede señalar que, en general, los escritores albergaron dos actitudes. En primer lugar, estuvieron aquellos que rechazaron en su totalidad al clero y la religiosidad. En segundo, hubo quienes, profesando un credo, sólo se encontraban inconformes con la clerecía —lo que incluía el manejo de la fe o la irrupción de la misma en cuestiones de Estado— y no buscaron su desaparición de la institución, acaso su reforma.

Con la intención de hacer patentes las diferencias y similitudes en los perfiles de escritores elegidos para este estudio, se ha desarrollado el siguiente cuadro, donde se muestra cierta información: nombre, nacionalidad o país de residencia, profesión, número de textos (usados en la pesquisa), revista en la que colaboró, año de su publicación, y si su aporte fue de corte laico o anticlerical.

CUADRO 1. COLABORADORES

Nombre	Nacionalidad/ país de residencia	Profesión	Revista	Número de textos	Año de publicación	Tendencia
Azocar, Rubén	Chileno	Profesor y literato	<i>Claridad</i> (Chile)	1	1926	Anticlerical
Barleta, Leonides	Argentino	Escritor, crítico literario y promotor teatral	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Garro, J. Eugenio	Peruano	Lingüista y escritor	<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Lazcano, Francisco	Mexicano	Militar	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Martínez de la Torre, Ricardo	Peruano	Escritor, periodista, docente y político	<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Mayer, Dora	Germano- peruana	Escritora y activista	<i>Amauta</i>	1	1927	Laica
Mella, Ricardo	Chile		<i>Claridad</i> (Chile)	1	1926	Anticlerical
Pérez Reinoso, Ramiro	Peruano	Escritor	<i>Amauta</i>	1	1926	Anticlerical
Puiggrós, Rodolfo (pseudónimo: Rodolfo del Plata)	Argentino	Periodista, historiador, docente y político	<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1927	Anticlerical
Ramos Pedrueza, Rafael	Perú		<i>Amauta</i>	1	1928	Anticlerical
Rodriguez Casanova	Argentino		<i>Claridad</i> (Argentina)	1	1926	Anticlerical
Zamora, Antonio	Hispano- argentino	Periodista y político	<i>Claridad</i> (Argentina)	3	1926, 1929	Anticlerical
Zulueta, Luis	Español	Periodista y político	<i>Repertorio</i> <i>Americano</i>	2	1929	Laica

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN *CLARIDAD*, *REPERTORIO AMERICANO* Y *AMAUTA* (1926-1929).

El tema principal de la disputa lo constituyó lo político, porque gran parte de los gobernantes de la época sostenían alianzas con sectores católicos. Para los hombres y mujeres de letras, la política —nacional o continental— requería modernizarse, y el laicismo era una estrategia adecuada para lograr cambios en la estructura social, lo que inevitablemente llevaría al mejoramiento de la nación latinoamericana. El primer rasgo fue enaltecer las decisiones del Ejecutivo mexicano y su lucha revolucionaria. Desde 1926, se publicaron en *Claridad* (Argentina) y *Amauta* ejemplos de adhesión a estas posturas, así como un conocimiento profundo de la historia anticlerical de México y de su situación bélica. Antonio Zamora expresó:

El mandatario mejicano [*sic*] ha dado a todos las reclamaciones y solicitudes la misma respuesta: ha sido elegido para cumplir la constitución y las leyes y las cumplirá mientras él sea presidente y las leyes existan. El ejemplo mejicano [*sic*] debe imitarse en todas las repúblicas de América para que el progreso moral de estos pueblos se coloque al nivel que su larga historia de naciones independientes reclama.³³

En *Amauta*, circuló el siguiente mensaje de Ramiro Pérez Reinoso, también para exaltar la posición del Gobierno mexicano:

Un régimen político animado del más alto amor patrio y que tiene la valentía de darse la responsabilidad de los nuevos destinos del pueblo mexicano, no podía haber dejado de fijar su atención en el ejercicio de las iglesias [...] No aceptar el roce necesario de la corriente fresca, pura y enérgica del espíritu contra las vallas vetustas e infinitamente retocadas de la institución romana, es mostrarse tan insensible como un fanático de la infalibilidad de los hombres que la sirven.³⁴

Para finales de la década de 1920, los eventos de la Cristiada abrieron una senda para todos los socialistas, liberales y progresistas que advertían en la religión un ente que retrasaba la modernidad y limitaba la razón. Es importante resaltar que, aun cuando las cuatro revistas abrazaban los valores del pacifismo, entendían la vía violenta como una necesidad, ya fuera por el bien común o por



33 Antonio Zamora, "Méjico no cede", *Claridad*, núm. 2 (1926): s.p.

34 Ramiro Pérez Reinoso, "La Iglesia contra el Estado en Méjico", *Amauta*, núm. 1 (1926): 29.

la marcha hacia la futura libertad. Así lo confirmó Ricardo Martínez de la Torre: “la violencia es necesaria, más cuando hay que defenderse de los que pelean desde la sombra y convierten la Cruz de Jesús en un puñal para tratar de imponer mezquinos apetitos”.³⁵

El enfrentamiento contra los cristeros también se enmarcó en esa interpretación sobre el conflicto armado como una oportunidad para realizar cambios necesarios. Si en México ya se había podido iniciar y mantener un combate, entonces lo mismo podía suceder en el resto de las naciones centro y sudamericanas.

A esta idea se sumó el elemento latinoamericanista. Durante ese periodo, la intelectualidad se apoyó en varias corrientes de pensamiento para proyectar el conjunto de países como miembros constitutivos de la nación latinoamericana. El laicismo formó parte de esa identidad regional en gestación. Por ende, la Guerra Cristera se interpretaba como la primera de una larga serie de revoluciones en el porvenir. El mejor ejemplo se encuentra en las palabras del general Francisco Lazcano, quien expresó la intención de difundir los emblemas mexicanos en toda América. En el sentido unificado de la visión anticlerical, la libertad se lograría venciendo a uno de los grandes enemigos del subcontinente: la Iglesia.

La Iglesia brinda perspectivas de amenaza tan graves, que el pueblo mexicano ha decidido hacerle guerra, fecundando la revolución moral, que traerá como consecuencia el exterminio de ella, para dar paso a ideas que se avengan, como necesario molde, a una raza que jamás se ha doblegado bajo el látigo artero de mistificadores, tiranos y reaccionarios. La miseria, el dolor y la ignorancia, emergidas de los templos católicos, como una carcajada bestial, ya no serán toleradas en México, y aún más: pugnaremos porque nuestra actitud sea secundada en todas las latitudes de América, como una medida de honda depuración social.³⁶

Es posible sumar otra perspectiva distinta: la del catolicismo como institución dedicada al comercio de la fe y al mecenazgo político, en lugar de la formación espiritual. Esto se entiende en relación con la economía, cuyo mayor contraargumento fue el desarme financiero. Los autores consideraban que la jerarquía



35 Ricardo Martínez de la Torre, “La Revolución mexicana y el clero”, *Amauta*, núm. 12 (1928): 26-28.

36 Francisco Lazcano, “La tragedia de Cristo Rey”, *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

católica mantenía profundas ventajas económicas derivadas de su posición de poder. Desde esa mirada, finiquitar los bienes de la clerecía suponía un golpe político contra la plutocracia.

Por otro lado, se encontró la promoción de la Iglesia romana como una empresa que comerciaba con sentimientos ajenos, que se aprovechaba de la ingenuidad de sus seguidores para mantenerlos subyugados y explotarlos económicamente. En uno de los números ulteriores de la revista chilena *Claridad*, Rubén Azocar expuso esta última visión:

La mayor entrada económica del clero mexicano proviene de la basílica [de Guadalupe]. Es algo asombroso: en Diciembre, desde Chihuahua y Guatemala (ex estado mexicano) vienen los católicos, indios en su gran mayoría a vaciar las fuentes de las limosas, dinero o productos. Calcúlese ahora el resquemio del clero ante la última medida de Calles. [...] Los católicos mexicanos, despojados de sus bienes, de sus tierras, perseguidos a través de toda la historia de México, pierden ahora el único camino para ascender al poder: el clero y sus entradas económicas.³⁷

Otra reiteración relacionada con el lucro fue expuesta en las notas editoriales de la *Claridad* argentina. Además, era común que el Estado mantuviera a las parroquias, de ahí la propuesta de Zamora para separar a ambos sujetos, tratando al clero como una institución privada y autónoma.

Todo país libre que quiera desarrollar su vida por el camino de la más amplia prosperidad tiene que desprenderse de toda tutela del opio de la religión católica. Si la Iglesia quiere seguir, que siga, pero que la costeen los que quieren que siga y comulgar con todos sus enredos. Que se desenvuelva como lo que es, una compañía que comercia con los sentimientos. Ella tiene sus tarifas y las aplica a cada uno de los actos de los que a ella se someten, y en consecuencia debe contribuir a sostener al Estado y no a ser una carga para este.³⁸



37 Rubén Azocar, "La Revolución mexicana", *Claridad*, año 7, núm. 133 (1926): 2.

38 Antonio Zamora, "Nota editorial contra la Iglesia", *Claridad*, núm. 4 (1926): s.p.

Es importante considerar que la cuestión monetaria correspondió a una lucha de la izquierda. En las páginas de las cuatro revistas, se apoyó al socialismo, comunismo y anarquismo. A pesar de las variadas lecturas teóricas, estos tres elementos se unían bajo su enemigo en común: el régimen capitalista (que tenía un aliado tradicional en el catolicismo).

Otro eje temático es la educación, herramienta privilegiada para el cambio. Es oportuno recordar que el campo de formación moral y de conocimientos correspondía por excelencia a la intelectualidad. Obtener la ventaja en dicha área significaba ponerse al frente de la contienda cultural y ocupar su “legítimo” lugar. Ciertamente, la enseñanza se apreciaba como una entidad básica y artífice de la innovación social, que debía ser imparcial sobre la moralidad y únicamente le correspondería promover los valores necesarios para fomentar una conciencia moderna. A partir de estos puntos, se desató una lucha por los colegios y universidades, para intentar mantenerlos lejanos a los círculos clericales y más cercanos a la razón. Nuevamente, la pluma de Zamora fue ejemplar:

Para los constitucionalistas, para los políticos que expresan su respeto a las leyes, la enseñanza, en nuestro país, es laica. Así lo exige el precepto de la Constitución. Para nosotros, los que contemplamos el desequilibrio social del país y realizamos una obra de crítica demoleadora y constructiva a la vez, la enseñanza en la Argentina va perdiendo a diario los vestigios de laicismo que puedan quedarle para transformarse en un organismo ligado a los fines y propósitos tendenciosos del catolicismo.³⁹

Esto se complementa con la postura de Ricardo Mella en la chilena *Claridad*:

Por oposición a la enseñanza religiosa, a la que cada vez muéstranse más refractarias gentes de muy diversas ideas políticas y sociales, se preconiza y actúa las enseñanzas laica, neutral y racionalista. Al principio, el laicismo satisfacía suficientemente las aspiraciones populares. Pero cuando se fue comprendiendo que en las escuelas laicas no se hacía más que poner el civismo en lugar de la religión, el Estado en lugar de Dios,



39 Antonio Zamora, “Notas y comentarios: enseñanza laica”, *Claridad*, núm. 193 (1929): s.p.

surgió la idea de una enseñanza ajena a las doctrinas así religiosas como políticas. Entonces se proclamó por unos la escuela neutral, por otros la racionalista.⁴⁰

El tema de la instrucción pública resulta difuso, ya que no quedó exento de otros grupos ideológicos. Si se lee entre líneas, las propuestas no fueron neutras, partieron de contextos específicos. En el caso de Argentina, la formación escolar católica se mantenía, por lo que se sostenían críticas para implementar un aprendizaje laico con tintes nacionalistas. Para la postura de Mella, no bastaba que se diera un laicismo, si éste no dejaba de practicar la devoción civil irracional. Había sectores que luchaban por un Estado seglar, pero defendían un aprendizaje cristiano. Las palabras de la intelectual Dora Mayer exponen este choque:

Sin embargo, la predilección que profesa el Presidente Calles hacia la instrucción laica, no quita a ningún padre o madre el derecho de preferir para sus hijos una instrucción religiosa, y si el Gobierno de Méjico [*sic*] poseyera el sentido de la justicia estricta, no haría más que proveer los distritos de la República de la instrucción laica que le prohíba sin impedir ni prohibir que los religiosos establezcan sus escuelas para quienes quisiesen patrocinarlas. [...] Hoy como ayer el cristianismo tiene el poder de traer incalculables beneficios para la homogeneidad interna o cohesión ética no solo al pueblo mejicano [*sic*], sino a todos los demás pueblos [...] La cohesión de la religión, la cohesión de lengua, es lo único que nos queda de defensa moral ante el nivelador empuje del mercantilismo norteamericano.⁴¹

El párrafo de Mayer muestra un entrecruce temático vasto: desde la educación mexicana hasta la formación identitaria. Aparte, era evidente que la defensa de la educación católica daba un aporte a la cohesión social, que no tenía equivalente dentro del aparato nacional-latinoamericanista, al lograr la identificación de todos los estratos sociales. Varios intelectuales comprendían y aceptaban esto, sin que por ello promovieran estas categorías directamente.



40 Ricardo Mella, "El problema de la enseñanza", *Claridad*, vol. VII, núm. 132 (1926): 3.

41 Dora Mayer de Zulen, "El problema religioso en Hispano América", *Amauta*, núm. 10 (1927): 59. El nombre de la autora aparece mal escrito en la revista, donde se le registró como Dora Mayen de Zulen.

Eso confirma que —como era común en ese entonces— al interior de cada artículo publicado existieron elementos de clase política, como antiimperialismo, obrerismo, indigenismo y feminismo. Éstos fueron menos constantes, pues regularmente se abarcaron como opiniones independientes del elemento eclesiástico mexicano. No obstante, parecen enfoques relevantes que vale la pena exponer brevemente (en especial, las versiones menos valoradas o comentadas de la época).

El indigenismo, evidentemente, fue más expuesto en la revista peruana. Por una parte, es entendible a causa de la naturaleza sociodemográfica de la zona andina, extensa en población autóctona. Sin embargo, posiblemente el factor más fuerte fue el interés personal que Mariátegui poseía en la cuestión del indio, la tierra y el marxismo. Entonces, no es sorprendente encontrar en *Amauta* diversos argumentos referentes al tema, como el de Garro:

En todo el proceso de nuestra historia [...] puede decirse que la Iglesia es la que ha gobernado con sus poderes delegados en el Estado. Y, por su poder económico, por su mecanismo funcional, por sus absolutismos en la dominación tanto de lo espiritual como de lo temporal, podemos decir que la Iglesia es un Estado, dentro de otro Estado. Vivimos en plena contradicción democrática. Todas las funciones de la Iglesia constituyen a la vez funciones públicas. No hay más religión lícita que la oficial [...] Y el pobre indio que nada sabe, cuya espiritualidad ha superado el ápice negativo de la indiferencia, no tiene más remedio que abrazar con fanatismo la religión que lo trata de modo humillante como a un ser incapaz e irresponsable. Para salvar al indio y con él, nuestra única razón de nacionalidad, tenemos que ponerlo en condiciones políticas de igualdad dándoles lo que les pertenece: la tierra. Y que las leyes del Estado funcionen estimulando su actividad económica, y haciendo que la Iglesia siga el rumbo que le corresponde según sus fines. Entonces frente al indio, existirán, no un Estado católico, sino una serie de congregaciones religiosas, jurídicas reconocidas por el Estado y él, puede con plena libertad abrazar la que más directamente hable a su espiritualidad, la que más profundamente estimule los resortes morales de su vida interior.⁴²

Dentro de este amplio fragmento, puede leerse la convergencia de múltiples testimonios en el debate anticlerical, los cuales fueron desde lo económico hasta



42 J. Eugenio Garro, “La Iglesia y el Estado”, *Amauta*, núm. 19 (1928): 36.

la libertad religiosa. Una vez más, se demuestra que la discusión mantuvo varios frentes, marcados por necesidades locales e interpretaciones individuales. En este caso, cautiva la atención cómo se concibió que la oficialidad del culto católico y la estrecha relación Iglesia-Estado limitaban la *identidad nacional* al frenar el libre albedrío de la masa indígena. Pero igualmente era un impedimento para la democracia, lo que se entiende en la defensa de la soberanía de los pueblos.

Otro subtema ejemplar es la comparativa con el antiimperialismo. Como mencioné anteriormente, la disposición nacionalista-latinoamericanista se fundamentaba en diferentes tendencias. Justamente, el rechazo al imperialismo fungía como ideología y valor de suma relevancia en esos mismos años (incluso más que el laicismo). Para ello, se debe considerar que la coyuntura histórica beneficiaba este desarrollo. Desde finales del siglo XIX e inicio del XX, se habían dado varias invasiones estadounidenses en América Latina. Tan sólo Cuba, Haití, México, Nicaragua y Panamá eran testimonio de la injerencia política del *vecino del Norte*. Desde lo constitucional hasta lo artístico, varios personajes y gobiernos repensaron las vías para resistir a dicho avance económico, militar y cultural. Rápidamente, una amplia literatura propuso reforzar los rasgos latinos frente a lo anglosajón para confirmar su soberanía.

Como parte de este proceso, surgía otro de los grandes hitos que marcaron las revistas y el desarrollo intelectual latinoamericano: el levantamiento armado de Augusto Sandino en Nicaragua. Éste fue un arquetipo similar a la Cristiada, pues se usó para promover como viable la movilización armada contra un *enemigo* de la verdad, la razón y el progreso. Por otra parte, México, junto con sus leyes seculares, tenía legislaciones de corte antiimperialista, que también representaban un ejemplo en el tema y que solían mezclarse con la defensiva anticlerical. El escrito de Ramos Pedrueza así lo demuestra:

En estos momentos dos imperialismos invocan sus intereses atentando contra la soberanía nacional: el imperialismo económico de Wall-Street y el imperialismo religioso del Vaticano. En el congreso Eucarístico de Chicago la maniobra quedó al descubierto. El ejército nacional de los Estados Unidos presentó armas a los Príncipes de la Iglesia Católica [...]. El presidente Calles sabe cuál es su deber y sus posibilidades para realizarlo. [...] En el mundo entero hay ansias de transformaciones morales; millones de trabajadores levantan sus manos crispadas en demanda de justicia social. [...] Nuestro deber es indiscutible; sobre todos los fanatismos y sobre todos los prejuicios y aún sobre los de nuestras familias, tenemos el deber de imitar a nuestros héroes de

la Independencia que luchaban para crear la Nación Mexicana, en medio de excomuniones y de la indignación de seres queridos para ellos, enloquecidos por el fanatismo. El instante es definitivo.⁴³

Otra tendencia podría ser la *feminista*.⁴⁴ Su prototipo también se lee lúcidamente en las páginas escritas por Dora Mayer:

Supongo al mismo tiempo que en Méjico [*sic*], igual que en otros lugares donde se hayan suscitado conflictos entre el Gobierno y la Iglesia, la mujer haya estado en término general con pasión del lado del clero. [...] Esa actitud de las mujeres la explicarán los anti-clericales como una consecuencia del atraso y la ignorancia de la mentalidad femenina, y de la sujeción de las conciencias femeninas ejercida por los consejeros espirituales, a la sombra del oscurantismo resultando de contubernios pecaminosos. Pero, niego que en tal explicación se condense la verdad. La mujer no ha sido dominada tan solo puniblemente por el clero, sino que le debe a este una deuda legítima y positiva de gratitud. Todo aquello contra lo que se rebela hoy día el socialista: la inequidad de las leyes, la servidumbre personal, el desprecio sufrido como categoría o clase, la explotación desvergonzada por el más fuerte, todo eso lo ha impuesto y lo impone todavía, ese mismo socialista, como hombre al sexo femenino, y en faz de todos estos agravios, la mujer no ha tenido a quien acudir sino a la Iglesia, al Clero, los que mal que bien, han restañado algunas de sus heridas, la han amparado al pie de los altares y en las puertas de los conventos; han procurado hacer valer sus reclamos.⁴⁵

El escrito demuestra un profundo sentido de crítica. Desde el fragmento anteriormente expuesto —como tesis para la situación educativa— hasta estas líneas, Mayer armó una detracción al socialismo, la misoginia, la violencia y los medios de comunicación, entre otros. La defensa de la mujer, en efecto, casi siempre mal vista por los sectores anticlericales debido a su fanatismo, es un punto totalmente



43 Rafael Ramos Pedrueza, “La Revolución mexicana frente a Yanquilandia”, *Amauta*, núm. 12 (1928): 36.

44 Más que ser parte de una teoría feminista como tal, las palabras de Mayer expusieron planteamientos laicos desde la perspectiva —o en consideración— de las mujeres.

45 Mayer de Zulen, “El problema”.

interesante y poco tratado en la época. Un artículo de Rodolfo Puiggrós muestra exactamente la clase de posicionamiento que Mayer criticaba:

El rebaño negro, con ese celo que acostumbra poner al servicio de las causas bajas, ha difundido por nuestras repúblicas americanas extravagantes calumnias con respecto la situación en Méjico [sic]. Se ha valido para ello de los siguientes elementos:

1. Los curas en el púlpito y la cátedra.
2. Esas pobres mujeres a quienes la palabra del reverendo hace caer la baba.
3. Innumerables folletos repartidos a diestra y siniestra.⁴⁶

Este entrecruce permite valorar el esfuerzo de Mayer por una reivindicación de la figura femenina como aliada o promotora del cambio. A la vez, sitúa otro de los problemas de la época: el rol de la mujer en el entramado político e intelectual, puesto que es difícil encontrar asiduas colaboradoras en estas plataformas (más allá de figuras reconocidas como Gabriela Mistral o Magda Portal).⁴⁷

Por otra parte, ese mismo artículo de Puiggrós permite transitar a un tema distinto. Como ya mencioné, hubo dos polos frente a la Cristiada: los anticlericales radicales y los *moderados* que apostaron por elementos laicos. El primer grupo estuvo compuesto incluso por “antirreligiosos”. Éstos tendían a ser imparables en el ataque al fanatismo y la presencia del cristianismo en todos los aspectos públicos. A continuación, se aprecia un párrafo extraído de *Claridad*:

La campaña contra Méjico [sic] tiene gran importancia aunque parezca lo contrario por la índole de los elementos que la organizan. La picadura de un mosquito llega a infectarnos si la sangre está débil. Y nosotros los latinoamericanos estamos cayéndonos de debilidad. A penas vibramos ante la fuerza de un movimiento trascendental como el iniciado por Calles. [...] Debemos buscar en las bibliotecas la energía del espíritu, el valor moral, porque no damos con los hombres vivos que las posean. Todo es gomina



46 Rodolfo del Plata, “Méjico y los curas”, *Claridad*, núm. 147 (1927): s.p.

47 Incluso en algunos países se debatía el impedir el sufragio femenino por temor a que apoyasen a los candidatos católicos o conservadores.

por dentro y fuera de la cabeza y el que no es gomina es un reo. ¡Cómo no van a intercolarse los curas en tal ambiente!

Si se exceptúa Méjico [*sic*], viven nuestras repúblicas una época de transición y tibieza. Por un lado, no se atreven a romper definitivamente con seculares fanatismos que impiden su humano desenvolvimiento. Por el otro lado tampoco se atreven a entregarse por entero a nuevos ideales terrestres y vitales [...] esa catedral en ruinas llamada la Iglesia Católica debe necesariamente desmoronarse y desmoronarse así permitiendo el triunfo de ese nuevo concepto de la vida que las generaciones jóvenes sienten despertar en sus entrañas.

No nos dejemos engañar por el pasajero florecer de viejos ideales. El moribundo en los últimos estertores de la agonía, suele tener las más fuertes reacciones.⁴⁸

Como se lee, el conocimiento, las bibliotecas y la luz *reemplazarían* el papel eclesiástico. Para opiniones como éstas, erradicar o minimizar el culto consistía en el verdadero objetivo. Con eso, el papel sacerdotal se acabaría no sólo en lo sociopolítico, sino también en lo moral. En dicho caso, México fue un ejemplo mítico para toda América Latina. Sus caminos gubernamentales parecieron indicar vías novedosas para generar dinámicas políticas basadas en la razón, la fraternidad, la libertad, la ciencia y el progreso. Esa postura la confirman las palabras de Rodríguez Casanovas, en un editorial que arremetió contra toda la clerecía en amplio sentido:

La separación de la Iglesia del Estado, tan solicitada por los enemigos del culto, no basta para resolver el problema religioso, porque a pesar de esa separación la Iglesia seguirá existiendo, y mientras la Iglesia exista, existirá el peligro. Es necesario, entonces buscar una fórmula más eficaz, un remedio que destruya no sólo el efecto sino también la causa del mal; y ese remedio único, infalible, está en la supresión de la Iglesia.⁴⁹

A pesar de los rigurosos embates del laicismo, la mayoría de las sociedades donde se desenvolvían estos intelectuales profesaba un credo. Para muchos pensadores, la devoción no fue la verdadera traba, sino las formas clericales de



48 Plata, "Méjico".

49 S. Rodríguez Casanovas, "Ni clero, ni religión", *Claridad*, núm. 6 (1926): s.p.

intervención en temas éticos y estatales. Quienes hablaban de ello eran hombres practicantes o conocedores de la fe, los cuales apoyaron la existencia de la misma, pero no su organización. Casi todas estas detecciones estuvieron fundamentadas en la escala de valores cristianos —incluso en citas bíblicas— que buscaron demostrar, principalmente, el error de la institución católica. Posiblemente, los autores que promovieron este estilo fueron de grupos minoritarios, por ejemplo, protestantes o judíos.

Con esto, se propuso mermar el peso de una sola Iglesia, construir una sociedad equitativa, con una libertad palpable y sin religión oficial. Así se lee con el socialista Leónidas Barletta, quien expresa el concepto que he denominado *anticlericalismo clerical*:

Y decimos a los sacerdotes que es hora de que las ideas entren en los templos y en los seminarios para pintar de nuevo todo ese viejo decorado de una religión inhumana, y de que vuelvan honestamente a la vida y se tornen hombres de bien en nombre de ese Dios que veneran escarneciéndole. Que un día entren a las iglesias, con un rostro nuevo, con ojos que no sean los de codicia, ni de hipócrita mansedumbre sino de altiva rebelión y que abran las puertas y ventanas y hagan entrar la luz, que también es la higiene del alma el claror de los cielos.⁵⁰

Sus palabras demostraron el ejercicio de una fe católica inconforme con su propio manejo corporativo. La intención fue renovar al clero como actor social, quitándole el privilegio económico y político que había generado a lo largo de la historia colonial, y motivando su existencia como una asociación espiritual.

Por último, estuvieron quienes sólo divulgaron la laicidad, como Luis de Zulueta, quien apeló a la clásica noción de *separar a Dios y al César*:

La religión entonces se confunde indebidamente con la política. Profanase la espiritualidad de la Iglesia pretendiendo convertirla en una aliada de los partidos reaccionarios o en una fuerza utilizable por las derechas conservadoras. La religión debe vivir desligada siempre de los intereses terrenales y de las cuestiones políticas. En todo tiempo, en



50 Leónidas Barletta, "Mensaje a los sacerdotes y las monjas", *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

todo país. He ahí la lección que dicta la historia de Méjico [sic]. Concordia, concordia entre todos los hombres de buena voluntad. La verdadera fe no quiere posesión, ni dominio, no influencia mundana.⁵¹

Esta exigencia por el Estado laico también fue constante entre 1926 y 1929. Asimismo, se concibió como parte del progreso colectivo, que encaminaba a la humanidad hacia un nuevo rumbo de armonía y confraternidad, lejano a la violencia, al capitalismo y a la plutocracia. Por lo tanto, era vital mantener la separación entre los asuntos individuales y los gubernamentales. Es importante considerar que, durante esos años, la religión católica era la oficial en varios países, tales como Argentina, Costa Rica y Perú, pues Chile acababa de lograr la separación del Estado-Iglesia en 1925.⁵² En ese sentido, México también era ejemplar por su temprana secularización a mediados del siglo XIX.

La injerencia de la catolicidad en todos los ámbitos nacionales orilló a buscar libertad económica y política, ya que el clero era de índole conservador, contrario a los intereses que el siglo XX proclamaba. En dicha coyuntura, se publicaron más artículos sin referencia directa a la Cristiada, pero que deben considerarse dentro de la lectura aquí propuesta. Un ejemplo se encuentra en *Repertorio Americano*, donde se lee:

Juan comulga con la Iglesia, considerándola como establecimiento puramente religioso y como área histórica de valores morales y de poéticas tradicionales. No admite, en cambio, que en nombre de la religión se le dicten las normas de la vida política o del régimen del Estado.⁵³

Ello demuestra el más puro interés por mantener al clero distanciado de la administración pública, sin tener que sancionar el culto individual. Si no era posible



51 Luis de Zulueta, “La lección de Méjico”, *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 7 (1929): 99.

52 Hasta la actualidad, las Cartas Magnas de Argentina y Costa Rica mantienen a la religión católica como la oficial del Estado, mientras que en Perú hay una suerte de preferencia por la misma, al reconocer a la Iglesia católica como elemento importante en su historia, cultura y moral.

53 Luis de Zulueta, “La minoría católica”, *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 22 (1929): 341.

erradicar la religión por ser una creencia personal, tener relevancia histórica o cuantía social, resultaba conveniente separarla de algunas áreas. Especialmente, de aquellas desde donde los hombres de letras se sentían obligados a transformar sus sociedades: educación, opinión pública y legislación.

Mientras el conflicto cristero acontecía, América Latina se concebía como una patria en busca de la libertad, al enfrentarse a todo aquello que le había oprimido y le impedía luchar por la construcción de su propio destino. La laicidad y el anticlericalismo fueron constantes en los debates —junto a la defensa del caso mexicano— porque significaban una reivindicación regional y la oportunidad de resituar dichas ideologías en un discurso político, económico, social y cultural que lograría erigir el progreso en toda Latinoamérica.

Estos puntos en común son los que nos permiten hablar de una coyuntura afrontada de manera conjunta por los autores y las revistas aquí estudiadas. Las problemáticas sociopolíticas y los programas culturales de corte latinoamericanista impulsaban un sentimiento patriótico-nacionalista basado en la misma serie de valores, los cuales tenían como punto de convergencia reflexionar acerca del papel de la Iglesia católica y de la religión en el entramado subcontinental. Por ende, se trató de años clave para desplegar un pensamiento que, buscando ser anticlerical, terminó por estimular la necesidad del Estado laico para lograr un óptimo proceso de modernización.

Por último, es importante destacar que, pese a todas las coincidencias en las estructuras discursivas e ideológicas, las interpretaciones de la Cristiada provinieron de horizontes nacionales o locales contrastantes. En Argentina y Chile, por ejemplo, había un mayor seguimiento del laicismo, promovido en buena medida por la efervescencia vivida desde la Reforma Universitaria de Córdoba (1919), y el cual era visto como parte de una época de vanguardia política, movimiento social y compromiso intelectual a nivel continental. Asimismo, podríamos sumar la diversidad en los orígenes de los migrantes europeos, quienes comulgaban con otras religiones o aportaban su propia interpretación del catolicismo.

Por otra parte, la promoción del anticlericalismo en Perú se entiende frente a la efervescencia sociopolítica y un gobierno altamente clerical.⁵⁴ De allí provenían



54 El caso más emblemático se dio en 1923, cuando el presidente Augusto Leguía, buscando legitimar su perpetuación en el poder, realizó un acto de consagración de Perú al Sagrado Corazón de Jesús.

las reacciones de la oposición, quienes consideraban perjudicial la estrechez entre Estado e Iglesia. Estas posturas iban de la mano con una ola de movimientos sociales, como el marxista encabezado por Mariátegui, pero también las propuestas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), liderada por Víctor Raúl Haya de la Torre, los cuales propagaban agendas contundentemente antiimperialistas, indigenistas, socialistas y anticlericalistas entre las clases medias y obreras, así como en los círculos estudiantiles.

En el caso de Costa Rica, un pequeño territorio con una identidad más conservadora y fuertemente cimentada en elementos católicos, hubo otros discursos con mayor alcance. En el Estado centroamericano, se percibían distintos temores, como el avance imperialista y una invasión militar estadounidense. Tal cual se mencionó en el ejemplo de Sandino, en Nicaragua —la nación vecina—, se vivía la intervención del país estadounidense durante los años aquí estudiados. Frente a ello, la religión servía de contrapeso a lo anglosajón —similar a como se vio en el texto de Mayer— y la laicidad fue la mejor apuesta. Esto hizo que el anticlericalismo no figurara en primer plano, pues se consideraba que había otras ideas a debatir con mayor urgencia. Igual valdría la pena señalar que la Cristiada no pasaba desapercibida en *Repertorio Americano*, pero difícilmente se exhortó a promoverla, mucho menos a emularla.

De estos horizontes surgieron las disímiles lecturas sobre el conflicto mexicano y los proyectos anticlericales que a él se relacionaron, los cuales, dependiendo del país o de la revista, iban del laicismo a la laicidad en una amplia gama de matices. Los artículos radicales de las *Claridad* o de *Amauta* provenían de sociedades con una fuerte injerencia estatal-oligárquica, una izquierda sólida y una serie de disputas políticas con la Iglesia católica. En cambio, en *Repertorio Americano*, donde la identidad nacional se solventaba en el elemento hispano-católico y la principal angustia era el imperialismo estadounidense o la unidad latinoamericana, el rechazo al clero pasó casi inadvertido, pues estuvo relegado tras otras tendencias axiológicas.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo, se ha podido conocer una parte representativa del pensamiento anticlerical gracias a los contenidos de *Amauta*, *Claridad* y *Repertorio*

Americano. Al analizar la situación histórica alrededor de la Guerra Cristera, se entiende que el acercamiento cultural —y, en cierta medida, diplomático— entre intelectuales latinoamericanos facilitó la circulación de dicha ideología, tanto entre las naciones como desde la prensa. La exposición de esta corriente reveló sus propias variantes y su repercusión en otros discursos, prácticas e inclinaciones de la época, tales como el socialismo, el indigenismo o el latinoamericanismo.

La existencia de estas plataformas muestra las preocupaciones y convergencias a nivel mundial. El llamado de *Clarté!* por la unidad internacional contra las dictaduras, la guerra o el clero expone la disposición de los hombres de letras latinoamericanos por entrelazarse a una corriente más amplia. Tal cual se pudo constatar, hubo una profunda resonancia. En este caso, las publicaciones y sus directores fueron artífices de la extensa difusión, pero no los únicos que la sustentaron. La participación de diversos órganos como los Partidos Socialistas, Logias Masónicas, Clubes Liberales, embajadas, la juventud independiente, literatos o políticos, mantuvieron foros heterogéneos, los cuales permiten comprender el alcance de la disputa intelectual.

Por consiguiente, el anticlericalismo fue un tema ampliamente propugnado durante las primeras décadas del siglo xx. La ola de modernización —periodística, laboral, educativa y cultural— permitió cuestionar el papel de varios sujetos y espacios sociales entendidos como tradicionales, entre los que se encontraron las iglesias. A inicios de la década de 1920, diversas revistas habían estado señalando la desventaja que el fanatismo traía sobre la noción de *progreso*, lo cual hizo que hombres y mujeres de ideas tomaran esta corriente como bastión para hacer una revolución en el pensamiento y en la sociedad.

A pesar de las similitudes, las cuatro fuentes analizadas tuvieron divergencias. Se pudo apreciar que la *Claridad* argentina y *Amauta* fueron los espacios con discusiones más radicales. En sus páginas, se lee un constante interés por el laicismo, especialmente en la dirigida por Antonio Zamora, quien inclusive le dedicó un número completo al tema. En la *Claridad* chilena, se mantuvo interés en la difusión del anticlericalismo, pero el surgimiento de la Cristiada empató con la suspensión de su impresión, por lo que resulta imposible conocer las opiniones más allá del inicio de la beligerancia. *Repertorio Americano* es contrastante, pues fue más una promotora de la laicidad, lo que se entiende por su carácter moderado y conciliador, así como porque Costa Rica mantenía una identidad todavía más apegada al

catolicismo.⁵⁵ Todas estas diferencias han permitido formar un análisis completo y enriquecedor, en el que se muestran contrastes dentro de un mismo proceso.

Siguiendo la pregunta de investigación, el motivo por el cual los colaboradores disertaron sobre la Cristiada fue porque era reconocida como un campo de *batalla* para las ideas anticlericales, en donde no sólo participaban situaciones nacionales, sino también de otros confines, que, luchando a favor de México, buscaban su propia reforma. En la tinta, se observa aquel proyecto ideológico construido por las élites, donde los escritos se presentaron como una lucha contra el clero. Desde allí, se criticaron los desaciertos en su estructura, la enseñanza religiosa, el gasto que representaba para el Estado, su intervención en la política, etcétera. En cada número de las revistas, se libraba el enfrentamiento por la instauración de un sistema de libertad y de justicia social.

Esto se entiende como parte de una estrategia para alcanzar la modernización. Como se percibió mediante la lectura detallada de los artículos: los juicios a la Iglesia y a la religión buscaron instaurar una sociedad laica o atea, capaz de decidir el futuro por sí misma. Se quería construir una comunidad sin las *ataduras mentales* impuestas durante la Colonia y promovidas por el sistema capitalista, las cuales impedían a América Latina forjarse como nación. Quizá no constituía el elemento más relevante para cumplir el objetivo —en comparación con el anti-imperialismo, por ejemplo—, pero sí fue una vía para disputar el poder, cambiar las mentalidades y modificar comportamientos heredados del pasado.

El anticlericalismo, la laicidad y el laicismo confirman el interés que algunos grupos intelectuales mantuvieron por la transformación social, la modernización y la ideología progresista. Particularmente en Argentina, Chile, Costa Rica, México y Perú, se dio cierto seguimiento a estos valores en discursos políticos, econó-



55 El caso de *Repertorio Americano* es curioso, puesto que la revista mantuvo una amplia difusión del anticlericalismo hasta mediados de la década de 1920. Es decir, fue en sentido contrario a otros espacios editoriales. Mientras la Cristiada acontecía, el impreso costarricense prácticamente se mantuvo inmune al tema. Pero antes de eso tuvo opiniones tan radicales como *Claridad* o *Amauta*. Ejemplo de ello es el siguiente fragmento: “La religión ama; el clericalismo católico odia. [...] El clericalismo católico, por el contrario, no tiene más que una puerta de entrada para todos y una sola morada sombría para todas las inteligencias”. Roberto Brenes-Mesén, “El clericalismo católico”, *Repertorio Americano*, tomo 4, núm. 13 (1922): s.p.

micos y culturales. Fundamentalmente en México, durante la Cristiada, la ruta contra el clero se forjó gracias a varios gobiernos *revolucionarios* y se propagó por medios tan variados, como partidos, modelos pedagógicos, campañas artísticas o leyes, lo que es incomparable a nivel latinoamericano, donde nunca se alcanzó el radicalismo propugnado por el presidente Calles. Por ejemplo, en Argentina o Costa Rica, a pesar de que existieron novedades, ni siquiera se consiguió el Estado laico, sino que apenas pudieron mantener logros anteriores, como la educación civil. Otro rasgo de valor es que en México las tendencias irreligiosas y seculares vinieron del aparato estatal y se impusieron a la población, mientras que en otros territorios éstas fueron sugeridas por la sociedad y buscaron ser oficializadas.

En ninguno de los casos, aunque el mexicano aparenta serlo, el anticlericalismo logró establecerse en lo alto de la jerarquía ideológica y axiológica. La coyuntura de aquellos años permitió el ascenso de dicho ideal a peroratas públicas, pero no se consolidó en ninguna agenda política de larga duración. El reflejo de los pensadores latinoamericanos en el discurso mexicano llevó al acercamiento con el socialismo, donde se pudo localizar a los principales promotores. A manera de ejemplo, la defensa de Plutarco Elías Calles —a quien se consideraba “el primer Presidente socialista de América”—, figura vista como agente de cambio, de lo que se debía hacer para el mejoramiento de América Latina. Sin embargo, esta actitud en realidad correspondió a una creación en el imaginario colectivo para validar sus propios discursos, y los posteriores problemas sociales gubernamentales, como la instauración de dictaduras en Argentina, Chile o Perú, pusieron en tela de juicio estas premisas retóricas y alegóricas, lo que convirtió al laicismo en un movimiento minoritario.

Por último, evidentemente la Cristiada funcionó como prototipo por excelencia, pero su fin, en 1929, significó la búsqueda de nuevos paradigmas para mantener vivas las opiniones. Los intelectuales desafiaron el orden establecido luchando por una permuta axiológica a través de la política, el arte, la economía o la lectura. Se mantuvieron vinculados al régimen, siempre y cuando éste fuera afín a las ideas progresistas de mejoramiento social. Por ende, el pacto entre el Gobierno mexicano y la Iglesia católica fue una experiencia frustrante para los seguidores del laicismo, que los llevó, junto con otros temas y hechos, a ver la Revolución mexicana como un evento inconcluso o malogrado, por lo cual abandonaron su uso ejemplar dentro del imaginario anticlerical.

HEMEROGRAFÍA

Amauta, Perú

Claridad, Argentina

Claridad, Chile

Repertorio Americano, Costa Rica

ARCHIVO

Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México (ASREM)

BIBLIOGRAFÍA

Azocar, Rubén. “La Revolución mexicana”. *Claridad*, año 7, núm. 133 (1926): 2.

Barletta, Leónidas. “Mensaje a los sacerdotes y las monjas”. *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927): s.p.

Beigel, Fernanda. “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. VIII, núm. 20 (2003): 105-115, disponible en [<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2632>], consultado: 20 de julio de 2020.

Blancarte, Roberto. “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76 (2008): 139-164, disponible en [<https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284/284>], consultado: 2 de febrero de 2018.

Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Madrid: Eudeba, 2012.

Brenes-Mesén, Roberto. “El clericalismo católico”. *Repertorio Americano*, tomo 4, núm. 13 (1922): s.p.

Bustamante González, Josué. *Rumbos nuevos: el anticlericalismo como instrumento de identidad nacional en México, 1923-1928*, tesis de maestría en Ciencias Sociales. Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, 2012.

Devés-Valdés, Eduardo. *Redes intelectuales en América Latina*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile, 2007.

Falcón, Ricardo (dir.). *Nueva historia argentina*, tomo 6: *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000.

Ferreira de Cassone, Florencia. *Índice de Claridad. Una contribución bibliográfica*. Buenos Aires: Dunker, 2005.

- García Ugarte, Marta Eugenia. "La jerarquía eclesiástica y el movimiento armado de los católicos (1926-1929)". En *Movimientos armados en México, siglo XX*, edición de Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte, vol. I, 203-262. Zamora: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
- Garciadiego, Javier. "Alfonso Reyes, embajador en Argentina". En *Diplomacia y revolución: homenaje a Berta Ulloa*, coordinación de Anne Staples y Berta Ulloa, 97-121. México: El Colegio de México, 2000.
- Garro, J. Eugenio. "La Iglesia y el Estado". *Amauta*, núm. 19 (1928): 36.
- Klaiber, Jeffrey. "El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas". En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 171-190. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Knight, Alan. "La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo revolucionario". *Memoria de las Revoluciones en México*, núm. 10 (2010): 45-73.
- Lazcano, Francisco. "La tragedia de Cristo Rey". *Claridad*, año 6, núm. 144 (1927).
- Martínez de la Torre, Ricardo. "La Revolución mexicana y el Clero". *Amauta*, núm. 12 (1928): 26-28.
- Mayer de Zulen, Dora. "El problema religioso en Hispano América". *Amauta*, núm. 10 (1927): 59.
- Melgar B., Ricardo. "Definiciones en la revista *Amauta*: símbolos, redes intelectuales y proyecto socialista en 1928". En *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo, 179-214. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010.
- Mella, Ricardo. "El problema de la enseñanza". *Claridad*, vol. VII, núm. 132 (1926): 3.
- Meyer, Jean (comp.). *Las naciones frente al conflicto religioso en México 1926-1929*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Tusquets, 2010.
- Meyer, Jean. *La Cristiada*, vol. II. México: Siglo XXI Editores, 1994.
- Mora Valencia, Rogelio de la. "Henri Barbusse en América Latina: de la Liga de Solidaridad Intelectual a *Monde*, 1919-1934". *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 15 (2010): 97-126, disponible en [https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1294/pdf_83], consultado: 17 de abril de 2014.
- Mora Valencia, Rogelio de la. "Los intelectuales católicos en Brasil durante la insurrección cristera en México". En *Pensamiento religioso y espacio de poder*, coordinación de Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro, 398-460. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

- Moraga, Fabio. “¿El latinoamericanismo ausente de las vanguardias chilenas? La revista *Claridad* (1920-1923)”. En *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, coordinación de Regina Crespo, 89-117. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Eón, 2010.
- Mutolo, Andrea. “Manifestaciones políticas del anticlericalismo mexicano, siglos XIX-XX”. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 105-112. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Oliva Medina, Mario. *Los avatares de la revista Repertorio Americano: itinerarios y pensamiento latinoamericano*. Heredia: Universidad Nacional, 2012.
- Padilla Moreno, Roberto. *México y su revolución en la revista Amauta, 1926-1930*, tesis de magister en Historia. Lima: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Pérez Reinoso, Ramiro. “La Iglesia contra el Estado en Méjico”. *Amauta*, núm. 1 (1926): 29.
- Pita, Alexandra. “La discutida identidad latinoamericana: debates en el *Repertorio Americano*, 1938-1945”. En *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, coordinación de Aimer Granados García y Carlos Marichal, 241-265. México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2009.
- Plata, Rodolfo del. “Méjico y los curas”. *Claridad*, núm. 147 (1927).
- Ramos Pedrueza, Rafael. “La Revolución mexicana frente a Yanquilandia”. *Amauta*, núm. 12 (1928): 36.
- Redacción. “Claridad”. *Claridad*, vol. II, núm. 41 (1921): 5.
- Rodríguez Casanovas, S. “Ni clero, ni religión”. *Claridad*, núm. 6 (1926).
- Sarlo, Beatriz. “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”. *América. Cahiers du CRIC-CAL*, núms. 9-10: *Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970* (1992): 9-16, disponible en [https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1992_num_9_1_1047?q=Beatriz+Sarlo], consultado: 20 de julio de 2020.
- Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coords.). *El anticlericalismo en México*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/H. Cámara de Diputados-LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2008.
- Stefano, Roberto de y José Zanca. “El anticlericalismo argentino”. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, coordinación de Roberto Di Stefano y José Zanca, 289-329. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

- Terán, Óscar. "Amauta: vanguardia y revolución". En *Historia de los intelectuales en América Latina*, dirección de Carlos Altamirano, vol. II: *Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, 169-191. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2010.
- Yankelevich, Pablo. *Miradas australes. Propagando, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997.
- Zaitzeff, Serge I. (comp.). *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada*, vol. II: 1927-1930. México: El Colegio Nacional, 1993.
- Zamora, Antonio. "Notas y comentarios: enseñanza laica". *Claridad*, núm. 193 (1929).
- Zamora, Antonio. "Méjico no cede". *Claridad*, núm. 2 (1926).
- Zamora, Antonio. "Nota editorial contra la Iglesia". *Claridad*, núm. 4 (1926).
- Zulueta, Luis de. "La lección de Méjico". *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 7 (1929): 99.
- Zulueta, Luis de. "La minoría católica". *Repertorio Americano*, tomo 19, núm. 22 (1929): 341.

MARÍA FERNANDA GALINDO RUIZ: es maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, actualmente realiza su doctorado en Historia en la Universidad de Quebec en Montreal. Ha enfocado sus investigaciones en temas de cultura política, corrientes de pensamiento y revistas del siglo XX en América Latina. Ha ejercido como docente en la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y en la Universidad Anáhuac-Xalapa. Entre sus publicaciones recientes se encuentran los artículos "Antiimperialismos en las revistas *Claridad* y *Repertorio Americano* durante el levantamiento de Sandino, 1927-1930", *Revista Fuentes Humanísticas* (2020); "Censura, Estado y cultura en Brasil y México, 1934-1945", *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (2021); así como la reseña sobre Elissa Rashkin y Ester Hernández Palacios (coords), *Luz rebelde: mujeres y producción cultural en el México posrevolucionario* (México: Universidad Veracruzana, 2019), publicada en la *Revista El Colegio de San Luis* (2021).

D.R. © María Fernanda Galindo Ruiz, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

From ideas without agreement to found projects. Articulation, disarticulation and ideological rearticulation of the National Cooperatist Party

ALEJANDRO PONCE HERNÁNDEZ

ORCID.ORG/0000-0002-8666-5489

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

decenvirato.17@gmail.com

Abstract: *For a long time historiography has characterized the National Cooperatist Party as a group with Catholic overtones. In this paper, aided by some programmatic texts written by party members, it is intended to question this conception. For this, rather than seeking the supreme ideological affiliation of the cooperative members, the emphasis is placed on the discussions and disagreements that arose between the ideas of the members of the political organization. Hand in hand with this approach, it is possible to shed light on the split suffered by the party during the presidential conjuncture of 1924.*

KEYWORDS: POST-REVOLUTIONARY MEXICO; POLITICAL PARTIES; POLITICAL IDEAS; PARLIAMENTARY DEBATE; PERFORMATIVE LANGUAGE

RECEPTION: 08/03/2021

ACCEPTANCE: 17/08/2021

De ideas sin concordancia a proyectos encontrados. Articulación, desarticulación y rearticulación ideológica del Partido Cooperatista Nacional

ALEJANDRO PONCE HERNÁNDEZ

ORCID.ORG/0000-0002-8666-5489

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

decenvirato.17@gmail.com

Resumen: Por mucho tiempo, la historiografía ha caracterizado al Partido Cooperatista Nacional como una agrupación con tintes católicos. En este artículo, ayudado de algunos textos programáticos escritos por los militantes del partido, se pretende poner en duda dicha concepción. Para ello, más que buscar la afiliación ideológica suprema de los cooperatistas, se hace énfasis en las discusiones y los desencuentros que se suscitaron entre las ideas de los integrantes de la organización política. De la mano con este enfoque es posible brindar luces alrededor de la escisión que sufrió el partido durante la coyuntura presidencial de 1924.

PALABRAS CLAVE: MÉXICO POSREVOLUCIONARIO; PARTIDOS POLÍTICOS; IDEAS POLÍTICAS; DEBATE PARLAMENTARIO; LENGUAJE PERFORMATIVO

RECEPCIÓN: 08/03/2021

ACEPTACIÓN: 17/08/2021

Los cooperatistas, parodiando al distinguido orador don Antonio Manero, no estamos ni con los locos de la derecha, ni con los locos de la izquierda.

JORGE PRIETO LAURENS, *HACIA LA REPÚBLICA COOPERATIVA*

El Partido Cooperatista Nacional (PCN) fue una agrupación política cuya existencia, de 1917 a 1923, se desarrolló en el transcurso del México revolucionario y posrevolucionario, un tiempo de eminente reorganización tanto conceptual como institucional. En su seno, se congregaron estudiantes y profesionistas que, desde los diferentes puntos de vista de las incipientes clases medias de la época, se interesaron por reglamentar y racionalizar el sistema político mexicano a través de estudios críticos sobre la realidad del país.¹ Su intromisión en la política fue arrolladora: lograron 224 de 264 diputaciones posibles en la XXX Legislatura (1922-1924). Pese a su innegable éxito, este grupo demostró ser sumamente volátil. Su historia estuvo marcada por enfrentamientos internos que concluyeron en rupturas y defecciones. Tanto fue así que, durante la coyuntura apadrinada por la sucesión presidencial de 1924, sus integrantes se dividieron en dos grupos. Por un lado, se formó el Bloque Cooperatista Pro-De la Huerta (a favor de Adolfo de la Huerta).² Por el otro, se creó el Grupo Cooperatista Revolucionario Pro-Calles (a favor de Plutarco Elías Calles).³ Esta división ha sido considerada como uno de los prolegómenos de la rebelión delahuertista.⁴



1 En un escrito alrededor de la organización del partido, sus militantes declararon contar con una Confederación Estudiantil a partir de la cual reclutaban a sus nuevos cuadros. También promocionaron una Academia de Estudios Políticos y Sociales, la cual, supuestamente, desarrollaba los estudios que le servían a sus diputados para fundamentar los proyectos legislativos que presentaban en el Congreso. *Cooperación. Revista Publicada por la Academia de Estudios Políticos y Sociales del Partido Cooperatista Nacional*, núm. 2, enero de 1923, 9-17.

2 Fideicomiso de Archivos Plutarco Elías Calles-Fernando Torreblanca (FAPECFT), Archivo Plutarco Elías Calles (APEC), Gaveta 57, exp. 155, inventario 4188, Ortega, Anatolio B., f. 10.

3 FAPECFT, APEC, Gaveta 68, exp. 17, inventario 5304, Justo A. Santa Anna, f. 33.

4 Véanse María Eugenia Terrones López, *El Partido Cooperatista* (México: Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca/Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1993, *Boletín*, núm. 13) y Georgette José Valenzuela, *La campaña presidencial de 1923-1924 en México* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1998).

A pesar de su intrincada trayectoria, al iniciar el último año de su vida, el PCN se autoproclamó como el primer y único partido moderno existente en México. Para llevar a cabo dicha afirmación, su directiva construyó dos líneas argumentativas. En la primera de ellas, se diferenció tajantemente de sus oponentes electorales. Al parecer de la agrupación, éstos no eran más que facciones efímeras que se creaban con el único interés de acceder a los puestos de la administración pública. En la segunda línea, el PCN se autodefinió como un “partido sostenedor en todo tiempo de levantados ideales de reforma e identificado con intereses definidos de clase [...] el único que ha adoptado postulados fundamentales para todos los problemas trascendentes”.⁵ No obstante lo anterior, en los escritos de los militantes es complicado hallar una exposición explícita y sistemática acerca de la filiación ideológica del partido. También resulta confusa la alusión a “intereses definidos de clase”. A diferencia de dos de sus mayores competidores, el Partido Laborista Mexicano (PLM) y el Partido Nacional Agrarista (PNA), que buscaban representar respectivamente a los sectores proletarios y campesinos del país, el PCN carecía de identidad social definida.

Buscando superar tal hueco, desde la labor historiográfica, Georgette José Valenzuela ha argumentado que el PCN debería ser concebido como un partido católico. Son dos las razones que da la autora para considerarlo de esa forma: la relación de los principios programáticos del partido con la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII publicada en México en 1891, así como la biografía de Jorge Prieto Laurens, para ella, el “líder nato del partido” y un fiel católico desde



5 *Cooperación*, núm. 2, enero de 1923, 9-10. En esta declaración, el PCN se suscribió a la distinción que sobre los partidos se llevó a cabo en Inglaterra durante el siglo XVIII. David Hume estableció que los partidos o facciones podían ser de tres tipos: de afecto, de interés o de principios. Mientras los primeros dos hacían alusión a grupos tradicionales que se instauraban alrededor de ciertas personalidades o de objetivos particulares de círculos preestablecidos, el tercero se utilizaba para referirse a la nueva proliferación de asociaciones que se conformaban con base en la aceptación que entre sus integrantes se daba de principios políticos o filosóficos específicos. Los partidos de principios poco a poco pasaron a identificarse como modernos. Terence Ball, “Partido”, en *Pensar la modernidad política. Propuestas desde la nueva historia política*, edición de Alicia Salmerón y Cecilia Noriega Elio (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2016), 387-414.

su temprana infancia.⁶ Siguiendo esa línea, en un estudio sobre Prieto Laurens, Héctor Madrid Mulia y Armando Rojas Rosales sostienen que su biografiado, con base en el cristianismo con el que fue criado desde niño, encontró en el cooperativismo “la mejor fórmula para conservar el derecho de propiedad sin el atropello de la justicia y sin concesiones exageradas para el Estado”.⁷

Por mi parte, difiero de la interpretación que concibe al PCN como un partido católico por dos razones. La primera de ellas descansa en que la doctrina cooperativista no tuvo su autoría en la Iglesia católica, sino que encontró su nacimiento en la proliferación en Europa de regímenes laborales de asociación horizontal y colectivista. Este tipo de sistemas caminó de la mano con las ideas de los socialistas utópicos Henri de Saint-Simon, Robert Owen y Charles Fourier.⁸ De hecho, amparados por tales antecedentes, los primeros esfuerzos por crear cooperativas de producción y de consumo en la Ciudad de México se dieron entre 1870 y 1880.⁹

La segunda razón de mi desacuerdo indica que no es posible subordinar el pensamiento del PCN a la figura de Prieto Laurens. El Cooperatista no fue un partido personalista y unidireccional. Muy por el contrario, como ya se ha mencionado, fue una muestra de la férrea indisciplina que imperaba en las organizaciones políticas de la época. Partiendo de esas diferencias internas, y después de llevar a cabo una somera revisión de sus escritos programáticos, Javier Mac Gregor menciona que la filosofía política del PCN se conformó de “una mezcla de categorías y caracterizaciones sin concordancia ideológica y difícil asidero conceptual”.¹⁰ Si se



6 Georgette José Valenzuela, “Entre el poder y la fe. El Partido Nacional Cooperatista. ¿Un partido católico en los años veinte?”, en *El camino de la democracia en México*, compilación de Patricia Galeana (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Archivo General de la Nación/Comité de Biblioteca e Informática de la Cámara de Diputados, 1998), 199-220.

7 Héctor Madrid Mulia y Armando Rojas Rosales, *Jorge Prieto Laurens. Biografía política de un revolucionario* (México: Porrúa, 2010), 10-11.

8 Luis Inostroza Fernández, *Movimiento cooperativista internacional. Cooperativismo y sector social en México* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989), 11-51.

9 Carlos Illades, *Hacia la república del trabajo: la organización artesanal en la Ciudad de México, 1853-1876* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/El Colegio de México, 1996), 180.

10 Javier Mac Gregor Campuzano, *Imaginar el futuro. Partidos nacionales y programas políticos en México, 1918-1928* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2016), 136.

pone el acento en la heterogeneidad referida por Mac Gregor, es posible acercarse a la agrupación política mediante enfoques novedosos. Bajo la luz de su ruptura final, ¿qué nos sugiere la convivencia de “ideas sin concordancia” dentro del PCN?

En este artículo, a diferencia de Georgette José, Héctor Madrid y Armando Rojas, no busco esclarecer la filiación ideológica suprema del Cooperatista. Dicho acercamiento conlleva la presuposición de la existencia de tipos ideales producidos por una razón transhistórica. Los grupos humanos, en ese sentido, restringirían su agencia a su suscripción personal a un cuerpo doctrinario específico e inalterable. Tampoco espero, como Javier Mac Gregor, comprobar la incapacidad del PCN para generar una ideología uniforme. La falta de uniformidad es un aspecto característico de la mayor parte de los partidos políticos que han existido. Tomando prestados los planteamientos de Elías Palti sobre la retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX, el objetivo de este escrito radica en

[...] entender cómo los actores políticos locales del periodo intentaron articular concretamente respuestas a problemas para los cuales no existían, en realidad, soluciones a priori válidas o incontestables; [...] recobrar la ambigüedad conceptual y el antagonismo como dimensiones inherentes a todo desarrollo cultural.¹¹

Con el enfoque planteado es posible discernir las pugnas internas que permearon la vida del PCN. En su interior, se llevaron a cabo discusiones acerca de los principios que debían guiar el accionar legislativo de la agrupación. Dichas discusiones se constituyeron como las plataformas que impulsaron la articulación, desarticulación y rearticulación de círculos tanto afines como disidentes entre sí. En el momento final, dentro del partido se establecieron dos proyectos de nación diferentes e irreconciliables. El lenguaje, como ha demostrado el mismo Palti para la prensa mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, tiene una dimensión performativa.¹²



11 Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 34.

12 Elías Palti, “Los diarios y el sistema político mexicano en tiempos de la República Restaurada (1867-1876)”, en *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, compilación de Paula Alonso (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 167-181.

En un breve estudio, Antoine Prost desarrolla el tema de la performatividad en el lenguaje. Para él, uno de los más graves errores metodológicos cometidos por los historiadores es cuando, antes de llevar a cabo una investigación, dan por hecho la existencia de grupos sociales. Prost argumenta que “el grupo no existe sino en la medida en que es palabra y representación, es decir, cultura”. En otras palabras, los discursos funguen como aglutinadores de los actores individuales que encuentran en ellos rasgos con los cuales se sienten identificados.¹³

La mejor forma para acercarse a los principios que se construyeron/debatieron dentro del PCN es a través del estudio de escritos elaborados tanto por la agrupación en su conjunto como por sus miembros individuales. Dentro de este tipo de documentación sobresale la revista *Cooperación*, la cual fue editada mensualmente por la Academia de Estudios Políticos y Sociales del partido entre diciembre de 1922 y octubre de 1923.¹⁴ Otras fuentes importantes son los artículos editoriales de los diarios *El Heraldo de México* y *El Mundo*. El primero fue fundado en 1919 por Salvador Alvarado. En primera instancia, fungió como un espacio para la creación de la plataforma política del General de División.¹⁵ Empero, tras múltiples cambios de dueños, fue apropiado por el PCN y utilizado como uno de sus órganos entre 1921 y 1923.¹⁶ *El Mundo* fue un periódico dirigido por el cooperatista Martín Luis Guzmán entre 1922 y 1924.

He dividido el artículo en cuatro apartados. En el primero de ellos, elaboro un análisis de lo que el PCN entendía por cooperativismo. Tras ello, me centro en temas más específicos, entre los cuales se encuentran la educación y la cuestión



13 Antoine Prost, “Social y cultural, indisolublemente”, en *Para una historia cultural*, dirección de Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (México: Taurus, 1999), 139-155.

14 En una de sus presentaciones públicas, los editores de la revista examinaron la historia de México. Para ellos, la ausencia de estudios críticos en las normas político-administrativas tomadas por los gobiernos del siglo XIX generó las grandes catástrofes del país. Por esa razón, para el PCN era necesario el encumbramiento de un cerebro que respaldase las acciones gubernativas. *El Heraldo de México*, 30 de abril de 1923, segunda sección, 1 y 4.

15 Francisco Iván Méndez Lara, “Salvador Alvarado y las elecciones de 1920, una candidatura olvidada”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 99 (2017): 129-159.

16 Jorge Prieto Laurens, *50 años de política mexicana. Memorias políticas* (México: Editorial Periódicos y Revistas, 1968), 61-63.

obrero y agraria. El hilo narrativo será la exposición de los puntos de encuentro y desencuentro que se dieron entre las opiniones de los integrantes del PCN.

EL COOPERATIVISMO COMO BANDERA

En el número cuatro de *Cooperación*, se encuentra impreso un documento de nueve páginas titulado “Programa mínimo del Partido Cooperatista Nacional”. En él, los integrantes del PCN hicieron la distinción entre dos tendencias que supuestamente estaban presentes en la vida de todos los pueblos: las conservadoras y las avanzadas. Mientras las primeras buscaban la conservación de las instituciones, la jurisprudencia y las costumbres tradicionales, las segundas se decantaban por el desenvolvimiento y la reforma progresiva de la estructura social. No obstante, continúa el texto, la Revolución surgida tras el asesinato de Madero introdujo la cuestión social a la fórmula. Para el PCN, la consideración de esta última debía guiar los programas de todos los partidos políticos que se instituyeran tras el decreto del 12 de diciembre de 1914. En este nuevo panorama, debía ser incuestionable que “el carácter dominante de las actuales tendencias avanzadas no es otro que el deseo de un mejor ajuste de las condiciones económicas y una elevación moral de las clases desposeídas”.¹⁷

El decreto del 12 de diciembre de 1914 fue un documento publicado por Venustiano Carranza que tuvo como función reformar el Plan de Guadalupe, el cual se había producido con el objetivo de desconocer y anunciar la lucha en contra de Victoriano Huerta. Los nuevos agregados, surgidos tras la ruptura del constitucionalismo con villistas y zapatistas, incluían la promesa de legislaciones agrarias, obreras, judiciales y electorales más justas y equitativas.¹⁸ Según Arnaldo Córdova, esta nueva forma de hacer política debe concebirse como populista, pues ella inauguró



17 *Cooperación*, núm. 4, marzo de 1923, 6.

18 Luis Barrón, “El Plan de Guadalupe: origen legal y fuente legítima de la Constitución de 1917”, en *Legislación que dio sustento al Congreso Constituyente*, coordinación de David Cienfuegos Salgado, Luis Barrón y Javier Espinoza de los Monteros Sánchez (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2017), 87-160.

[...] la organización de un régimen social, económico y político también populista. En adelante, las masas campesinas y obreras no sólo serían tomadas en cuenta para ser utilizadas como carne de cañón en la lucha por transformar a la sociedad, sino que, en ellas, de modo esencial, se apoyaría todo intento de renovación social.¹⁹

Abanderado por la revolución, el PCN se adscribió a la corriente de la justicia social. En abril de 1922, este último se declaró

[...] en pro del sistema socialista, considerando que el Estado no debe ser ya una simple organización política, sino que debe cumplir funciones sociales, buscando un nuevo ajuste de las condiciones económicas de la colectividad. Entre estas actividades, descuellan por su importancia la moral, el trabajo y la cultura.²⁰

En sintonía con esta aseveración, en un manifiesto publicado en *Excélsior* el 10 de noviembre de 1917, el PCN divulgó las líneas principales de su pensamiento:

Queremos por la educación, base necesaria para el progreso, llegar a la igualdad social, por el acercamiento de las clases sociales, formar la verdadera nacionalidad mexicana. [...] Perseguimos la fraternidad humana, lucharemos por formar un pueblo unido. El camino que señalamos es cooperativismo; cooperar es pactar ayuda recíproca y como decíamos que para pactar es necesario tener responsabilidad, es indispensable que la tengan precisa y definida, los que venden su fuerza de trabajo, los que compran ésta y eso lo conseguiremos luchando contra los vicios y contra el empirismo y el carácter egoísta de las clases superiores.²¹

Como se puede ver, la doctrina de la cooperación fue proyectada en un primer momento como la aceptación de las responsabilidades mutuas que existían entre trabajadores y patronos. En este sentido, sus ideas no se diferenciaban mucho de



19 Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen* (México: Era, 1988), 205.

20 *Cooperación*, núm. 10, septiembre de 1923, 5.

21 *Excélsior*, 10 de noviembre de 1917, citado en Mac Gregor Campuzano, *Imaginar*, 119.

las expuestas por el Partido Católico Nacional seis años atrás.²² No obstante, la gran diferencia entre ambos grupos fue su concepción de la sociedad. Mientras el Partido Católico manifestó un fuerte temor ante la entrada de las masas en el escenario político y una aceptación naturalista de las jerarquías sociales, el Cooperatista aceptó la política de tinte popular y, según sus propias palabras, buscó la igualdad social y el acercamiento de las clases sociales a través de la educación.

A partir de un escrito titulado “La República Cooperativa”, redactado por Jorge Prieto Laurens, es posible profundizar en el entendimiento que el partido tenía del cooperativismo. Según este documento, el objetivo principal del PCN era lograr una “cooperación organizada científicamente que controle y dirija la producción, la circulación de la riqueza y el consumo”.²³ Esta pequeña frase demuestra que el interés del Cooperatista se fijaba en la totalidad del espectro económico. A su vez, también deja ver que sus miembros compartían una confianza según la cual el pensamiento racional y la ciencia podían maximizar las capacidades humanas y, a partir de ello, lograr la armonía social.

Otra de las grandes pautas sostenidas por el texto era aquella que giraba alrededor de la superación del yugo que las leyes económicas imponían sobre los destinos humanos. Según ésta, tanto el liberalismo como el comunismo, al imponer tareas y responsabilidades, mantenían al hombre en un estado perpetuo de servilismo. Para Prieto Laurens, dicha situación sería superada con el advenimiento del mundo cooperativo, el cual inauguraría una época de libertad. El camino hacia ese objetivo debía estar libre de cualquier tipo de coerción. La República Cooperativa, supuestamente, sería el resultado del asociacionismo voluntario de todos los hombres del mundo, transformándose así en el punto final de la historia.

La idea de la República Cooperativa fijó una filosofía especulativa dentro del programa del PCN. Con tal fin, en ella se retomó la división por estadios que sobre la historia de la humanidad llevó a cabo Ernesto Poisson en su libro *La República Cooperativa: comunismo primitivo, esclavitud, servilismo y salariado*. Esta periodización tenía como criterio de clasificación la evolución dialéctica de la economía (medios de producción y organización del trabajo). Claramente,



22 Véase Laura O'Dogherty Madrazo, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001), 81-90.

23 *Cooperación*, núm. 1, diciembre de 1922, 5.

dicha sistematización era derivada de la elaborada por el materialismo histórico de Marx y Engels: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo.²⁴

En un artículo de *El Heraldo de México*, el mismo Prieto Laurens dio cuenta de las influencias que sobre su pensamiento tuvieron Marx, Engels y Saint-Simon. Después de citar algunas de sus obras, el joven político defendió la idea de que el Estado era una entidad histórica en la cual existía el dominio de una clase sobre otras. A su vez, llegó a la conclusión de que la mejor solución posible a ese problema era que ese Estado se trasladase del dominio de los hombres a la administración de las cosas. Al parecer de Prieto Laurens, este paso representaría la más amplia realización del ideal democrático, pues a través de él se garantizaría la existencia de un gobierno que representase al pueblo trabajador agrupado en cooperativas de producción y consumo, y, por otro lado, también haría desaparecer a los “zánganos” que, aprovechándose de la lucha obrera y campesina, lucraban únicamente en beneficio personal.²⁵

El texto de *La República Cooperativa* es claro en su postura antirrevolucionaria (entendiendo *revolución* como un cambio abrupto propiciado por un movimiento violento). Por el contrario, la transformación que deseaba tenía como base la *sustitución*, es decir, la paulatina constitución de las formas e instituciones de una nueva sociedad dentro de la organización social precedente. La República Cooperativa, concluye el discurso, sería un hecho una vez que las ideas y las organizaciones del cooperativismo (*sic*) lograsen su máxima penetración en la sociedad capitalista. El Partido Cooperatista, en consecuencia, se conformó con la intención de ser el órgano de difusión de esas ideas y el promotor de las nuevas instituciones que surgieran de ellas.



24 Ernesto Poisson fue un integrante de la escuela francesa de Nîmes. Esta última, cuyo líder fue Charles Gide, elevó al cooperativismo a la categoría de un sistema económico-social basado en la libre elección, es decir, sin la intervención de ningún tipo de coacción. Para esta escuela, la transformación de la sociedad en una república de cooperativas de consumo debía pasar por tres etapas: 1) la conquista del comercio, 2) la conquista de la industria y 3) la conquista de la agricultura. Poisson, a diferencia de su mentor Gide, buscó la forma de hermanar las doctrinas cooperativistas con las corrientes de pensamiento socialistas y sindicalistas. Para él, “[I]a Cooperación es socialista por naturaleza”. Jorge Orozco Vélchez, *Doctrina Cooperativa. Antología* (San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1986), 172-182.

25 *El Heraldo de México*, 3 de mayo de 1923, 3 y 8.

El objetivo de alcanzar un régimen que tuviera como punto nodal el asociacionismo, la aversión hacia la violencia como método para lograr transformaciones sociales, el establecimiento de la libertad como valor supremo y la adopción del método de convencimiento para lograr sus objetivos fueron elementos que el PCN heredó de la doctrina societaria fundada por Charles Fourier, continuada por Víctor Considerant y difundida en México por Plotino Rhodakanati.²⁶ De esta corriente de pensamiento también retomaron la necesidad de minimizar a los intermediarios entre la producción y el consumo. En sus memorias, Juan Manuel Álvarez del Castillo, presidente del Cooperatista entre 1922 y 1923, plasmó algunos de los puntos mencionados de la siguiente manera:

[El PCN buscaba la] emancipación económica de los componentes de la colectividad, a fin de que, eliminando a los intermediarios, aquellos se basten a sí mismos; no abolir la propiedad individual, sino encontrar un medio mejor de distribuirla; no suprimir el capital: limitarle el papel preponderante y aún absorbente que tiene en la producción; estimular una participación más humana de provechos y dividendos.²⁷

El mismo Juan Manuel Álvarez del Castillo, en una convención nacional, aceptó que el programa del partido estaba en extrema afinidad con la pugna de Marx para que los trabajadores recobrasen los derechos que les pertenecían, y para que la propiedad de la tierra y los medios de producción fuese colectiva y no individual. Asimismo, citó a Lasalle para fundamentar la necesidad de regimenter a los obreros en una vasta asociación universal. Por otro lado, rememoró las tesis de repartición equitativa del trabajo de Saint-Simon y de Fourier. También recordó las ideas de Louis Blanc acerca de llegar a la libertad absoluta y a la comunidad de bienes por medio del derecho. Por último, exaltó la máxima de Kant según la cual la misión política consistía en afianzar la libertad de todos.²⁸



26 Véase Carlos Illades, *Las otras ideas. El primer socialismo en México: 1850-1935* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Era, 2008), 147-153.

27 Juan Manuel Álvarez del Castillo, *Memorias* (Guadalajara: Talleres del Instituto Tecnológico de la Universidad de Guadalajara, 1960), 171.

28 *El Heraldo de México*, 6 de mayo de 1922, 1, 2 y 5.

En general, los artículos contenidos en *Cooperación* tenían un matiz moderado. Sin embargo, en algunos números hicieron aparición textos con un tono radical. Desprendiéndose de la visión pacífica del cambio social, Juan de Dios Robledo, diputado en la XXX Legislatura y presidente del grupo de estudios históricos de la revista del partido, esgrimió una concienzuda justificación de las revoluciones sociales. En uno de sus escritos, presentó un análisis de la conformación social de México. Para ello, recurrió a la mención de diversos momentos en la historia nacional. Para él, los mayores males del país se gestaron durante el virreinato y correspondieron tanto al dominio que durante el periodo estableció el clero como a la proliferación del sistema de encomienda. Para Robledo, la Guerra de Reforma, muchas veces condenada desde el ámbito moral, logró frenar el abuso cometido por las autoridades eclesiásticas desde el momento mismo de la conquista. Para este autor, la obra quedó inconclusa, ya que no eliminó la desigualdad social. Con ello, pronosticó la llegada de nuevos embates violentos que garantizaran el progreso social y la libertad de México.²⁹

Otro artículo discrepante a tono con el programa de la República Cooperativa es el que aparece en el número correspondiente a junio de 1923, en el cual se reproduce una disertación de Antonio Gómez Campos. Su objetivo era provocar el abandono del derecho individual para sustituirlo por otro de naturaleza social. Para este abogado, la sociabilidad era un hecho primitivo y no un producto de la voluntad humana. Por consiguiente, los seres humanos estaban obligados a respetar todas las pautas y restricciones que le imponía la solidaridad social. En este sentido, toda legislación debía estar sujeta a “todas las emergencias, exigencias y eventualidades que vaya exigiendo la vida colectiva”.³⁰ Esta visión, naturalmente, chocaba con la libertad propuesta por Prieto Laurens.

Los artículos de Juan de Dios Robledo y de Gómez Campos muestran lo moldeable que era la doctrina societaria manifestada por el PCN. Su premisa básica era la resolución de la cuestión social. De allí en adelante, las ideas esgrimidas por sus integrantes podían ser más o menos radicales. En este contexto, como se verá en el siguiente apartado, los desacuerdos solían aumentar cuando los temas discutidos eran más específicos.



29 *Cooperación*, núm. 3, febrero de 1923, 60-66.

30 *Cooperación*, núm. 6, junio de 1923, 7.

EDUCACIÓN Y CIUDADANÍA

Uno de los principios fundamentales pregonados por el PCN fue la promoción de una vigorosa nacionalidad. En este rubro, la educación era concebida como el instrumento que permitiría consolidarla. La importancia asignada a este aspecto se afianzó en el transcurso del siglo XIX. Un gran número de intelectuales se enfocaron en desarrollar los fundamentos de una educación revolucionaria, así como en esclarecer las raíces mismas de la nacionalidad. La mayoría de estos autores pusieron el acento en la cuestión racial. Para ellos, la clave se encontraba en reconciliar la herencia indígena con la hispánica a través de la figura del mestizo.³¹

Partiendo de las discusiones sobre la educación y el nacionalismo, a mediados de 1923, Julio S. Hernández, vocal del grupo de estudios educacionales del PCN, se refirió al grupo racial mestizo, a cuyo conglomerado pertenecía la gran mayoría del pueblo mexicano, como un conjunto enfermo proclive al dolor y el vicio. Lo anterior, como consecuencia del enfrentamiento que dentro de él se daba entre dos herencias disociativas: la indígena y la española. Ante la falta de identidad, el mestizo antepuso la fe a las ideas. Por ello, su vida se basaba en una constante mentira reconfortante. Para Hernández, la educación era la única que podía y debía resolver definitivamente tal dificultad.³² Con la misma idea, pero con el énfasis puesto en los indígenas del país, José Ángel Ceniceros, maestro rural, afirmaba:

El problema educativo está en la incorporación de la raza indígena a nuestra civilización. No es posible otra solución. Y como el cruzamiento en gran parte se ha estancado y la inmigración sólo favorecerá a las razas blanca y mestiza, creo [...] que la evolución de la raza autóctona sólo puede encomendarse a la educación intelectual. Y elevar la raza autóctona es una imperiosa necesidad, antes sin duda que la de la intensificación de la educación profesional que ha llegado a convertirse en una verdadera sanguijuela nacional.³³



31 Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México* (México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1970), 125-132.

32 *Cooperación*, núm. 7, junio de 1923, 28-48.

33 *Cooperación*, núm. 4, marzo de 1923, 60.

La homogeneización cultural era el objetivo principal de la educación. Su éxito en esta tarea se antepuso a la proliferación de la enseñanza universitaria especializada. Esta última, de hecho, recibió duras críticas. En julio de 1923, un artículo de *Cooperación* declaró la intención de consolidar un modelo educativo cuyo plan de estudios primarios se basase únicamente en la impartición de nociones elementales de aritmética y lengua nacional, así como de talleres y oficios. Todo ello, en detrimento del sistema pedagógico enciclopedista —basado en la adquisición de conocimientos teóricos complejos— característico de la instrucción de índole positivista que reinó durante el Porfiriato.³⁴

La educación de tipo popular partía de la idea de que era imposible que la educación universitaria fuese universal. Con esto en mente, algunos personajes del PCN idearon la consolidación de una sociedad cuyos miembros estuviesen fuertemente capacitados en habilidades técnicas. Además de la pobreza de la mayoría de la población mexicana, la cual era un obstáculo para todo aquel que quisiese prepararse académicamente, el viraje hacia la educación práctica partió de la escasez de empleo que entonces existía para los profesionistas liberales, así como de la necesidad de trabajadores calificados, provocada por el floreciente desarrollo industrial y comercial del país, y de la desaprobación que había sobre el hecho de que gran parte de las labores técnicas en México fuesen llevadas a cabo por manos extranjeras.³⁵ Para los representantes de este tipo de pensamiento, la educación, además de tener un carácter obligatorio, debía llevarse a cabo por medio del trabajo y para el trabajo. A los niños pobres se les debía dar la asistencia necesaria para que pudieran concurrir a las aulas. El Estado emprendería esta acción

[... n]o en calidad de benefactor, sino de administrador de los bienes comunales, que tiene el deber de atender al bienestar de los componentes de la comunidad; y los niños recibirán aquella ayuda no como una caridad, sino como una justa compensación a las labores que desempeñan en su propia escuela. De este modo aprenderán desde muy pequeños esta máxima: todos tenemos el derecho de consumir, pero también la



34 *Cooperación*, núm. 8, julio de 1923, 9-13.

35 Luis de la Peña Loredó, *La educación técnica durante la gestión de José Vasconcelos al frente de la política educativa, 1920-1924*, tesis de licenciatura en Historia (México: Colegio de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 64-76.

obligación de producir; que no es sino un corolario de la sabia ley divina: comerás del pan amasado con el sudor de tu frente.³⁶

La educación práctica era dividida en rural e industrial. La primera era considerada como la más importante y, por ello, se planeaba que se desarrollara en conjunto con la instrucción primaria obligatoria. La amalgamación entre la enseñanza primaria y rural debía cumplir tres condiciones fundamentales: 1) las escuelas debían poseer terrenos anexos que permitiesen las labores agrícolas; 2) los maestros debían transformarse en los líderes intelectuales y morales de las comunidades que les estuviesen asignadas, y 3) los programas de estudio debían formularse de acuerdo con las condiciones telúricas, económicas y sociales de las localidades.³⁷ La educación industrial, por su parte, se concebía como complementaria y, dirigida tanto a jóvenes como a adultos, por lo general se pensaba que debía desarrollarse tanto en escuelas diurnas como en nocturnas.³⁸

Toda la serie de consideraciones anteriores decantaban en fuertes críticas a las “escuelas capitalistas” y a las “escuelas rojas” que supuestamente dominaban en México. Julio S. Hernández razonaba que ambas eran sectarias y promovían la perpetuación y radicalización de la lucha de clases. Hernández creía que la cooperación, y no la lucha, era la solución de los problemas sociales.³⁹ Siguiendo una argumentación similar, Gabino A. Palma, secretario del grupo de estudios educacionales de la Academia del PCN, mencionó que durante los primeros años del siglo xx la escuela se había convertido en un lugar en el cual se formaba a “hombres máquinas” que, con los conocimientos para perpetuar el movimiento de la “monstruosa industria contemporánea”, garantizaban el dominio económico universal de los pontífices del capitalismo. Para Palma, el sistema educativo debía regresar a las manos del pueblo mediante un modelo cooperativo en el cual se inculcara que “cada individuo debe ser conscientemente responsable de su función dentro de la sociedad en que vive, de acuerdo con sus propias fuerzas y



36 *Cooperación*, núm. 6, mayo de 1923, 29-30.

37 *Cooperación*, núm. 6, mayo de 1923, 16-31.

38 *Cooperación*, núm. 11, octubre de 1923, 60-63.

39 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 52.

capacidades, no debiendo exigirse a todos iguales responsabilidades, porque no todos tienen iguales recursos y aptitudes”.⁴⁰

La repartición de responsabilidades de acuerdo con la capacidad individual, más que llevar a Palma a la construcción teórica de un sistema social equitativo, lo condujo por el camino de la discriminación racial. Con ello, este personaje se transformó en una bisagra entre dos corrientes de pensamiento al interior de las filas del PCN, a saber, la que daba preeminencia a la educación y la que prefería el blanqueamiento racial.

Distanciándose de muchos de sus compañeros en las filas del Cooperatista, un sector minoritario del partido, observable en los pocos artículos que lograron colocar en *Cooperación*, criticaba: “ingenuidad es afirmar que todos los hombres son iguales, como ingenuidad es afirmar que los milagros de la educación pueden obtener genios de mediocres”.⁴¹ Para los integrantes de este círculo de pensamiento, la única solución posible en el rubro era el fomento de la inmigración europea y la paulatina desaparición del indio mediante el mestizaje y el “blanqueamiento” cultural. En ambos sentidos, las políticas raciales de Estados Unidos, Argentina, Uruguay y Australia eran los ejemplos a seguir.⁴² Por su parte, debido a los peligros que supuestamente entrañaban, los inmigrantes negros y amarillos debían ser rechazados del país. En agosto de 1923, un artículo alarmaba sobre la invasión de una caravana de migrantes negros a una hacienda localizada en San Luis Potosí. Más que preocuparse por la invasión misma, lo que inquietaba era el latente peligro existente en el “cruzamiento” entre negros e indígenas.⁴³

La raza amarilla causaba aún más temor por dos razones. La primera de ellas se debía a que, por su predisposición a aceptar salarios sumamente bajos, representaba una competencia nociva para la mano de obra del país.⁴⁴ La segunda razón respondía al predecible futuro de los pueblos asiáticos como conquistadores. Después de hacer un análisis del ocaso de Europa tras la Gran Guerra, Gabino A. Palma llegó a la conclusión de que el estandarte de la civilización había pasado a



40 *Cooperación*, núm. 11, octubre de 1923, 49.

41 *Cooperación*, núm. 1, diciembre de 1922, 41.

42 *Cooperación*, núm. 2, enero de 1923, 18-23.

43 *Cooperación*, núm. 9, agosto de 1923, 105.

44 *El Heraldo de México*, 4 de enero de 1922, 3.

manos de estadounidenses y asiáticos. Si bien, por sus marcadas tendencias imperialistas, ambos representaban un peligro para México y América Latina, para él era preferible la victoria y dominación mundial del vecino norteamericano. Sólo así, razonaba, se resguardaría la civilización blanca. Para Gabino A. Palma, el problema intercontinental o de raza se sobreponía sobre el continental o político. En sus propias palabras:

¿Nuestros odios hacia Estados Unidos, serán tan ciegos y tan estúpidos, que prefiramos al predominio de ese pueblo de cultura blanca, el predominio de otra cultura, la dominación de nuestra raza por otra raza que no es la nuestra y que tiene una espiritualidad radicalmente diferente de nuestra espiritualidad? Pueblos de origen europeo ¿preferiremos a un señor europeo, un amo de tez amarillenta, pómulos salientes y ojos oblicuos?⁴⁵

La discriminación racial era más fuerte puertas adentro del país. El indígena era su principal objetivo. Juan de Dios Robledo representó a este último como un ser degradado por siglos de sumisión y enfermedades. Para dicho autor, “el indio puro, el indio de la Mesa Central, ejerce escasísima influencia en la resolución de los problemas nacionales; en nuestras luchas no ha pasado, jamás, de ser propagado como motivo falso y utilizado como miserable carne de cañón. En la paz es el paria”⁴⁶

¿Cuál era la solución propuesta a estos problemas por los integrantes del PCN que sostenían la importancia de la cuestión racial? El 26 de octubre de 1922, durante un banquete ofrecido por la diputación de Tlaxcala, Gabino A. Palma presentó su proyecto a la mesa del partido. El plan se dividía en dos líneas de acción. La



45 *Cooperación*, núm. 4, marzo de 1923, 33. No se puede denostar a Gabino A. Palma como un personaje sumiso ante el imperialismo estadounidense. Como autor, también es responsable de un estudio extenso sobre la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto. En él, además de repasar los acontecimientos más sobresalientes de las relaciones entre Estados Unidos y varios países de América Latina durante el siglo XIX y los primeros años del XX, hace aparecer a las ideas estudiadas como las armas de un fanatismo exacerbado y poco escrupuloso que ha ocasionado “los desastres y humillaciones más tremendos a América Latina”. Véase *Cooperación*, núm. 2, enero de 1923, 24-48. Esta perspectiva crítica remarca el poder que tenían las ideas racistas sobre Palma.

46 *Cooperación*, núm. 3, febrero de 1923, 38.

primera era la creación de un Centro Nacionalizador de Inmigrantes que fuese capaz de despertar el celo patriótico mexicano en los extranjeros europeos que llegasen al país. Así, ellos se quedarían y comenzarían un proceso de blanqueamiento a través de su cultura y su matrimonio con mujeres locales. La segunda línea era procurar la preeminencia social y cultural de los mestizos. “Ni adoración a los blancos ni culto al estúpido indio. Si los mestizos son los representantes de la verdadera población mexicana, entonces los mestizos deben aprender a creer y tener confianza en ellos mismos”. Para 1950, según el plan de Palma, México debía contar con 30 millones de mestizos fuertes y sabios y 3 millones de dirigentes de igual condición, capaces de llevar al país por la senda del progreso.⁴⁷

Como se ha visto, el PCN contaba con dos visiones alrededor de la regeneración de los grupos populares. La primera abogaba por la educación; la segunda, por el mejoramiento de la raza. Ambas posturas chocaron inevitablemente. A ello se sumaron los pareceres encontrados respecto a la cuestión obrera.

CUESTIÓN OBRERA

A pesar de que la resolución de las problemáticas de la clase obrera fue una de las grandes preocupaciones del Congreso Constituyente de Querétaro, la legislación sobre el ramo contaba con múltiples huecos. Por ello, se pidió constantemente su reglamentación.⁴⁸ Miguel Torner, secretario del grupo de estudios políticos de la Academia del PCN, argumentó en 1923 acerca de la necesidad de que dicha reglamentación fuese federal y no se dejase al arbitrio de los gobiernos estatales.⁴⁹

La cuestión obrera se mantuvo a debate por largos años. El PCN buscó inmiscuirse en él a través de la celebración del Tercer Congreso Nacional del Movimiento Obrero, llevado a cabo en mayo de 1918 en Coahuila. El gobernador de la entidad, Gustavo Espinoza Mireles, lo convocó con la intención de llevar a sus asistentes hacia las filas del Partido Cooperatista. El cálculo resultó erróneo. En dicho congreso, se creó la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM).⁵⁰ Su



47 *Cooperación*, núm. 1, diciembre de 1922, 40-48.

48 *El Mundo*, 18 de septiembre de 1922, 3.

49 *Cooperación*, núm. 2, enero de 1923, 49-70.

50 Barry Carr, *El movimiento obrero y la política en México 1910-1929* (México: Era, 1987), 90.

secretario general, Luis N. Morones, con la intención de separar la labor sindical de la labor política, activó múltiples mecanismos para la fundación del Partido Laborista Mexicano (PLM), en diciembre de 1919. Este último se consideraba como el genuino representante de los intereses obreros. Su programa se basó en la reglamentación del trabajo, en el derecho individual y colectivo de los trabajadores para suspender la prestación de sus servicios en casos necesarios, y en la conservación del derecho de asociación para los trabajadores urbanos y rurales.⁵¹

A pesar de lo anterior, el PCN no cejó en sus intentos por participar en la cuestión obrera. Para ello, encargó a los miembros de su Academia de estudios el examen de los problemas del sector. Dicho grupo llevó a cabo una labor que podría denominarse como deductiva. Se interesaron, en primera instancia, por la agitación obrera internacional. Para ello, concentraron su atención en Estados Unidos, España y la Unión Soviética. En abril de 1923, se reprodujo en *Cooperación* un artículo del periodista estadounidense William Willis Davies en el cual se alertaba sobre las amenazas socialistas presentes en las grandes huelgas. A su vez, como consecuencia del punto anterior, el escrito alentaba a la legislación rigurosa del derecho de huelga.⁵² En concordancia con esta visión, un texto del español Adolfo Posada, en el número correspondiente a febrero de 1923, examinaba la situación extrajurídica del fenómeno huelguístico. Para dicho autor, esta situación era aún más grave debido a que en muchas ocasiones las suspensiones de actividades laborales, sobre todo aquellas que entraban dentro de los servicios públicos, generaban un importante desorden social.⁵³

Con una visión muy distinta a la de Davies y Posada, pero con igual interés en la legislación sobre la huelga, Salomón Kahan, migrante polaco de ideas socialistas llegado a México en 1921 y vocal de la sección de estudios literarios y artísticos de *Cooperación* a partir de enero de 1923, se encargó de investigar la organización obrera en Rusia. Según sus pesquisas, en este país, la unión proletaria era grande, independiente, influyente y benéfica. Por ello, ésta había logrado



51 Mac Gregor Campuzano, *Imaginar*, 157-174.

52 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 72-75.

53 *Cooperación*, núm. 3, febrero de 1923, 36-41.

la legitimación del derecho de huelga y la creación de una caja de seguros para desempleados y paristas.⁵⁴

La legislación en torno a la huelga fue uno de los aspectos más debatidos dentro de las esferas políticas de la época. Desde el punto de vista del sector patronal, se creía que las huelgas no se podían reglamentar, pues surgían de situaciones económicas anormales y, por lo tanto, eran contrarias al orden establecido por la ley. De modo opuesto a tal concepción, en *El Mundo* se defendía: “la huelga es un derecho tan difícil de ejercer como el de [legítima] defensa. Quizá sea una modalidad del mismo. Si la ley ha consagrado este último, ¿por qué va a ser antijurídico que consigne el de resistir colectivamente a las agresiones del patrón?”.⁵⁵ De la mano con dicho argumento, en un artículo de *Cooperación* se defendía a la legislación obrera como una nueva rama del derecho. Ésta, según el parecer del documento, tenía como materias principales la jornada de trabajo, el trabajo de las mujeres y los niños, la higiene y seguridad de talleres y fábricas, el descanso semanal, el salario mínimo, la participación en las utilidades, los accidentes de trabajo, las enfermedades profesionales, el sindicalismo y las asociaciones profesionales, las huelgas y los paros, las juntas de conciliación y arbitraje, y la previsión social.⁵⁶

En especial, los integrantes del PCN pusieron mucha atención a las indemnizaciones por concepto de accidentes.⁵⁷ Este énfasis estaba en sintonía con la retórica de la justicia social con la cual se amparaba el partido. La Revolución, como menciona Enrique Rajchenberg, logró que la sujeción de la indemnización pasara de ser un acto privado, en el cual se presentaba al empleado como sujeto de caridad, a ser una responsabilidad social del empresario, en la cual intervenían los poderes públicos.⁵⁸

Cooperación contiene un estudio sobre las leyes de accidentes industriales presentes en diferentes países de Europa y en Estados Unidos. Esta multitudinaria comparación llevó a los cooperatistas a declarar que la indemnización tenía la



54 *Cooperación*, núm. 7, junio de 1923, 54-56.

55 *El Mundo*, 20 de septiembre de 1922, 3.

56 *Cooperación*, núm. 8, julio de 1923, 23-37.

57 *El Heraldo de México*, 28 de marzo de 1923, segunda sección, 11.

58 Enrique Rajchenberg, “La respuesta social al trabajo: indemnización a las actividades laborales en México, 1910-1920”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 7 (1987): 24-47.

tarea de ser una compensación pecuniaria y de devolver al trabajador, mediante la intervención de una asistencia médica adecuada, su capacidad productora. A su vez, los hizo considerar que el pago por concepto de indemnización debía ser liquidado obligatoriamente por los patronos de forma periódica y que su monto debía establecerse según un cálculo que tomase en cuenta las condiciones generales de la industria, de los trabajadores y del costo de la vida.⁵⁹

Dentro de *Cooperación*, también se puede encontrar un proyecto de ley de huelgas que, en teoría, reglamentaría los incisos XVIII, XX y XXII del artículo 123 de la Constitución. La comisión revisora de este documento estuvo a cargo de los cooperatistas Miguel Torner, Eduardo Delhumeau Jr., Víctor J. Velázquez y Luis Enrique Erro. En este texto, se planteaba que, para recibir reconocimiento, las huelgas debían ser colectivas, temporales, racionales y estratégicas, es decir, que pudieran lograr sus objetivos sin poner en peligro la estabilidad social. También, se consideraba la necesidad de la mediación por parte de juntas de conciliación y arbitraje municipales y centrales. Mientras los fallos de las primeras podrían ser revisables, los de las segundas, tomados después de llevarse a cabo diversas juntas de avenencia entre patronos y trabajadores, serían inapelables.⁶⁰

A pesar de la centralidad que tuvieron en el proyecto de legislación laboral las juntas de conciliación y arbitraje, el propio Eduardo Delhumeau puso en duda su justa funcionalidad. Para él, éstas, en la medida en que exigían representantes del sector privado y del sector laboral, eran inequitativas. Mientras los patronos contaban con una fuerte comunión ideológica y de intereses, los trabajadores estaban mortalmente divididos en asociaciones marxistas, anarquistas, mutualistas y católicas. Delhumeau consideraba que esta situación llevaría inevitablemente a la aplastante imposición de los ideales capitalistas.⁶¹

El PCN estaba interesado en defender el derecho a huelgas. Sin embargo, una parte de sus integrantes buscaba que éstas disminuyeran al amparo de frases como “vale más hacer una huelga general por año que muchas huelguitas inútiles” y “más vale una mala transacción que un buen pleito”.⁶² En general, la propagación



59 *Cooperación*, núm. 1, diciembre de 1922, 76-89.

60 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 76-92.

61 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 36-43.

62 Véanse *El Heraldo de México*, 19 de abril de 1923, segunda sección, 11 y 21 de enero de 1922, 3.

y derrota de las huelgas eran achacadas por ese círculo tanto a los malos dirigentes como a las excesivas aspiraciones obreras, las cuales, al parecer de varios editoriales de *El Mundo*, hacían que los trabajadores industriales contendientes perdieran la simpatía del público, es decir, de los sectores no proletarios del país o de los grupos laborales que no estaban directamente involucrados en el conflicto.⁶³

Después de hacer un balance de las consecuencias que las huelgas tenían con el aumento de salarios y la inflación, Víctor Díaz de León, articulista de *El Herald de México*, sentenció que las protestas multitudinarias no beneficiaban a los trabajadores. Para él, la única salvación proletaria era la organización horizontal defensiva, es decir, la constitución de cooperativas de crédito, de producción, de consumo y de seguros.⁶⁴ Con una perspectiva similar, en *El Mundo* se hizo hincapié en la superioridad del cooperativismo sobre el sindicalismo. Desde este punto de vista, mientras el primero exigía una labor constructiva con base en medios pacíficos, el segundo se contentaba con una estrategia inmedatista de resistencia que podía hacer uso de la violencia.⁶⁵ En concordancia con todo ello, en un artículo de *Cooperación* se declaró: “no se beneficia a las clases laborantes con leyes que so pretexto de ser radicales sean inadecuadas para nuestra situación obrerista”.⁶⁶

Dentro del PCN, la cuestión obrera provocó pareceres encontrados. Si bien la opinión general en sus filas era la reglamentación pormenorizada de los derechos y deberes de empleados y empleadores, la diferencia recaía en la valoración que hacían de los métodos de los grupos trabajadores para hacer valer sus derechos. Por una parte, estaban aquellos que veían con simpatía la activa organización obrera (entre ellos sobresale el migrante polaco Salomón Kahan y Eduardo Delhumeau). Por la otra, se encontraban aquellos que veían con horror las huelgas que por entonces comenzaban a llenar las calles de la Ciudad de México.



63 Véanse *El Mundo*, 22 de enero de 1923, 3; 26 de enero de 1923, 3, y 2 de febrero de 1923, 3.

64 *El Herald de México*, 7 de marzo de 1922, 3.

65 *El Mundo*, 28 de septiembre de 1922, 3.

66 *Cooperación*, núm. 2, enero de 1923, 69.

CUESTIÓN AGRARIA

Tras el cuartelazo de Victoriano Huerta en 1913, muchos intelectuales urbanos de la oposición se adhirieron a las filas del ejército zapatista. Estos hombres agregaron un enfoque nacional al discurso del grupo, para volverlo “liberal, radical, justiciero, de denuncia del sistema social, con ideas cercanas al socialismo, a la doctrina social cristiana y al anarcosindicalismo”.⁶⁷ No obstante, la oposición que lo enfrentó al constitucionalismo retrasó su entrada a las filas de la revolución oficial. Este desplazamiento sólo se logró tras la muerte de Emiliano Zapata. Antonio Días Soto y Gama fue el encargado de llevarlo a cabo mediante la fundación del Partido Nacional Agrarista (PNA), en junio de 1920.

El PNA moderó los ideales zapatistas y los acercó hacia las filas del oficialismo, es decir, a la elaboración de proyectos para la creación legalista de la pequeña propiedad y su constante tecnificación. Álvaro Obregón solía argumentar que el reparto agrario no debía llevarse a cabo con base en la expropiación indiscriminada de todos los latifundios, sino que debía limitarse a aquellos que se siguieran guiando bajo los medios tradicionales de explotación. Con el sustento que brindaban los diversos tipos de maquinarias y las técnicas nuevas, razonaba Obregón, los latifundios modernos podían potenciar el usufructo de sus cosechas y, por lo tanto, mejorar los jornales de sus trabajadores.⁶⁸

De forma paralela a las líneas generales del pensamiento oficial sobre la cuestión agraria se forjaron posturas radicales. Entre los grandes representantes de estas corrientes, se encontraban Primo Tapia de la Cruz, Úrsulo Galván y José Guadalupe Rodríguez Favela. Representando respectivamente a Michoacán, Veracruz y Durango, estos personajes, en colaboración con los grupos comunistas del país, fundaron sindicatos y ligas agrarias. Si bien este agrarismo radical compartía con el oficial la idea de que el reparto agrario debía llevarse a cabo por medios legales, se diferenciaba de él en dos premisas fundamentales: la autonomía de las asociaciones agrarias frente al Estado y el armamento y adiestramiento de los



67 Felipe Arturo Ávila Espinosa, *Las corrientes revolucionarias y la Soberana Convención* (México: El Colegio de México, 2014), 200.

68 Enrique Montalvo, *Historia de la cuestión agraria*, vol. IV: *Modernización, lucha agraria y poder político 1920-1934* (México: Siglo XXI Editores, 1988), 6-11.

campesinos para la defensa de las tierras conquistadas frente a la reacción de los hacendados y militares conservadores del país.⁶⁹

Al igual que con los asuntos de la educación y el trabajo, los grupos internos del PCN reconocieron la existencia de un fuerte problema agrario y llamaron a su resolución mediante leyes claras y justas.⁷⁰ Junto con el agrarismo imperante, compartieron la crítica hacia los terratenientes tradicionales, en especial en contra del acaparamiento especulativo que promovían, de los fraudes por concepto de impuestos a la propiedad que perpetraban, de su opulencia y de su mala administración.⁷¹

En contraposición al agrarismo radical, el PCN abrió los espacios de su revista para artículos de opinión que, bajo lemas como “para todos según sus necesidades físicas y en proporción de sus actividades”, llamaron a la moderación del reparto de tierras.⁷² En este punto, se pidió por el tránsito de un agrarismo político a un agrarismo económico, es decir, a dejar atrás el absurdo y el peligro de

[...] entender al agrarismo en un solo aspecto de dotar de tierras a quienes lo soliciten, sin tener en cuenta si poseen siquiera los conocimientos de una agronomía empírica y si además, tienen una reserva de recursos para invertirlos en el negocio, en primer lugar, y en segundo resistir las contingencias que suelen trastornar todos los cálculos de la economía rural.⁷³

Puede decirse que el Partido Cooperatista se suscribió al pensamiento oficial sobre la cuestión agraria. Dentro de este ámbito, su labor propositiva se enfocó en la elaboración de proyectos de cooperativas rurales de crédito, de producción, de consumo, de seguros y de comercio, las cuales, con base en valores de defensa,



69 Irving Reynoso Jaime, *Machetes rojos. El Partido Comunista de México y el agrarismo radical (1919-1929)* (Cuernavaca: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018), 89-142.

70 *El Mundo*, 12 de febrero de 1923, 3. *El Heraldo de México*, 20 de abril de 1922, 3, y 23 de abril de 1922, segunda sección, 11.

71 *El Heraldo de México*, 26 de enero de 1922, 3, y 1 de febrero de 1922, 3.

72 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 44-49.

73 *El Heraldo de México*, 4 de enero de 1922, 3.

ayuda, instrucción y progreso, evitarían la improductividad de la pequeña propiedad recién fraccionada. Tomando como ejemplo a Dinamarca, Irlanda, Holanda, Bélgica, Alemania, Francia, Italia y España, el PCN declaró que el cooperativismo agrario daba a los campesinos dos ventajas: la conservación de la condición aislada de pequeños propietarios y el aprovechamiento de las innumerables ventajas de los latifundistas.⁷⁴ En el ámbito nacional, el PCN puso como ejemplos de agrarismo bien llevado a las colonias militares de San Luis Potosí administradas por Saturnino Cedillo y a las cooperativas rurales del Estado de México auspiciadas por el gobernador cooperatista Abundio Gómez.⁷⁵

Al igual que en el ámbito del proletariado industrial, algunos sectores del PCN resaltaron la importancia de que la lucha agraria desembocara en el cooperativismo y no en el “peligroso” sindicalismo que, so pretexto de lograr sus fines de mejoramiento y redención del campesinado, podía dejar en la improductividad total al campo y, por lo tanto, llevar a la ruina alimentaria y económica al país.⁷⁶ En este tenor, en *El Herald de México* se llevó a cabo una crítica hacia el sindicalismo agrario de confrontación. En sus líneas, se lee que en la historia de Francia este tipo de organizaciones,

[...] para llamar la atención sobre su miseria, se propusieron organizar y encauzar por senderos de progreso las actividades que, disgregadas para el trabajo y sólo unidas para la lucha, tendrían por única resultante violencias esporádicas que sembrarían la desconfianza en los campos y originarían la ruina de la agricultura.⁷⁷

La posición del PCN con respecto al problema agrario de México se sintetizó, en fin, en el punto número seis de su programa mínimo. En este último se lee lo siguiente:

Que se lleve a efecto el fraccionamiento de la gran propiedad agraria, mediante justa indemnización; se instituyan las escuelas rurales de LAS CAJAS COOPERATIVAS DE

• • • • •

74 *Cooperación*, núm. 4, marzo de 1923, 15-19.

75 *El Herald de México*, 29 de enero de 1922, 3 y 25 de abril de 1923, 3.

76 *Cooperación*, núm. 5, abril de 1923, 30.

77 *El Herald de México*, 14 de abril de 1922, 5.

CRÉDITO AGRÍCOLA, y se adopten todas las medidas que tienden a la conservación y transmisión de la propiedad fraccionada, la elevación económica y moral del campesino, la debida restitución de ejidos a los pueblos y la utilización de los modernos sistemas de cultivo y los instrumentos mecánicos. Y que se adopten todos los medios prácticos que conduzcan a la progresiva socialización de la tierra.⁷⁸

Dotar de técnicas y herramientas nuevas al campesinado organizado fue la bandera del programa agrario compartido por la mayor parte de los actores políticos posrevolucionarios. Con este objetivo en mente, en *Cooperación* se buscó sentar las bases para la creación de un Banco Nacional Cooperativo Rural de responsabilidad solidaria ilimitada y duración indefinida, que funcionara en primero, segundo y tercer grado, es decir, a partir de la constitución de cajas regionales que, a su vez, tendrían por accionistas a las cajas rurales formadas por pequeños y medianos agricultores. En esta iniciativa, el PCN contó con el apoyo de Antonio Díaz Soto y Gama y del PNA.⁷⁹

La cuestión agraria contó con un amplio consenso en las esferas políticas parlamentarias. El entendimiento se observó incluso en los periódicos *El Heraldo de México* y *El Mundo*. A diferencia de los líderes obreros, personajes que únicamente aparecieron en sus columnas para recibir denostaciones y críticas, Soto y Gama contó con un espacio en sus páginas mediante el cual pudo difundir las ideas agrarias de su partido.⁸⁰ Estas últimas, vale la pena recordar, estaban en sintonía con el cooperativismo impulsado por el PCN. Junto con el aparato gubernamental, el PNA y el PCN defendieron la creación de la pequeña propiedad con base en la modernización, la tecnificación y la cooperación.



78 *El Heraldo de México*, 5 de febrero de 1922, 5. Énfasis en el original.

79 *Cooperación*, núm. 1, diciembre de 1922, 15-39.

80 En enero de 1922, por ejemplo, *El Heraldo de México* dedicó su editorial a los loables esfuerzos de PNA por generar un programa de organización social para los hombres que laboraban afanosamente en los campos del país. *El Heraldo de México*, 30 de enero de 1922, 3.

CONCLUSIONES

El legado revolucionario, junto con las ideas de algunos socialistas utópicos encaminó a los integrantes del PCN por el sendero discursivo de la justicia social. Este bagaje intelectual desembocó en una doctrina que consideraba al cooperativismo como la mejor herramienta para lograr la reconstrucción nacional. Ahora bien, debido sobre todo a la diferencia de énfasis en temas estratégicos, la afinidad que unía a las filas del partido era sumamente frágil. La moderación y la radicalidad, respaldadas por el estudio de la cuestión nacional e internacional, estaban presentes en los distintos círculos internos del grupo. El acuerdo imperó en torno al tema agrario (incluso entre partidos y con el gobierno). Por el contrario, las discrepancias en materias de educación y de legislación laboral constituyeron puntos neurálgicos de contradicción y enfrentamiento.

El 12 de septiembre de 1923, el diputado cooperatista Justo A. Santa Anna le envió una carta a Plutarco Elías Calles para informarle de las “pérfidas” estratagemas que un grupo del partido estaba llevando a cabo para sostener la candidatura presidencial de Adolfo de la Huerta. En este escrito, además, le advirtió acerca del periódico *El Mundo* en los siguientes términos: “Usted sabe muy bien que la publicación en referencia está en manos de aquellos que menos quieren a usted y los que nunca perdonarán el radicalismo que usa usted en todos sus actos”.⁸¹ Por último, Santa Anna anexó un artículo de *El Universal Gráfico* en el que él, precisamente, celebraba la radicalidad de Calles. He aquí la racionalización de la diferencia ideológica interna del PCN. Los que estaban con Calles eran radicales. Los que estaban con De la Huerta, por tanto, eran los conservadores o reaccionarios.

Por mi parte, no me atrevería a afirmar que el grupo del PCN que sostenía a Calles era radical.⁸² Lo que me interesa es poner sobre la mesa cómo, a partir de



81 FAPECFE, APEC, Gaveta 69, exp. 17, inventario 5304, Justo A. Santa Anna, f. 21. El énfasis es mío.

82 En este rubro, Beatriz Urías Horcasitas defiende que la imagen de radicalidad del régimen posrevolucionario fue “uno de los recursos ideológicos, aunque no el único, que permitió encuadrar a las masas en tanto que base de apoyo al nuevo Estado. Desde esta perspectiva [...] aunque la retórica bolchevique facilitó la instauración de una relación clientelar durable entre el Estado y las mayorías, dando estabilidad al primero y posibilidades de ascenso económico y social a las segundas, provocó también el malentendido de que en México se había producido una transformación radical”. Beatriz Urías Horcasitas, “Retórica, ficción y

las ideas y los escritos de los miembros del partido, se crearon dos filiaciones diferentes que, a la larga, ocasionaron la escisión de la agrupación durante la coyuntura provocada por la elección presidencial de 1924. Soy consciente de que esta repuesta es fragmentaria. Detrás de los acontecimientos se desarrollaron tramas que estaban más allá de las posiciones ideológicas. Sin duda, la ambición (el futurismo), la estrategia y las lealtades de camarilla tuvieron un gran protagonismo en los reacomodos políticos. Empero, no por ello la ideología desempeñó un papel menor en ellos. Espero que las líneas precedentes abonen positivamente en la tarea para devolverle a este factor su importancia dentro de las categorías históricas explicativas.

ARCHIVO

Fideicomiso de Archivos Plutarco Elías Calles-Fernando Torreblanca (FAPECFT)

Archivo Plutarco Elías Calles (APEC)

HEMEROGRAFÍA

Cooperación. Revista Publicada por la Academia de Estudios Políticos y Sociales del Partido

Cooperatista Nacional

El Heraldo de México

El Mundo

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez del Castillo, Juan Manuel. *Memorias*. Guadalajara: Talleres del Instituto Tecnológico de la Universidad de Guadalajara, 1960.

Ávila Espinosa, Felipe Arturo. *Las corrientes revolucionarias y la Soberana Convención*. México: El Colegio de México, 2014.

• • • • •

espejismo: tres imágenes del México bolchevique (1920-1940)", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxvi, núm. 101 (2005): 263.

- Ball, Terence. "Partido". En *Pensar la modernidad política. Propuestas desde la nueva historia política*, edición de Alicia Salmerón y Cecilia Noriega Elío, 387-414. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2016.
- Barrón, Luis. "El Plan de Guadalupe: origen legal y fuente legítima de la Constitución de 1917". En *Legislación que dio sustento al Congreso Constituyente*, coordinación de David Cienfuegos Salgado, Luis Barrón y Javier Espinoza de los Monteros Sánchez, 87-160. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2017.
- Carr, Barry. *El movimiento obrero y la política en México 1910-1929*. México: Era, 1987.
- Córdova, Arnaldo. *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*. México: Era, 1988.
- Illades, Carlos. *Las otras ideas. El primer socialismo en México: 1850-1935*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Era, 2008.
- Illades, Carlos. *Hacia la república del trabajo: la organización artesanal en la Ciudad de México, 1853-1876*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/El Colegio de México, 1996.
- Inostroza Fernández, Luis. *Movimiento cooperativista internacional. Cooperativismo y sector social en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- José Valenzuela, Georgette. "Entre el poder y la fe. El Partido Nacional Cooperatista. ¿Un partido católico en los años veinte?". En *El camino de la democracia en México*, compilación de Patricia Galeana, 199-220. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Archivo General de la Nación/Comité de Biblioteca e Informática de la Cámara de Diputados, 1998.
- José Valenzuela, Georgette. *La campaña presidencial de 1923-1924 en México*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1998.
- Mac Gregor Campuzano, Javier. *Imaginar el futuro. Partidos nacionales y programas políticos en México, 1918-1928*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2016.
- Madrid Mulia, Héctor y Armando Rosales. *Jorge Prieto Laurens. Biografía política de un revolucionario*. México: Porrúa, 2010.
- Méndez Lara, Francisco Iván. "Salvador Alvarado y las elecciones de 1920, una candidatura olvidada". *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 99 (2017): 129-159, doi.org/10.18234/secuencia.v0i99.1439.

- Montalvo, Enrique. *Historia de la cuestión agraria*, vol. IV: *Modernización, lucha agraria y poder político 1920-1934*. México: Siglo XXI Editores, 1988.
- O'Dogherty Madrazo, Laura. *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Orozco Vílchez, Jorge. *Doctrina Cooperativa. Antología*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1986.
- Palti, Elías. *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Palti, Elías. “Los diarios y el sistema político mexicano en tiempos de la República Restaurada (1867-1876)”. En *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, compilación de Paula Alonso, 167-181. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Peña Loredó, Luis de la. *La educación técnica durante la gestión de José Vasconcelos al frente de la política educativa, 1920-1924*, tesis de licenciatura en Historia. México: Colegio de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Prieto Laurens, Jorge. *50 años de política mexicana. Memorias políticas*. México: Editorial Periódicos y Revistas, 1968.
- Prost, Antoine. “Social y cultural, indisociablemente”. En *Para una historia cultural*, dirección de Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, 139-155. México: Taurus, 1999.
- Rajchenberg, Enrique. “La respuesta social al trabajo: indemnización a las actividades laborales en México, 1910-1920”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 7 (1987): 24-47, doi.org/10.18234/secuencia.v0i07.163.
- Reynoso Jaime, Irving. *Machetes rojos. El Partido Comunista de México y el agrarismo radical (1919-1929)*. Cuernavaca: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018.

- Terrones López, María Eugenia. *El Partido Cooperatista*. México: Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca/Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1993, *Boletín*, 13.
- Urias Horcasitas, Beatriz. “Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes del México bolchevique (1920-1940)”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxvi, núm. 101 (2005): 261-300, disponible en [<https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/101/pdf/BeatrizUriasHorcasitas.pdf>], consultado: 10 de octubre de 2020.
- Vázquez, Josefina Zoraida. *Nacionalismo y educación en México*. México: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1970.

ALEJANDRO PONCE HERNÁNDEZ: es licenciado en Historia por la UNAM y maestro en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Se desempeña como docente en preparatorias oficiales del Estado de México (EPO 75 y EPO 15). Publicó el artículo “Esbirros gobiernistas. Los perfiles de la corrupción policiaca en la Ciudad de México durante los años veinte”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 58 (2019). Está por publicar el artículo “Atentados dignos de los negros días de la dictadura. Violencia policiaca y resistencia en la Ciudad de México”, en *Historia Mexicana*, núm. 290 (2023).

D.R. © Alejandro Ponce Hernández, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Baltasar Samper and folk research in Mexico. Notes on a forgotten Catalan exile

Yael Bitrán Goren

ORCID.ORG/0000-0003-0882-3928

INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES

CENTRO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN, DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN MUSICAL “CARLOS CHÁVEZ”

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE MÚSICA

yabigo51@gmail.com

Abstract: *Baltasar Samper, composer and researcher of folk music, and native of Catalonia, arrived in Mexico in 1942, together with the pianist and companion Dolors Porta as part of the Spanish exile. His stay in Mexico, plagued with inconveniences, allowed him to create a professional research model of folk music for the recently founded Section of Musical Research of the National Institute of Fine Arts (INBA, by its acronym in Spanish), as a result of his earlier work in Barcelona for the project l’Obra del Cançoners Popular de Catalunya. Based on his papers housed by the archives of National Center for Research, Documentation and Dissemination of Music (CENIDIM, for its Spanish acronym) and other sources, this paper presents his experiences in Mexico, which given the circumstances proved rather frustrating. Samper has been largely ignored both in musicology at large and in the literature on the Spanish exile in Mexico.*

KEYWORDS: SPANISH EXILE; FOLK MUSIC; MUSICAL RESEARCH; CULTURAL MISSIONS; INBA

RECEPTION: 26/02/2021

ACCEPTANCE: 16/06/2021

Baltasar Samper y la investigación folclórica en México. Notas sobre un exiliado catalán olvidado

Yael Bitrán Goren

ORCID.ORG/0000-0003-0882-3928

INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES

CENTRO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN, DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN MUSICAL “CARLOS CHÁVEZ”

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE MÚSICA

yabigo51@gmail.com

Resumen: Baltasar Samper fue un compositor e investigador de música folclórica de origen catalán que arribó a México, junto con la pianista y su compañera Dolors Porta, en 1942, como parte del exilio español. Su estancia en el país, aunque plagada de avatares, le permitió generar un modelo profesional de investigación de la música folclórica, en la recién fundada Sección de Investigaciones Musicales del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), gracias a su experiencia previa en Barcelona dentro del proyecto de *l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya*. Este artículo reconstruye su más bien frustrante experiencia en México dadas las condiciones prevalecientes, basado en sus papeles de trabajo depositados en el archivo del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical (CENIDIM). La figura de Samper ha sido hasta ahora ignorada tanto por la musicología en general, como por la literatura sobre el exilio español en nuestro país.

PALABRAS CLAVE: EXILIO ESPAÑOL; MÚSICA FOLCLÓRICA; INVESTIGACIÓN MUSICAL; MISIONES CULTURALES; INBA

RECEPCIÓN: 26/02/2021

ACEPTACIÓN: 16/06/2021

*En Baltasar era tímid, no batallador. No servia per donar classes,
s'enfadava. Era molt perfeccionista, ordenat, organitzat.*

Encantador.

Passàrem moltes penúries, però devora ell..., tot.

DOLORS PORTA, CIUDAD DE MÉXICO, 1989

Rodolfo Halffter, Adolfo Salazar, Jesús Bal y Gay u Otto Mayer-Serra son algunos de los músicos del exilio español en México cuyos nombres y trayectorias han resonado en distintos textos de la historiografía musical mexicana. Esto, en buena medida, gracias al tesón y trabajo de décadas de la musicóloga Consuelo Carredano, notable especialista en el tema del exilio musical, que por décadas ha investigado a algunos de ellos, organizado congresos y coordinado publicaciones. Sin embargo, al referirse al contingente de músicos exiliados, Carredano afirmó contundente y acertadamente que de algunos

[...] apenas ha quedado rastro de su paso por México; de otros han podido recogerse unos cuantos datos, lo que sin duda obedece a una razón principal: los nombres de la mayoría, a diferencia de lo sucedido con las llamadas “figuras de culto”, no aparecieron en las portadas de los libros, las marquesinas de los teatros o las columnas de los grandes diarios.¹

Baltasar Samper i Marquès (1888, Palma de Mallorca-1966, México, D.F.), compositor e investigador de música folclórica de origen catalán que arribó a México, junto con la pianista y su compañera Dolors Samper, en 1942, no estuvo nunca en las marquesinas mexicanas, ni en las listas de allegados a Carlos Chávez y su élite cultural, ni figuró prácticamente en publicaciones nacionales. En 2018, se conmemoraron 80 años de la llegada de ese grupo de personas que cambió la faz del mundo intelectual mexicano. A raíz de aquella ocasión, emprendí una investigación sobre este particular personaje, cuyo archivo laboral se encuentra depositado en el Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información



¹ Consuelo Carredano, “*Un sendero sobre esta tierra roja*. Miedo, censura, retornos. La experiencia vital de los músicos españoles antes y durante su exilio en México: tres estudios de caso”, *Quintanta*, vol. xiv, núm. 14 (2015): 81-82.

Musical (CENIDIM) del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), en la Ciudad de México. La figura de Samper está prácticamente ausente de la historiografía de la investigación musical en el país.²

Este artículo se enfoca en los últimos 23 años de vida de Samper, su estancia mexicana, durante los cuales, como parte de la Sección de Investigaciones Musicales del INBA, logró echar a andar un modelo profesional de investigación folclórica, basado en su experiencia previa en Barcelona dentro del proyecto del *l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya*. El investigador catalán fue responsable de coordinar algunos de los primeros trabajos profesionales en este ámbito en el país, incluyendo los de Raúl Hellmer, a quien consiguió contratar en el recién fundado Instituto Nacional de Bellas Artes, así como los de Henrietta Yurchenco. El texto refleja también las otras actividades que llevó a cabo, de docencia, composición y traducción, así como las de su compañera Dolors. Quizás esta historia de desencanto haya contribuido a su borramiento historiográfico, su recuperación. Al explorar los papeles laborales de Samper, se constata una y otra vez las enormes dificultades por las que atravesó el mallorquín en su labor en el país, incluyendo una falta crónica de presupuesto y apoyo, y por consiguiente las frustraciones que experimentó. Se constata, pues, que esta situación de abandono de la labor de investigación artística que aqueja al país en las últimas décadas tiene una larga historia.

ANTECEDENTES

Antes de pasar a las labores de la Sección de Investigaciones Musicales de la Secretaría de Educación Pública (SEP), de la cual fue miembro Samper, se hace preciso rastrear algunos antecedentes de la investigación folclórica en México, previos a su fundación y que se remontan al México posrevolucionario. Aquí, se verá cómo las propuestas de Samper caen en un terreno en contención por parte



2 En años recientes, ha habido un interés en su Cataluña natal por recuperar su figura como investigador y su música. Amadeu Corbera compiló un listado de sus composiciones, que suman más de 40 entre obras para orquesta, orquesta y voz y voz y piano, las cuales han quedado en su mayoría sin estrenar. Amadeu Corbera Jaume, "Baltasar Samper, compositor: el redescobriment d'un músic català a l'exili", *Revista Catalana de Musicologia*, núm. 11 (2018): 199-231.

de distintas tendencias prevalecientes en el campo del folclorismo mexicano, y llegan ya cuando ha pasado la fiebre posrevolucionaria de la construcción de una cultura nacional.

Los gobiernos emanados de la Revolución establecieron las Misiones Culturales, en su doble propósito no sólo de colectar la música de las distintas regiones del país, sino también de recuperar otras evidencias de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas las cuales fueron instrumentales y encarnaron las “políticas integracionistas” del gobierno, que incluían la amplia difusión del idioma castellano, asociado a un cambio de mentalidad de los pueblos indígenas, lo que incluía la música, a partir de 1929, cuando se comenzaron a enseñar canciones y a fomentar la práctica coral en las comunidades. La castellanización se tornó una manera de “civilizar” e integrar a grupos y comunidades indígenas y mestizos marginados.³ A partir de 1929, se incorporaron maestros de música a las Misiones. La música, tanto en su función educativa, como en su propósito de constituir una memoria nacional, fue considerada por las autoridades posrevolucionarias como un elemento insoslayable. Al mismo tiempo que las Misiones, la SEP promovió desde 1926 expediciones para recopilar “música vernácula”, primero con Ignacio Fernández Esperón y después con varios más. La música y los objetos asociados a los cantos y danzas que recolectaban pasaban luego a formar parte del Archivo General del Folklore Musical, de la Dirección de Misiones Culturales de la SEP. Éste incluía transcripciones, fotografías, instrumentos musicales y ocasionalmente música grabada, vestuarios, bocetos y otros.⁴ Algunas de las melodías transcritas



3 Sobre las Misiones Culturales, el estudio más completo hasta ahora es la tesis de Liliana Toledo, *El programa de música de las Misiones Culturales y la música: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano (1921-1932)*, tesis de maestría en Historia (Cuernavaca: El Colegio de Morelos, 2017). A pesar de los muchos cambios propugnados por los gobiernos posrevolucionarios, hubo en realidad una continuidad entre las políticas del periodo porfirista y las que le siguieron en tanto a considerar a las comunidades indígenas como atrasadas, así como en la idea de la ingente necesidad de traerlas a un estadio más avanzado y que formaran parte de la unidad nacional fincada en un proyecto modernizador, como lo ha demostrado Toledo.

4 Yael Bitrán Goren, “La investigación musical: la experiencia mexicana”, en *Perspectivas y desafíos de la investigación musical en Iberoamérica*, edición de Yael Bitrán Goren y Cynthia Rodríguez Leija (México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría General Iberoamericana, 2016), 129-143.

se incorporaban a antologías que imprimía la SEP y eran interpretadas en eventos escolares organizados por la misma Secretaría.⁵

En los Congresos Nacionales de Música de 1926 y 1928, se reafirmó la importancia del folclor en la construcción de la música nacional.⁶ Para Vicente T. Mendoza, investigador, folclorólogo y compositor, y varios estudiosos de su tiempo, el folclor era una manera de explorar lo popular y “encontrar las raíces de nuestra nacionalidad en el canto popular”.⁷ Jesús C. Romero definió el término *folclor* equiparándolo con la “sabiduría del pueblo”, “la manifestación cultural vernácula, espontánea y anónima de un pueblo, producida en contraste con las normas de una cultura universalizada, dentro de las cuales aquel evoluciona”.⁸ El concepto de *cultura popular* empieza a surgir entonces como algo valioso, en el que se cambian las ideas prevalecientes. Ahora, lo que vale la pena recoger viene del “pueblo”.⁹ Si en Europa se asocia lo “popular” a lo “campesino”, en México se asocia lo “popular” —y lo auténtico— a lo indígena. A mayor base indígena, mayor autenticidad.

La intervención estatal en la labor que hoy llamaríamos etnomusicológica buscaba, pues, generar una clara articulación entre las actividades de recopilación, catalogación, transcripción y grabación de música folclórica o vernácula y el programa educativo del nuevo régimen, con una manifiesta orientación nacionalista, que incluía la promoción de concursos y festivales de composición. Si bien varias de dichas actividades se habían dado desde el periodo porfirista, el nuevo enfoque estribaba, por una parte, en la intención articuladora y, por la otra, en la generación de instituciones estatales de docencia del folclor y de investigación musical. Estos intentos siempre resultaron precarios por la falta crónica de fondos,



5 Toledo, *El programa*.

6 Vicente T. Mendoza, “Cincuenta años de investigaciones folklóricas en México”, en *Aportaciones a la investigación folklórica de México* (México: Imprenta Universitaria, 1953), 96.

7 Vicente T. Mendoza, “La investigación folklórico-musical”, en *Aportaciones a la investigación folklórica de México* (México: Imprenta Universitaria, 1953), 58.

8 Citado en María de los Ángeles Chapa Bezanilla, *Catálogo de la obra musical del maestro Vicente T. Mendoza* (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), 7-8.

9 Luis Díaz G. Viana, “Los guardianes de la tradición: el problema de la ‘autenticidad’ en la recopilación de cantos populares”, *Trans. Revista Transcultural de Música*, núm. 6 (2002).

por los cambios de autoridades y políticas públicas, o por la falta de continuidad. Por ejemplo, en 1934, se estableció la Cátedra de Folklore Musical en la Facultad de Música de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la cual se puso al frente a nadie menos que a Manuel M. Ponce, pero de la cual egresaron sólo dos estudiantes. “De acuerdo con [Raúl] Guerrero, la cátedra siempre estuvo en condiciones precarias, tanto por falta de sistematicidad como por la irregularidad de las clases de Ponce, aunado a la falta de apoyo decidido por parte de las autoridades escolares”.¹⁰ Ponce también fue el catedrático en la Academia de Estudios Folklóricos en el Conservatorio Nacional, de 1939 a 1941. En 1945, Vicente T. Mendoza estableció una Cátedra de Investigación Folklórico-Musical en el Conservatorio, la cual duró hasta 1954; allí también se fundó una carrera de folclorista que no tuvo mayor trascendencia. En la Escuela Superior de Música de la UNAM también se impartieron cursos de folclor a partir de 1948 por Vicente T. Mendoza.¹¹ Será apenas en la década de 1970 cuando se comienza lentamente a consolidar el campo académico de la etnomusicología en México.

En cuanto a la recopilación de música, Ponce fue el primero en presentar un plan al gobierno posrevolucionario que contemplaba expediciones a diversos territorios para grabar con aparatos fonográficos. Aunque fue aprobado, su proyecto se llevó a cabo de manera parcial y limitada. Rubén M. Campos, quien era profesor de música de la SEP, realizó en 1924 una expedición a la región purépecha para recoger folclore literario y musical. En 1926, se le encargó la recolección de folclor musical para el Museo Nacional de Arqueología, lo que llevó a cabo desde 1933 —cuando se le nombró *folclorista*— hasta su muerte en 1945.

Ruiz Rodríguez considera que fue Carlos Chávez quien más decididamente apoyó la investigación folklórica, tanto antes como durante su gestión como director del INBA. Su apoyo alcanzó a Vicente T. Mendoza, a quien integró al Conservatorio.¹² Chávez, además, instauró las Academias de Investigación de Música Popular, de Historia y Bibliografía, y de Nuevas Posibilidades Musicales,



10 Carlos Ruiz Rodríguez, *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento*, tesis de doctorado en Antropología (México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 61.

11 Ruiz Rodríguez, *La etnomusicología*, 62.

12 Ruiz Rodríguez, *La etnomusicología*, 69-71.

a las que invitó, entre otros, a Jesús C. Romero, Gerónimo Baqueiro Fóster y al mismo Mendoza. Esto fue acompañado por el lanzamiento de *Música. Revista Mexicana* (1930), dirigida por el propio Chávez y cuyo fin principal fue difundir el trabajo de las academias.¹³

Por su parte, Vicente T. Mendoza conformó la Sociedad Mexicana de Folklore en 1938 y dedicó buena parte de sus esfuerzos a mantenerla con vida. Publicó un *Anuario* a partir de 1942 con apoyo de la UNAM. Por otro lado, la Secretaría de Educación Pública creó, en 1939, a iniciativa de Luis Sandi —entonces jefe de la Sección de Música del Departamento de Bellas Artes de la SEP—, el Instituto Mexicano de Musicología y Folklore; en el grupo fundador estuvieron Jesús Bal y Gay, Gerónimo Baqueiro Fóster, Daniel Castañeda, Otto Mayer-Serra, Adolfo Salazar, Manuel M. Ponce y Vicente T. Mendoza.¹⁴ Un solo *Boletín* logró imprimirse de este Instituto antes de su desaparición. Estos son los antecedentes directos de la investigación folclórica en México a la llegada de Samper. Según veremos a continuación, el músico mallorquín tuvo relaciones profesionales y personales con varios de los protagonistas del folclorismo en México hasta ese momento.

DE BARCELONA A MÉXICO

Baltasar Samper i Marquès llegó a México el 22 de mayo de 1942 a bordo del barco Nyassa, con 54 años. Huyendo de la Guerra Civil en España, Samper era apreciado en Cataluña como compositor, director de orquesta, pianista y crítico musical. Después de aprender música con su padre, el cantante de ópera Joaquim Samper, en su Mallorca natal, se instaló en Barcelona, donde estudió con Enrique Granados (1867-1919) y donde, eventualmente, obtuvo la plaza de profesor de piano en la academia de Granados. Asimismo, estudió armonía, composición e instrumentación con Felipe Pedrell (1841-1922), y durante una estancia en París aprendió



13 La revista duró hasta 1931 e imprimió 12 números. Su impulso era nacionalista y modernizador. Olga Picún y Consuelo Carredano, “El nacionalismo musical mexicano: una lectura desde los sonidos y los silencios”, en *El arte en tiempos de cambio 1810-1910-2010*, coordinación de Fausto Ramírez, Luise Noelle y Hugo Arciniega (México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 14-16.

14 Chapa Bezanilla, *Catálogo*, 14-15.

piano con Édouard Risler (1873-1929).¹⁵ También practicó la dirección de orquesta con la Orquesta de Cámara de Barcelona. La composición se volvió su pasión.¹⁶

A partir de 1924, la vida de Samper dio un giro importante, pues comenzó a trabajar en la oficina de *l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya*, uno de los esfuerzos más importantes en cuanto a recuperación patrimonial catalana, que incluía la adquisición de colecciones preexistentes, la publicación de materiales inéditos y la acometida de viajes de investigación.¹⁷ El *Cançoner* había sido fundado por Rafael Patxot i Jubert (1872-1964) y cobijado por *l'Orfeó Català* en Barcelona. Sus labores comenzaron en 1922, solicitando donaciones de materiales folclóricos. Además, organizó concursos de recopilación de canciones con premios y las canciones incorporadas al archivo. La labor más relevante de *l'Obra del Cançoner* fueron las misiones de investigación. Se realizaron alrededor de 65 misiones, cuyos informes y materiales llegaron a los archivos de *l'Obra*.

Samper trabajó en las oficinas del *Cançoner* en Barcelona con otros músicos, musicólogos, folcloristas y filólogos, como Higiní Anglès (1888-1969), Lluís Millet (1867-1941), Josep M. Casas Homs (1894-1979), Ramón Morey y Dolors Porta i Bauzá (1910-1996). “Patxot aspiraba a llegar a una ‘síntesis’ que debía revelar ‘el verdadero valor del alma musical catalana’”, por lo que fomentaba el conocimiento de las canciones populares por los compositores catalanes como fuente de inspiración.¹⁸ Samper clasificó y documentó los materiales mediante la elaboración de las “cédulas-fuente”, transcribiendo música y revisando las transcripciones de otros investigadores. Según Jaume Massot, “Baltasar Samper fue el técnico que trabajó



15 Mientras llevaba a cabo sus estudios musicales, Samper trabajó durante un tiempo como oficial de correos. *Diccionari dels Catalans D'Amèrica. Contribució a un inventari biogràfic, toponímic i temàtic*, vol. iv: *Ru-Z* (Barcelona: Comissió Amèrica i Catalunya/Generalitat de Catalunya, 1992), 43.

16 La “Lista de obras del fondo personal de Baltasar Samper en México” comprueba que la obra del mallorquín consta de 42 “unidades documentales”, que comprenden un número superior a ése de obras. Corbera Jaume, “Baltasar” y “Baltasar Samper i Marquès”, *Wikipedia*, en línea.

17 Antonio Ruiz Caballero, “Tras las huellas de Baltasar Samper: influencia de un músico e investigador catalán en la investigación musical mexicana”. Memoria de investigación, *Mèmorja d'investigació guanyadora d'una de les borses d'estudis Generalitat de Catalunya en els Premis Sant Jordi 2015 de l'Institut d'Estudis Catalans* (no publicado). Agradezco a Amadeu Corbera el acceso a este texto.

18 Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 7.

con mayor intensidad y continuidad” en las tareas de la oficina.¹⁹ Además, participó en varias misiones de investigación en conjunto con sus colegas, entre 1924 y 1931, incluyendo expediciones a Mallorca, Menorca, Ibiza y Formentera. Ese ambicioso proyecto de gran alcance nacional para la cultura catalana se vio truncado por la Guerra Civil española que estalló en 1936. El principal proyecto de ediciones del *Cançoner* eran los *Materials*, del que sólo alcanzaron a salir tres volúmenes.²⁰

A la entrada de Franco a Barcelona, Samper huyó con apenas un maletín y poco más, y logró llegar a Toulouse, gracias a la Fundación Ramón Llull.²¹ En Cataluña, quedaron su esposa y cinco hijos,²² y en Toulouse lo alcanzó su colaboradora y compañera Dolors Porta, quien se convirtió en su segunda esposa en México y con quien vivió el resto de su vida. En Francia, Samper dirigió el coro en una iglesia y, pese a las difíciles circunstancias de escasez de alimentos, enfermedad y frío, logró componer varias obras, armonizó otras, dirigió una orquesta, y realizó encargos musicales.²³ La estadía francesa se volvió inviable por la expansión nazi en Europa y se le presentó al músico una oportunidad de salir de Francia hacia Santiago de Chile vía México. El músico aborrecía la idea de salir de Europa, y su mayor deseo era poder regresar a Cataluña cuanto antes, según queda de manifiesto en un par de cartas que envió.



19 Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 11.

20 El acervo de *l’Obra del Cançoner* acabó en Suiza y no fue sino hasta la década de 1990 cuando volvió a Cataluña gracias a las gestiones de los descendientes de Rafael Patxot (Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 10). La monumental obra del *Cançoner* se publicó *a posteriori* en veinte volúmenes, de los cuales Samper había participado en siete: III, VI, VII, VIII, X, XIII y XV. La documentación original completa de *l’Obra* se halla depositada en la Abadía de Montserrat, en las afueras de Barcelona. En 1991, fue microfilmada completamente bajo la curaduría de Josep Massot i Muntaner. Olga Picún, “Conversaciones diferidas en el exilio. La correspondencia de Baltasar Samper a Pau Casals”, *Cuadernos de Música Iberoamericana*, vol. XXVIII (2015): 145-146.

21 Joan Moll y Marquès, “Conversa d’en Joan Moll amb na Dolors Porta de Samper”, en *X Simpòsium i Jornades Internacionals de l’Orgue Històric de les Balears. X Trobada de Documentalistes Musicals* (Islas Baleares: Fundació ACA, 2003), 119-120.

22 En el documental *El ritme amnèsic* (2018, dirección y guion de Victòria Morell Salom), aparece el nombre de la esposa: Maria del Camí de Cortada, que había sido su alumna, y de los cinco hijos: Maria, Enric, Joaquim, Jordi y Roser.

23 A través de las cartas que Samper le envió a su amigo Pau Casals durante el exilio francés, estudiadas por la investigadora Olga Picún, podemos saber del sentir del músico catalán en ese periodo.

Mi decisión de partir es tomada sin ningún entusiasmo. Al contrario, cada día tengo que renovarla con esfuerzo y tengo que vencer una gran repugnancia, pero lo acepto como un mal menor. Eso sí, me iré —si es posible aún— con el propósito firme de volver a la primera ocasión —sin esta esperanza no podría partir—. (Toulouse, 10-vi-1941)²⁴

No le digo con qué tensión vengo en estos momentos. No me atrevo a pedirle consejo, porque sé que le será difícil dármele, pero dígame, se lo ruego, qué piensa usted de este viaje. Si lo uso es con la esperanza de poder ganarme la vida, en cualquier lugar donde me dejen las manos libres, y, sobre todo, volver tan pronto como sea posible. (Hotel Alhambra, Marsella, 7-iv-1942)²⁵

Es probable que ese estado de ánimo fuera un lastre tenaz que le acompañara las siguientes décadas, haciendo de su exilio en México una experiencia difícil, según veremos.

IMAGEN 1. DOLORS PORTA Y BALTASAR SAMPER EN ALGÚN LUGAR EN MÉXICO, S.F.



FUENTE: COLECCIÓN MARTA GARCÍA RENART.

SU BREVE PASO POR EL *ORFEÓ CATALÀ DE MÈXIC*

A su llegada a México en 1942, Samper ya tenía un historial de participación política en los países catalanes, por lo cual no fue extraño que se hiciera miembro del

• • • • •

24 Moll y Marquès, “Conversa”, 151.

25 Moll y Marquès, “Conversa”, 154.

Institut Català de Cultura de Mèxic y formara parte del *consistori* del Patronat dels Jocs Florals de la Llengua Catalana.²⁶ Se le nombró director de la *massa coral* de l'*Orfeó Català*. El coro había sido creado en 1906 por Guillem Ferrer Clavé —nieto de Anselm Clavé, fundador de los coros populares en Cataluña—, y él mismo lo dirigió hasta 1921. Inicialmente, fue sólo de voces masculinas. En 1927, después de haber pasado por varios directores, el coro se desintegró,

[...] hasta que en 1940, con la llegada a México de nuevos contingentes catalanes, y entre ellos un músico joven, inteligente y entusiasta —Narcis Costa-Horts—, pudo cerrar el paréntesis resurgiendo sobre el recuerdo glorioso de sus predecesores la masa coral del *Orfeó*, ampliada y modernizada: con un mayor número de integrantes y con la incorporación de voces femeninas.²⁷

Cabe señalar que, con la dirección de Samper, el coro se volvió mucho más nutrido y se incrementó la presencia femenina. El primer concierto que dirigió Samper con la *massa coral* se efectuó el 10 de septiembre de 1944,²⁸ y el último fue el 16 de diciembre de 1945.²⁹

Samper hizo arreglos de canciones catalanas y occitanas, y además dio a conocer algunas de sus propias composiciones con el conjunto. El coro tenía una función muy importante de reforzamiento de la identidad catalana tanto en los eventos propios del *Orfeó*, como en los oficiales de México, en los cuales interpretaba canciones catalanas y el himno nacional de Cataluña, *Els Segadors*. Ruiz Caballero



26 En 1957, Samper fue parte del Comité organizador y del comité de evaluación (*consistori*) de los Juegos Florales. México resucitó la tradición de dichos juegos por primera vez en 1942, después de haberse suprimido por la dictadura en España, y los repitió en 1957, en cuya premiación se leyó una carta enviada por Pau Casals. *Jocs Florals de la Llengua Catalana: Any xcix de la seva restauració* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002). Publicación original, México: *Patronat dels Jocs Florals de la Llengua Catalana de Mèxic*, 1958.

27 Programa del *III Gran Concert Anual. Orfeó Català de Mèxic*. Director: N. Costa-Horts. Teatro del Palacio de Bellas Artes, 28 de marzo de 1943. Archivo del Orfeó Català. Álbum de recortes y programas.

28 Programa de la *Commemoració de l'onze de setembre del 1714, Any 1944*. Archivo del Orfeó Català. Álbum de recortes y programas.

29 Programa del *Vo Gran Concert Anual. Orfeó Català de Mèxic*. Director: Mtre. Baltasar Samper. 16 de septiembre de 1945 a las 11 de la mañana en el Teatro Iris. Archivo del Orfeó Català. Álbum de recortes y programas.

ha demostrado que los catalanes agrupados en torno a esta institución buscaron atraer simpatías para la causa catalanista, con su versión particular de la historia de México y Cataluña, en la que se hermanaban las causas de ambos países y se cantaban los himnos nacionales para reforzar la identidad y la unión de ambos pueblos.³⁰ No debemos olvidar que, finalmente, la música del himno mexicano fue compuesta por un catalán: Jaume Nunó.

En *La Nostra Revista*, órgano de la comunidad catalana en México, se hacía un recuento de los eventos de la *massa coral*, en la cual se destacaba la labor de Samper.

Hace un año y medio que lo dirige el inteligente musicógrafo Maestro Baltasar Samper, y bajo su batuta el *Orfeo* ha llegado a la plenitud de su capacidad y a la homogeneidad derivada de una absoluta disciplina. El día 16 de diciembre pasado, el *Orfeo Català* dio su quinto gran concierto anual [...] Todas las obras fueron interpretadas con una rigurosa perfección, con el máximo sentimiento y arrancaron del auditorio aplausos y manifestaciones de entusiasmo. Se repitieron muchas, para acceder a las aclamaciones del público.³¹

El concierto de diciembre al que hace referencia es el último que dirigió Samper. En 1946, regresó Narcís Costa-Horts a la dirección del grupo. No he encontrado referencias a las causas que pudieron haber llevado a Samper a alejarse de la dirección del ensamble, con el que consiguió palpables buenos resultados.³² Cabe la hipótesis de que, al entrar a trabajar a la Dirección de Música de la SEP, haya considerado incompatible continuar como director del *Orfeo*.




30 Antonio Ruiz Caballero, “L’Orfeo Català de Mèxic: puentes culturales, musicales e históricos entre Cataluña y México durante el exilio”, en *Huellas y rostros: exilios y migraciones en la construcción de la memoria musical de Latinoamérica*, edición de Consuelo Carredano y Olga Picún (México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 237-264.

31 “L’Orfeo Català de Mèxic”, *La Nostra Revista*, año 1, vol. 1, núm. 1 (1946), citado por Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 16. La traducción del catalán al español es mía.

32 En el Archivo del Orfeo Català, se encuentra un documento firmado por la Junta Directiva del *Orfeo*, con fecha de 15 de noviembre de 1946 —poco menos de un año después de la salida de Samper—, en el cual se anuncia el acuerdo de suspender la *massa coral* durante noviembre y diciembre, para proceder a una reorganización “con vistas a una nueva etapa que quisiéramos fuera la más brillante de su existencia”. No hay mención de Samper.

IMAGEN 2. PROGRAMA DE L'ORFEÓ CATALÀ DE MÈXIC DURANTE 1945



L'ORFEÓ CATALÀ en l'homenatge que dedicà als senyors Lic. Arturo García Formentil, Can d'Acció Social del Departament Central, i Arquitecte Enríque Aragón, promotors de la Fira del Llibre i de la Ràdio

ACTUACIONS DE L'ORFEÓ CATALÀ DE MÈXIC DURANT L'ANY 1945 *Direcció: Mestre BALTASAR SAMPER*

25 de febrer	Concert repàs a l'Amfiteatre Bolívar
16 de març	Homenatge als promotors de la Fira del Llibre, al Palau de Belles Arts
16 d'abril	Centenari de <i>Seny i Amor, Amo i Senyor</i> , d'Àvel·lí Artís, al Teatre Ideal
10 de maig	Homenatge a les Mares, al Teatre Alameda
26 de maig	Homenatge a Mossèn Cinto, a l'Orfeó Català
15 de juliol	Festa Nacional Francesa, al Palau de Belles Arts
9 de setembre	Commemoració de l'Onze de Setembre català a l'Hora Nacional del Govern de la República Mexicana
13 d'octubre	Homenatge al President Companys, a l'Amfiteatre Bolívar
16 de desembre	Cinquè Gran Concert Anual, a profit dels compatriotes de França, al Teatre Iris

FUENTE: COLECCIÓN ORFEÓ CATALÀ DE MÈXICO.

SAMPER EN LA SEP Y EN EL INBA

Luis Sandi (1905-1996), nombrado jefe del Departamento de Música de Bellas Artes de la SEP en 1942, invitó a Samper a colaborar en esa institución en 1945, con la plaza de “recopilador de música”. Es probable que Sandi y Samper se conocieran y trataran durante las respectivas direcciones del Coro de la Sección de Música de la SEP y de la *massa coral* del *Orfeo*.³³ También puede ser que el mismo Carlos Chávez (1899-1978), al tratarlo, haya decidido ofrecerle el trabajo.³⁴ Dos documentos que se encuentran en el Archivo Histórico del CENIDIM dan cuenta de aquellas primeras tareas asignadas a Samper una vez dentro de la labor investigativa musical en México. El primero es un “Informe” retroactivo que escribe Samper y que se convierte en una especie de diagnóstico.³⁵ El segundo es un “Plan de trabajo”, con fecha de 9 de enero de 1946.³⁶

El informe comienza con una expedición para grabar música folclórica en Michoacán que se había efectuado en 1942, con el patrocinio de la Sección de Música de la SEP y de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, y a cargo de Roberto Téllez Girón (folclorista de la Sección de Música), John H. Green (ingeniero) y Henrietta Yurchenco (1916-2007) como directora. En la expedición, se grabaron 135 cantos y se tomaron cerca de 150 fotografías. Sin embargo, “a juicio de los investigadores”, el trabajo quedó muy incompleto y era necesario hacer un segundo estudio, pues: “Numerosos pueblos que se encuentran dentro de las regiones visitadas no fue posible recorrerlos en vista del corto tiempo de que se dispuso”. En 1943 y 1944, se consignó el acuerdo que se signó entre la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, por conducto de Gilbert Chase, y el Gobierno de México, por el cual Roberto Téllez Girón y Henrietta Yurchenco efectuaron una expedición en Nayarit y Jalisco, donde recopilaron música de los coras y los huicholes. Samper consideró que Yurchenco recogió en sus informes “abundante e interesante documentación



33 Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 18.

34 De acuerdo con lo expresado por Rosa María Durán en la entrevista telefónica con la autora el 26 de junio de 2020.

35 “Informe pedido por el Jefe del Depto., Sr. Luis Sandi. Actividades desde el año de 1942 a 1946”, en Archivo Histórico del CENIDIM (AHC), exp. 877, caja 26. Cientos de páginas, la mayoría de ellas mecanuscritas, dan cuenta de la empeñosa labor de Samper durante sus años en el INBA. Incluyen informes, correspondencias, apuntes personales, borradores, listas de adquisiciones, proyectos y presupuestos, entre otros.

36 AHC, exp. 878, caja 26.

sobre los grupos estudiados, sus tradiciones y modos de vida; calendarios de fiestas; instrumentos musicales; características de la música; etc.”.³⁷

En 1945, Samper mismo plantea su idea y proyectos de investigación. Aquí, al comienzo de su labor, está lleno de bríos e iniciativas. Si bien reconoce lo que se ha hecho hasta el momento, propone un giro de timón en la investigación folclórica desde la SEP, con el tono de autoridad desde su experiencia en el *Cançoner*, aunque sin citarlo directamente. Considera necesario “dar un mayor impulso a esos trabajos, organizándolos y datándolos debidamente”.³⁸ Samper postula que no es suficiente recopilar el material en un archivo, es conveniente hacer un

[...] estudio crítico de estos documentos [que] debe permitir la reconstitución de los tipos genuinos que, a través de los años y sometidos a influencias diversas, han sufrido alteraciones y deformaciones en infinitas variantes. Este estudio debe también hacer posible la identificación y clasificación de todos los elementos que han intervenido en la formación y caracterización de nuestra música, desde los que aparezcan como vestigios o supervivencias de la herencia de las más viejas civilizaciones que han pasado por nuestro suelo, hasta los que fácilmente se hagan reconocer como aportaciones recientes.³⁹

La documentación recolectada permitiría a los estudiosos investigar desde “hechos históricos, evocaciones de tradiciones y leyendas, resonancias de viejas supersticiones”, hasta expresiones de la “emoción religiosa, de la vida afectiva, inventario riquísimo de costumbres, y en ciertas ocasiones toma un aspecto aparentemente utilitario, cuando se muestra asociada a determinadas labores”. Estos trabajos “pueden conducir a grandes síntesis reveladoras del íntimo carácter de nuestra sensibilidad musical, de todo lo que hay en ella de peculiar y le presta fisonomía propia”. Se trata de impulsar a los compositores locales a encontrar en



37 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 4. Respecto a las actividades de investigación de Yurchenco en México, véase Yael Bitrán Goren, “Henrietta Yurchenco: Ethnomusicology pioneer in Mexico and Guatemala”, en *Latin American History. Oxford Research Encyclopedia* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

38 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 4.

39 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 4-5.

su país una fuente de inspiración: “que sólo espera el contacto del genio creador para darse generosamente”.⁴⁰

Samper introduce su propuesta de investigación de la música indígena basado en su trabajo previo en el *Cançoner*, que incluye la llamada “Hoja-proclama”, y una llamada para formar “el Cancionero Popular Mexicano” que involucre a “músicos, literatos, etnógrafos y folkloristas, y en general a todas aquellas personas a quienes esta obra pueda interesar”. Ésta consistía en la “adquisición de todas las colecciones de canciones, danzas y músicas populares publicadas hasta la fecha en el país y de todas las obras en que sea estudiado el folklore musical mexicano o alguno de sus aspectos”; la celebración de “concursos anuales” con premios en efectivo, así como la organización de “expediciones encargadas de recorrer regiones determinadas, siguiendo itinerarios fijados de antemano, para recoger directamente los documentos folklóricos”. Samper señalaba que estas expediciones debían estar conformadas por dos personas, una con preparación musical suficiente y la otra especialista en lenguas indígenas. A su regreso, presentarían un diario detallado con la información recopilada, además de la documentación grabada y fotografiada. Samper efectuó un inventario de los diversos trabajos de investigación y recopilación que se encontraron en el Archivo de esa dependencia.⁴¹

Es llamativo el párrafo que agregó Samper en el “Cancionero Popular Mexicano” que no venía en el catalán:

Es sabido que existen aún en *nuestro país* grupos humanos que conservan usos y costumbres que tienen sus antecedentes en siglos anteriores a la época colonial. Los cantos, danzas y la música instrumental que individuos pertenecientes a esos grupos pudieran comunicar, deberán ser cuidadosamente recogidos, no al dictado, sino en grabaciones fonográficas, y por ello se ruega encarecidamente a todas aquellas personas que, fuera de las áreas conocidas, hallaren individuos pertenecientes a los grupos mencionados, los señalen a la Comisión de Folklore, que cuidará de obtener de ellos dichas grabaciones.⁴²

• • • • •

40 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 5.

41 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 5.

42 Ruiz Caballero, “Tras las huellas”, 41. El énfasis es mío.

Marina Alonso Bolaños ha acuñado la idea de la *invención* de la música indígena en México, de la cual señala como protagonistas a Gabriel Saldívar y Vicente T. Mendoza. Alonso nos recuerda que a partir de la década de 1920 se construyeron “los grandes proyectos de las instituciones públicas y se desarrollaron los estudios en torno a la música indígena, de tal suerte que se dio un proceso de ‘invención’. [...] La música indígena no existía como concepto antes del siglo xx aunque sí como hecho real”. Entonces, el Estado, por medio de una selección que varía en el tiempo, fomenta, perpetúa y, por lo tanto, legitima ciertas culturas musicales que se consideran representativas del “indio”.⁴³ Cabe agregar que Samper era, efectivamente, portador de un pensamiento decimonónico nacionalista romántico que buscaba construir las grandes “síntesis” del pensamiento y del “carácter” y la “sensibilidad musical”, dentro de las cuales se localizara aquello que es “propio” y que descubriría el “genio creador”. Desde un pensamiento neocolonizador, cabría señalar, se aplicaría a la música de las culturas indígenas.

Para concluir 1945, Samper menciona que se había planeado una expedición al Valle del Mezquital, pero que la salida se vio retrasada

[...] por la necesidad de adquirir previamente una máquina grabadora y la cantidad que se considere suficiente de discos vírgenes; material fotográfico —cámara fija, cámara cinematográfica y abundante dotación de película virgen— y todo el material accesorio indispensable. Ha contribuido también al aplazamiento de la fecha de salida la lentitud de los trámites administrativos para obtener la realización de los acuerdos referentes a las cantidades que son necesarias para viajes distintos de ferrocarril, gratificaciones a informantes y compra de objetos de interés folklórico que haya ocasión de adquirir —instrumentos musicales principalmente.⁴⁴

Ésta es la primera vez que Samper se queja de la principal pared con la que se topó en su trabajo en México: la lentitud y la burocracia de los trámites, junto con la escasez de recursos en general.



43 Marina Alonso Bolaños, “La ‘invención’ de la música indígena de México”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 77 (2005): 50.

44 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 11-12.

En 1946, se crea la Sección de Investigaciones Musicales (SIM), dividida en dos subsecciones: la de folclor, que quedó a cargo de Samper, y la de música culta, a cargo de Jesús Bal y Gay. Esto, como consecuencia de la creación del Instituto Nacional de Bellas Artes y la paulatina reorganización de la vida cultural de todo el país. Samper define las funciones de ambas secciones de la siguiente manera:

La primera de estas subsecciones tiene a su cargo la recopilación, estudio, clasificación y publicación de la música folklórica, y la otra, la adquisición, directa o mediante copia, de las obras de autores mexicanos de todos los géneros, que se hallan dispersas en archivos oficiales y privados, archivos de iglesias, bibliotecas, en poder de particulares, etc.⁴⁵

En el “Plan de trabajo de la subsección de folklore”, Samper vislumbra una trascendental oportunidad para vincular investigación y educación a través de las misiones. Lo cual iría, con seguridad, en armonía con lo planteado por el primer director del INBA, Carlos Chávez, quien impulsó en el Conservatorio las Academias de investigación. Los alumnos de la Academia de Folklore emprenderían viajes y prácticas de campo en las misiones de la subsección.⁴⁶ De tal manera se vincularía docencia e investigación. Vemos a un Samper lleno de energía y proyectos que anuncia también la publicación de una serie de Folklore.⁴⁷

En el “Plan de trabajo” de 1946, Samper nos demuestra la claridad meridiana que tenía respecto a las labores y funciones de la SIM, basado en *l’Obra del Cançoner*, incluyendo la de la formación de un Archivo General de Música Mexicana, con el fin posterior de publicar los materiales que se recopilaran. Propone, además, que la Biblioteca del Conservatorio Nacional de Música contenga una sección de “música mexicana, folklórica y culta, manuscrita o impresa”.⁴⁸ Estas ideas las



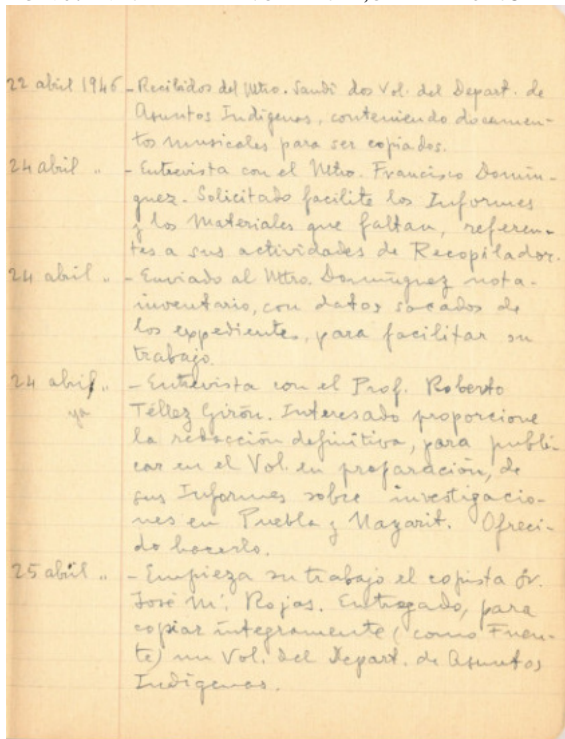
45 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 12-13.

46 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 18. De acuerdo con un documento consultado por Amadeu Corbera en Barcelona, Samper impartió la clase de Folklore Musical de México en el Conservatorio en 1946 y nuevamente en 1961. “El musicólogo transterrado: los escritos etnomusicológicos de Baltasar Samper en México (1946-1964)”, inédito, proporcionado por el autor, diciembre de 2019, 5-6. “Hoja informativa del Conservatorio”, que se encuentra en la Biblioteca del Pavellón de la República de Barcelona, en el Fondo NP.

47 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 22.

48 “Informe”, AHC, exp. 877, caja 26, 5.

IMAGEN 3. ENTRADA DEL DIARIO DE TRABAJO DE BALTSAR SAMPER



FUENTE: ARCHIVO GERÓNIMO BAQUEIRO FÓSTER, CENIDIM, EXP. 876.

publicó en un breve opúsculo en la revista *Nuestra Música*, firmado "B.S."⁴⁹ Es su única participación en *Nuestra Música*. De esto hablaré más adelante.

Además de los informes, Samper llevó un "Diario" de trabajo, que abarca desde abril de 1946 hasta el 1º de febrero de 1955; después, sólo hay notas esporádicas hasta 1960.⁵⁰ En él, da cuenta del trabajo cotidiano de la subsección: reuniones

• • • • •

49 Baltasar Samper, "La investigación musical en el Departamento de Música de la Secretaría de Educación Pública", *Nuestra Música. Revista Trimestral Editada en México*, año II, núm. 5 (1947): 39-44.

50 "Diario de trabajo de la Sección de Investigaciones Musicales", AHC, exp. 876. Samper trabajó en la SIM hasta 1966, poco antes de su muerte.

de trabajo, cartas redactadas, copias de documentos, entrevistas, trato con los investigadores y personal de oficina, compra de materiales, entre otros. Redactado de forma impersonal, a veces se intercalan referencias a su situación laboral. Una entrada del 3 de abril de 1947 registra: “Anunciado al Mtro. Sandi mi propósito de renunciar”. La siguiente entrada anota: “Entregado al Sr. Sandi nuevo presupuesto para adquisición de material”. ¿Acaso su intención de renunciar se debía, al menos en parte, a la escasez de materiales de trabajo, a lo que Sandi respondió solicitándole una lista de los mismos con la promesa de adquirirlos? El 11 de abril, Samper anota ¿frío pero triunfal?: “El presupuesto presentado el día 9 de abril ha sido aprobado”. Con un notorio desapego se registra la entrada del 2 de mayo: “Según parece, la Sección de Investigaciones Musicales ha sido suprimida. Desde el 15 de marzo vuelvo a ocupar el cargo de Recopilador”, y después continúa anotando asuntos generales de funcionamiento de la oficina.⁵¹ El 29 de julio, hay una entrada a lápiz, que presumiblemente se agregó después, donde anota: “Firmado mi nuevo nombramiento de Jefe de Sección Técnica (anulado el 11 agosto)”. El 11 de agosto hay una entrada que se corresponde a ésta: “Anulado mi nombramiento firmado el 29 julio”. Podemos colegir que Samper no sólo solicitó materiales requeridos para su trabajo, sino también un ascenso laboral que le fue concedido y rápidamente anulado. Estos ires y venires burocráticos fueron, sin duda, una causa importante de la desmotivación en su trabajo en el INBAL de ese momento en adelante. A partir de 1948, las entradas del Diario empiezan a volverse más esporádicas. De 1959 y 1960, tenemos sólo algunas notas en papelitos sueltos en lugar de diario.

Una de las actividades más importantes que desarrolló Samper en la SIM fue la coordinación de las expediciones del sociólogo y antropólogo estadounidense Raúl Hellmer (1913-1977). Desde 1946 hasta 1960, existe una nutrida correspondencia entre ambos que da cuenta de la labor investigativa de Hellmer en distintas regiones del país, así como de la detallada coordinación de Samper desde la oficina en el Distrito Federal. Con Hellmer, Samper intentó poner en práctica su modelo investigativo adaptado del *Cançonner*, al cual logró vincular con el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, de manera informal a partir de 1946 y ya con un



51 Es posible que Samper haya anotado 15 de marzo en lugar de 15 de mayo, que tendría mucho más sentido.

contrato de trabajo a partir de febrero de 1947. Iniciaron con la misión en Morelos y la perspectiva de extenderla a los estados de Guerrero, México y Puebla.⁵²

La correspondencia entre ambos es fluida y da cuenta del trabajo cotidiano de Hellmer en sus investigaciones, de las inmensas dificultades por las que pasaba y de las múltiples disculpas y justificaciones respecto a informes y trabajos atrasados, tanto por sus problemas de salud, como por el constante retardo en los pagos del INBAL. Samper envió a Hellmer un manual de acción práctico-conceptual que refleja con precisión la idea de investigación folclórica que tenía el mallorquín. Le pide a Hellmer que haga un plan de trabajo, un itinerario, un calendario y un croquis de la zona a explorar. Le envía unas normas de trabajo, pero enfatiza en la flexibilidad necesaria para efectuar las expediciones:

[H]ay que dejar un margen considerable a la iniciativa personal, en todo aquello que no sea básico para el trabajo, y pensamos también que en general el trabajo debe adaptarse en cada lugar a las particularidades de las gentes y a las circunstancias. Su buen criterio le guiará seguramente en toda ocasión.⁵³

Samper queda retratado en los documentos como un jefe comprometido y estricto, apegado a la letra de la norma, que Hellmer “adaptaba”, o simplemente no seguía. Pero Samper no se daba por vencido en sus exigencias. Se generaban tensiones entre ambos, pero también se desarrolló una amistad y un cariño a lo largo de los años que quedaron reflejados en las cartas.

A finales de 1951, Samper difundió la labor efectuada en investigación etnomusicológica en el INBA, a través de cuatro conferencias que dictó en la Academia de Capacitación de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, bajo el título global de *La Música Folklórica Mexicana*: “1-La música de los indios yaquis y mayos de Sonora”, “2-La música de los indios seris de Sonora. Música recogida en la Sierra de Puebla Sábado”, “3-La música de los indios coras y huicholes de Nayarit y



52 AHC, exp. 936, caja 30. Carta de Samper a Hellmer del 6 de febrero de 1947. Nombramiento de José R. Hellmer como Folklorista, por parte de Luis Sandi, Jefe del Depto. de Música. Sección de Investigaciones Musicales. SEP, 1º de septiembre de 1947.

53 AHC, exp. 936, caja 30, Samper a Hellmer, 13 de agosto de 1947.

Jalisco” y “4-Investigación en curso, en lugares diversos”. Las conferencias estuvieron acompañadas de proyecciones y participaciones musicales.⁵⁴

IMAGEN 4. “VOCABULARIO DE LA MÚSICA” POR BALTSAR SAMPER



FUENTE: *BOLETÍN DE MÚSICA. ÓRGANO DEL DEPARTAMENTO DE MÚSICA DEL INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES*, AÑO I, NÚM. 1 (1950).

Aparte del artículo de *Nueva Música* antes mencionado, en el *Boletín de Música* publicado por el INBA en 1950 se encuentra un brevísimo texto de Samper que se titula: “Vocabulario de la música”, de sólo cinco cuartillas, que abarca la letra “A”, presumiblemente con la intención de seguir el alfabeto en los próximos números del *Boletín*, que ya no salió. Así lo presentaba el autor:

Este Vocabulario no está destinado a los profesionales de la Música, a quienes podría parecer pueril la concepción de ciertas definiciones o la insistencia en determinados aspectos que procuramos presentar con la mayor claridad posible. Está destinado

• • • • •

54 Carlos Puig, cantante; Benjamín Cuervo, violín; Jesús Silva, guitarra; Gildardo Mujica, flauta, y Julio Torres y Félix Montero, percusiones.

a aquellas personas que, no habiendo profundizado en el estudio de la materia, o habiendo quizá olvidado en parte conocimientos adquiridos, deseen tener a mano, en resumen abreviado, unas nociones generales de los conceptos más usuales y de la práctica elemental del Arte de los sonidos.⁵⁵

Resulta difícil de explicar la aparición de este insulso artículo, si uno considera la ingente labor realizada por Samper, ya a estas alturas, en la organización de la investigación en el INBAL. Más interesante que el pequeño texto resulta el resumen curricular que lo acompaña. Éste nos permite conocer la visión que Samper tenía de sí mismo, como compositor, discípulo de Granados y Pedrell, y también director de orquesta. En el resumen, se confirma que fue hasta 1934 cuando se involucró en la investigación en el *Cançoner*. De 186 palabras, sólo 31 corresponden a su estancia mexicana. Después de ocho años de residir en México, Samper seguía ligado a ese pasado en su amada Cataluña donde fue reconocido y querido como compositor y director, y donde se codeaba con los grandes.

Aunque el músico catalán se vio sometido a una cadena de frustraciones, hubo logros relevantes en su labor investigativa en México, como el ordenamiento y sistematización de la información compilada en las misiones en la oficina y, particularmente, la publicación de los dos volúmenes de la *Investigación folklórica en México*.

El primero de éstos se titula *Investigación folklórica en México. Materiales*. Samper comienza la presentación así:

Este volumen [...] contiene materiales recogidos en lugares diversos del territorio mexicano durante los viajes de investigación realizados entre los años 1931 y 1937 por cuenta de la Secretaría de Educación Pública. En los volúmenes que deben seguir serán publicados los materiales correspondientes a los años posteriores hasta la fecha.⁵⁶

El segundo volumen se refiere a la expedición de Roberto Téllez Girón entre los indios coras de la Sierra de Nayarit en 1939.



55 Baltasar Samper, "Vocabulario de la música", *Boletín de Música. Órgano del Departamento de Música del Instituto Nacional de Bellas Artes*, año I, núm. 1 (1950): 28.

56 Francisco Domínguez, Luis Sandy, Roberto Téllez Girón y Baltasar Samper, *Investigación folklórica en México. Materiales* (México: Departamento de Música-Instituto Nacional de Bellas Artes, 1962), vol. I, 5.

Paradójicamente, estos álbumes, editados, cuidados y revisados minuciosamente por Samper, presentan investigaciones que se efectuaron en la década de 1930, las cuales no controló ni dirigió. Su decisión, como jefe del departamento, fue hacer las publicaciones de manera ordenada: empezando con aquellas investigaciones hechas en los tiempos del Departamento de Música, con la esperanza de llegar a publicar lo más reciente. Esto, por desgracia, no fue posible, pues, aunada a una crónica falta de recursos durante toda su estancia en el INBA, lo alcanzó la muerte en 1966. Los denodados esfuerzos de Samper por publicar los volúmenes de 14 años antes se evidencian en una carta enviada a Charles Seeger, jefe de la División de Música de la *Pan American Union*, en Washington, el 23 de julio de 1952. En ella, anunciaba que estaban listos para la publicación de varios volúmenes de materiales, pero se carecía de fondos para hacerlo.⁵⁷ Después de narrar las tentativas infructuosas de consecución de fondos en México, Samper se anima a pedir el apoyo de Seeger y de instituciones estadounidenses, como la Biblioteca del Congreso, para llevar a cabo esta empresa. La respuesta de Seeger es más bien evasiva, y, aunque manifiesta un interés en el proyecto, solicita más información y se disculpa por no poder dar una respuesta más concreta debido a la gran cantidad de trabajo a la que estaba sometido.⁵⁸

El segundo volumen de *Investigación folklórica en México* publicado por Samper fue reseñado por E. Thomas Stanford en la revista *Ethnomusicology*.⁵⁹ El tono de la reseña es de crítica severa. Al traer a colación las expediciones de Roberto Téllez Girón con los coras en Nayarit y los huicholes en la parte noreste de Jalisco, Stanford señala que el autor no estaba bien preparado como antropólogo y no tenía preparación como lingüista, lo cual resulta evidente a lo largo de las 167 páginas del texto impreso, en las que varias preguntas cruciales no se responden, como ¿por qué se celebra cierta fiesta o en cuáles días se lleva a cabo? El texto abunda en lenguaje no científico y apreciaciones subjetivas que lo demeritan. Stanford reconoce que hay material valioso, pero tanto el desorden de los textos como la



57 AHC, exp. 891, caja 27.

58 AHC, exp. 891, caja 27. La correspondencia concluye con la respuesta de Seeger, aparentemente.

59 E. Thomas Stanford, Reseña sobre “Baltasar Samper, Francisco Domínguez, Luis Sandi y Roberto Téllez Girón, *Investigación folklórica en México*, México, Departamento de Música-Instituto Nacional de Bellas Artes, 1964”, *Ethnomusicology*, vol. x, núm. 1 (1966): 102. La traducción al español es mía.

carencia de las nociones más rudimentarias de lingüística lo empobrecen, por ejemplo, al no poder distinguir entre náhuatl, cora, tepehua o huichol. Stanford enfatiza que el registro a papel y lápiz efectuado por Téllez Girón tiene grandes desventajas respecto a métodos más modernos como la grabadora de cinta. Pero, aun considerando esto: “Pareciera que el autor fue perezoso al tratar de tomar notas de las particularidades de interpretación y de ritmo. [...] En resumen, pienso que uno se aleja considerablemente de la música al usar las transcripciones como punto de partida”.⁶⁰ El golpe crítico final está destinado al Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, el cual, recuerda Stanford, tardó 30 años en publicar sólo un poco del material compilado en 1931. “Estas investigaciones ya no tienen la importancia que hubieran tenido en su época, y desde ese punto de vista, necesitan retrabajarse a la vista de estudios recientes”.⁶¹

Samper había brindado una explicación institucional a la retrasada publicación en la que se planteaba como fuente para futuras investigaciones.

Como no nos hemos propuesto hacer una publicación crítica, hemos agrupado bajo el título de Materiales los documentos musicales y literarios y la información que este volumen contiene. La Sección de Investigaciones Musicales del Instituto Nacional de Bellas Artes ha previsto, como uno de los objetivos principales del plan de trabajo que se trazó al ser creada, la publicación del repertorio folklórico musical de nuestro país, debidamente estudiado y clasificado; pero esta publicación no podrá ver la luz hasta una fecha aún remota, cuando una cantidad suficiente de documentos reunidos, recogidos en todas las regiones, haga posible un estudio razonado de los géneros musicales y de los diversos aspectos de nuestro folklora. Mientras esta fecha llega, no obstante, creemos que los documentos que existen en el archivo del Departamento de Música ofrecen en ellos mismos bastante interés para ser dados a conocer.⁶²

Jesús Márquez Carrillo, en un artículo con el significativo título de “Causa perdida”, plantea que para la década de 1940 ya había pasado la fiebre nacionalista de la



60 Stanford, “Baltasar”, 103-104.

61 Stanford, “Baltasar”, 104.

62 Domínguez, Sandy, Téllez Girón y Samper, *Investigación*, 5.

construcción nacional, y el folclorismo se había convertido en una serie de imágenes congeladas, estandarizadas, de uso, por lo que ya no eran una fuerza viva regional.⁶³

Entre 1920 y 1940 el ciclo de la invención popular nacionalista había concluido. Los estilos, formas de vida, valores y objetos que hacían referencia a los lugares comunes del mexicano se habían sedimentado [...], y la investigación folklórica carecía de la importancia que tuviera en las primeras décadas de la Revolución, cuando se pretendía educar y presentarle al pueblo —“con el atavío del arte”— sus propias creaciones.⁶⁴

Esta idea puede extrapolarse a la labor de Samper, en tanto que llegó tarde al vasconcelismo y a las Misiones Culturales, y se encontró con un Mendoza con una buena dosis de desilusión. Ponce, el pionero en la investigación folklórica, había muerto en 1948, tan sólo unos años después de la llegada del exiliado catalán. Para Mendoza, como para Alfonso Reyes, “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo”.⁶⁵ La Sociedad Folklórica, a la que Samper perteneció, no contó con el apoyo gubernamental, su existencia fue intermitente y su *Anuario* fue publicado con dificultad. El folclorismo ya no servía para la política modernizadora de finales de 1940 y 1950. El ímpetu de Samper, así como el ingente proyecto que planteó de editar y publicar las investigaciones de la década de 1930 a la de 1960 no contaron con el apoyo y financiamiento adecuados.

OTRAS ACTIVIDADES EN MÉXICO

Samper dio clases de piano y teoría a Marta García Renart, pianista mexicana de fama internacional y miembro de una familia catalana del exilio, cuando ella tenía de 9 a 12 años. Las clases se llevaban a cabo dos veces por semana y duraban casi tres horas cada una. Marta recuerda que Samper era tremendamente exigente, pero



63 Jesús Márquez Carrillo, “Causa perdida. Vicente T. Mendoza y la investigación folklórica en México, 1926-1964”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, año vi, núm. 10 (2009): 93-105.

64 Márquez Carrillo, “Causa”, 102.

65 Cita de 1932 de Alfonso Reyes, en Márquez Carrillo, “Causa”, 102.

un extraordinario pedagogo: “No me dejaba pasar nada. Pero decía que tenía las manos muy chicas y no iba a poder tocar Beethoven nunca. Decía que tocara el clavecín. Si no hubiera tenido las ganas que tenía, hubiera dejado el piano”. Aunque su relación con el maestro fue complicada, el cariño que se desarrolló entre ambos dejó como testimonio una bella pieza para la mano izquierda del piano, que Samper le dedicó y regaló a su alumna, con el título: *Molts anys, Marteta!* (*¡Feliz cumpleaños, Marteta!*).

IMAGEN 5. PRIMEROS COMPASES DE *MOLOTS ANYS, MARTETA!* PARA PIANO, DE BALTASAR SAMPER



FUENTE: COLECCIÓN MARTA GARCÍA RENART.

Samper compuso en México la música de la película *La Barraca*, por la que obtuvo el premio Ariel de la Academia Mexicana de Ciencias y Artes Cinematográficas en 1945.⁶⁶ También compuso la música para la película *La morena de mi copla*, de 1946. Hay controversia respecto a la autoría de la música de dos cintas más, *La*

• • • • •

66 Y por la que le pagaron una bicoca, según Dolors Porta de Samper. Moll y Marqués, “Conversa”, 121.

Perla y Maclovía, de Emilio “El Indio” Fernández.⁶⁷ También realizó orquestaciones para *ballets* y para la radio.⁶⁸

Como mencioné anteriormente, Samper se consideró siempre y ante todo un compositor y, sin embargo, fue muy poco lo que se tocó de su obra en México. Fue el mismo Samper quien dirigió el concierto de la Orquesta de Cámara de Bellas Artes, donde se estrenó su *Balada de Luard, el Marinero*, la *Suite Don Quijote* de Georg Philipp Telemann y la *Sinfonietta* para orquesta de cuerdas de Albert Roussel. Lo que mayor impresión causó en el público fue la *Balada* de Samper. Su origen se localiza en una leyenda mediterránea, escrita en un catalán lleno de “giros populares y modismos”, que es una versión libre de los versos de José María de Segarra. A la lectura del poema en su traducción libre siguió la música. “Samper se sirvió de la Orquesta de Cámara, así nos parece, a falta de la gran orquesta”, e hizo falta la orquesta completa por la instrumentación y sonoridad requeridas por la obra, que presenta “positivos hallazgos rítmicos”, es “sabia”, “inspirada” y “atrayera”. Toca el alma y el corazón “por su sinceridad, la armonía y los colores de la orquestación subyugan”. “Debemos escuchar de nuevo esta obra maestra”, afirmaba en su crónica Gerónimo Baqueiro Fóster. El estreno se debió a las gestiones de Luis Sandi.⁶⁹

Muy distinto es el reporte del estreno que hace Samper en una carta a Pau Casals, en el que se nota su amargura ante la merma de músicos en la orquesta:

No sé si esta temporada dirigiré más conciertos aquí. He hecho tres recientemente: del primero quedé muy contento; del segundo, muy decepcionado porque me encontré con la orquesta reducida, con siete músicos de menos, y el tercero fue una tortura para mí: ya no eran siete los músicos que faltaban, sino diez. Usted seguramente pensará



67 Corbera Jaume, “Baltasar”, 216-217. En el acervo de México que se trasladó a Mallorca, Corbera localizó “borradores (bastante completos), de su puño y letra, de las bandas sonoras de las películas *La Perla y Maclovía* [...], y que sin embargo, según todos los registros fueron compuestas por otro músico catalán Antonio Díaz Conde quien posiblemente fuera alumno de Samper, o al menos con quién seguro tuvo algún tipo de relación”. Corbera Jaume, “El musicólogo”, 2-3.

68 Carta de Samper a Josep Valls. México, D.F., 12 de enero de 1946. (Copia digital proporcionada por Amadeu Corbera.)

69 Mecanuscrito del artículo de Gerónimo Baqueiro Fóster publicado en *El Nacional* el 12 de julio de 1953, “Baltasar Samper y *La balada de Luard El Marinero*”. Archivo Gerónimo Baqueiro Fóster, CENIDIM, exp. 1180.

que habría sido normal suspender el segundo y tercer concierto, pero yo no podía hacerlo. Y la verdad es que tiene pocos atractivos embarcarse con estas organizaciones burocráticas, las únicas que funcionan aquí con cierta regularidad, pero donde no se encuentra ni disciplina ni comprensión.⁷⁰

Un tercer relato, de tono positivo, es el que hace —también a Casals— José García Borrás, amigo de Samper:

Sé que le dará mucho gusto saber que nuestro común amigo Samper ha tenido un gran éxito últimamente dirigiendo la orquesta de Cámara de Bellas Artes de México y muy especialmente con el estreno aquí de su composición *Balada de Luard, el Mariner*. Le envió el programa y algunas críticas, dudo que, *dado su talante*, el amigo Samper le envíe a usted esta nueva.⁷¹

Por último, más técnica e interesante musicalmente resulta la crítica que publicó Adolfo Salazar en el suplemento *México en la cultura* del periódico *Novedades*, en la cual define a Samper como un catalán “en su esencia”, cercano técnicamente a Vincent D’Indy, Ernest Chausson y Albert Roussel. De paso, Salazar habla sobre la personalidad de Samper en su nota:

La *Balada de Luard*, con texto de José María Segarra es una obra en la que Samper se aparta de los tipos acostumbrados de la orquesta, en el canto o en ambas cosas juntas. Seis piezas de canto unidas entre sí por el juego de temas recurrentes, como los solos de violín y viola, de gran nobleza melódica, fuera de las irremediables inflexiones de las escuelas de boga. Música noble y austera, como la personalidad plena de Samper, sólidamente trabajada, en un concepto serio y elevado de su arte, sin concesiones ni complacencias.⁷²

Además de sus actividades de investigación y otras ligadas a la música, Samper realizó una serie de traducciones de libros para la Unión Tipográfica Editorial



70 Citado en Picún, “Conversaciones”, 164.

71 Citado en Picún, “Conversaciones”, 164-165. El énfasis es mío.

72 Adolfo Salazar, “México en la música. Los lunes de la Sala Ponce”, *Novedades. Suplemento México en la Cultura*, núm. 226 (1953): 5, citado en Picún, “Conversaciones”, 166.

Hispano Americana (UTEHA), principalmente.⁷³ Al menos seis sobre música y cinco más sobre otros temas de economía y psicología.⁷⁴

Esta intensa actividad de traductor, casi inconcebible por ser paralela a su trabajo estable, fue necesaria para aumentar los magros ingresos que recibía en el INBAL, con el fin de mantener a su esposa Dolors y al hijo que ambos tuvieron en México, Josep. He recopilado alguna información sobre Dolors, la compañera de Samper en los 25 últimos años de su vida, como los datos de su llegada y quehacer en México, gracias a los testimonios de contemporáneos y a investigaciones más recientes, lo cual se expone a continuación.

DOLORS PORTA DE SAMPER EN MÉXICO

La fiel compañera personal y profesional de Samper, Dolors Porta, lo siguió a México desde Francia. Llegaron a México después de tres agotadoras semanas de travesía en barco. En el camino, Baltasar, con la ayuda de Dolors, organizó un coro en el que participaron niños, adultos y viejos con el fin de aliviar la monotonía de los días en altamar. En el barco, venía también la familia del abogado Odón (Ot) Durán D'Ocón, que había sido procurador en la República catalana, y con quien Dolors y Baltasar sostuvieron, ya en México, una larga amistad. Una vez en México, tanto los Durán como los Samper, y varias familias catalanas, se establecieron en la calle de Ámsterdam, en la colonia Condesa. Rosa María, madre, y Dolors fueron amigas en aquellas circunstancias en las cuales “no nos fue fácil a nadie”. Dolors hacía muñecas y las vendía, para apoyar en la economía familiar.⁷⁵

De la cédula de entrada al país del Servicio Migratorio Mexicano, se desprende que Dolors, ahora Dolores Porta i Bauzà de Samper, contaba con 33 años a su



73 Esta editorial, fundada por el exiliado gallego José González Porto en México, D.F., fue sumamente activa hasta 1977, año de la muerte de su fundador. Dio trabajo a numerosos exiliados españoles en México.

74 Edmundo Camacho y Mónica Aguilera, “El exilio musical catalán en México”, en *Presencia catalana*, edición de José M. y Angélica Peregrina (Guadalajara: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Jalisco, 2012), 123. Aparte de las que consignan estos autores, he encontrado once traducciones en total.

75 Entrevista telefónica con Rosa María Durán, 26 de junio de 2020. Marta García Renart corrobora la elaboración y venta de muñecas por parte de Dolors. Entrevista telefónica concedida por Marta García Renart a la autora, 2 de julio de 2020.

IMAGEN 6. DOLORS SAMPER, ANUARIO
DEL COLEGIO DE LA CIUDAD DE MÉXICO AÑO
1967



FUENTE: COLECCIÓN EULALIA RIBERA.

llegada a México, medía un metro cincuenta (con una diferencia no desdeñable de su pareja Baltasar, cuya estatura registrada fue de 1.78 metros), de tez blanca, pelo castaño y ojos cafés. Se identifica como casada, y de profesión, profesora. Declara el español como idioma nativo y el francés como otro idioma que habla.⁷⁶ Dos precisiones convendría hacer a esta declaratoria oficial: aún no estaba casada con Samper y nada decía de su lengua natal, el catalán. Dolores era mallorquina como Samper, más de dos décadas menor que él, fue su alumna y una pianista notable: en Cataluña estrenó obras de su profesor y dio algunos conciertos. Después, trabajó con Samper en *l'Obra del Cançoner*, donde, presuntamente, comenzaron una relación que los llevó a ir al exilio juntos, primero a Francia y luego a México. Esa relación y posterior huida causaron gran escándalo en Palma de Mallorca. Estos sucesos fueron la cau-

sa del rechazo familiar a Dolores por el resto de su vida. En México, Dolores estuvo a la sombra de la de su marido.⁷⁷

En México, los Samper iban a comer a casa de los García Renart casi todos los domingos. En esas míticas comidas, a las que llegaban visitantes ilustres de paso en el país —como Pau Casals, entre otros—, Samper “iba súper elegante, siempre de traje y corbata: un *dandy*”. Marta García Renart tomaba clases particulares de piano con Samper, en las cuales siempre vestía con la misma formalidad. Marta

• • • • •

76 “Tarjeta de Identificación 175921”, expedida por el Servicio de Migración Mexicano el 17 de noviembre de 1943, en México, D.F.

77 Correo electrónico de Amadeu Corbera, 18 de junio de 2019.

y su hermana jugaban con el hijo de los Samper, Josep. Dolors, afirma Marta, era “una bellísima persona”, también comenta: “Mi papá quiso ayudar a Samper, pero no se dejaba. Le propuso que vendiera unos pianos que trajo de Alemania. Pero [Samper] dijo: ‘yo no me dedico a eso’”. Finalmente, los amigos se pelearon y se distanciaron. Debido a eso —“gracias a eso”, dice Marta—, pasó a tomar clases de piano con Francisco Agea. Aunque recuerda a Samper como un profesor “tiránico”, reconoce que le dio las bases de teoría musical para toda la vida.⁷⁸ A diferencia de Rosa María Durán, que lo recuerda como un hombre “dulce”, Marta García Renart afirma contundente que Samper “era un hombre muy difícil... estaba amargado”.

Seguramente por necesidad, pero también por realización personal, después de la muerte de su marido, Dolors se activó profesionalmente. Eulalia Ribera Carbó tomó clases particulares de piano con Dolors, quien fue, además, su maestra de música en la primaria en el Colegio de la Ciudad de México.⁷⁹ Dolors entró a dar clases al Colegio en 1966, el año en que enviudó, donde varias generaciones la conocieron como “la maestra Samper”. Eulalia menciona, divertida, que la maestra hablaba un español muy cargado de catalán, y con fuerte acento, por lo cual los niños y las niñas —las *donas*, como ella decía— se reían. Recuerda que las clases particulares, que tanto ella como su hermana Ana tomaban en el domicilio de la maestra Samper, eran pesadas, pues estaban cargadas de teoría musical. También recuerda que en el departamento había varios gatos.⁸⁰

Al consultar los anuarios de 1966 a 1976 del Colegio de la Ciudad de México, encontré varias fotografías de la maestra Samper, quien daba clases de música en la Nueva Primaria. En ellas, se le ve a veces seria, otras menos sonriente, pero enérgica y concentrada, dirigiendo el coro de flautas, en plena clase, con el pizarrón, donde se ve alguna pieza musical escrita con tiza, en algún evento del día de las madres, con un vestido festivo, dirigiendo el coro de flautas o en convivencias de



78 Entrevista telefónica con Marta García Renart, 2 de julio de 2020.

79 Este colegio, dirigido por el maestro Carrión, dio trabajo a gran cantidad de refugiados españoles.

80 Cuenta que su abuela, quien las llevaba —a ella y a su hermana— a clases de piano, no toleraba los gatos, por lo cual se iba al Parque México a dar vueltas con la otra niña mientras una tomaba la clase. Entrevistas telefónicas de Eulalia Ribera Carbó con la autora, 6 de julio y 4 de agosto de 2020.

maestros, donde se apreciaba relajada y feliz. Este es sólo un atisbo a lo que fue la vida de Dolores a partir de su viudez y hasta su muerte en 1996.⁸¹

EL GRUPO DE EXILIADOS ESPAÑOLES MÚSICOS

A la llegada de Samper a México, ya se encontraban en el país una serie de exiliados españoles que se habían colocado en posiciones clave del medio musical —en buena medida, gracias al apoyo de Carlos Chávez—. Entre ellos, destacaban Jesús Bal y Gay, Rodolfo Halffter, Adolfo Salazar y Otto Mayer-Serra. Fundaron la revista *Nuestra Música* (de 1946 a 1953) donde dieron cabida a sus investigaciones y reflexiones, como parte de una “corriente renovadora del ambiente musical de México”,⁸² en la cual Samper tuvo sólo una brevísima colaboración que, como vimos, ni siquiera está identificada por su nombre completo. Aquel grupo escribió, además, crítica musical en periódicos, vio sus obras ejecutadas por la Sinfónica Nacional y en conciertos de cámara, y, además, editó su música en Ediciones Mexicanas de Música. A prácticamente ninguna de sus actividades se sumó Samper.

En el caso de Bal y Gay, éste se encontraba como lector en Cambridge cuando estalló la Guerra Civil española, y en 1938 le ofrecieron trasladarse a México para incorporarse a La Casa de España. El apoyo a su venida a México, a pesar de ser aún bastante joven y no muy conocido, se debió al interés que había por su trabajo previo en el área del folclor español.⁸³ Bal y Gay se realizó plenamente en el plano profesional, lo cual reportó, sin falsa modestia, de la siguiente manera:

Yo [...] logro realizar en México una vida llena de actividad, de proyección y miras musicales. Pronuncio conferencias, fundo revistas y una bastante importante editorial de música, redacto colaboraciones, escribo mi mejor obra —para mí, claro—,



81 Debo la consulta de los anuarios a la generosidad de Eulalia y Ana Ribera Carbó. El dato del año de muerte lo debo a Amadeu Corbera.

82 “Editorial”, *Nuestra Música. Revista Bimensual Editada en México*, año I, núm. 1 (1946): 5.

83 A decir de Clara E. Lida, citada en Carlos Villanueva, “Jesús Bal y Gay en México: actividad periodística”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las jornadas celebradas en España y México para conmemorar el septuagésimo aniversario de La Casa de España en México (1938-2008)*, edición de James Valender y Gabriel Rojo (México: El Colegio de México/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010).

“Chopin”, imparto clases, desarrollo cursos monográficos —mejor monológicos— sobre “Folklore”, Polifonía y Estilografía musical, clarifico —dentro de los límites de mis posibilidades— conceptos estéticos, colaboro con la Universidad y el Conservatorio Nacionales —a invitación de éstos— y, lo que es importante para mí, compongo música. En verdad, un pequeño “kosmos” de creación, difusión didáctica y de entrega.⁸⁴

IMAGEN 7. SAMPER, ¿?, LLUIS Y MARTA GARCÍA RENART, ARTURO KAHAN. S.F. [1950s]



FUENTE: COLECCIÓN MARTA GARCÍA RENART.

Esto se debió, sin duda, a la gran amistad que tuvo con Carlos Chávez. “El primer músico que llegó a México era yo, y naturalmente, el maestro Chávez se encargó de mí, me saludó, me invitó varias, bastantes, veces a su casa, y me enredó en la crítica musical, cosa que no había hecho jamás.”⁸⁵ Fue Chávez quien lo instaló como director de la Sección de Música Culta y de Folklore en la Sección de Investigaciones Musicales del recién fundado Instituto Nacional de Bellas Artes:

• • • • •

84 Bal y Gay y Rosita García Ascot abrieron, además, una galería de arte, que gozó de gran éxito. Jesús Bal y Gay y Rosita García Ascot, *Nuestros trabajos y nuestros días* (Madrid: Fundación Banco Exterior, 1990), 119.

85 Bal y Gay y García Ascot, *Nuestros trabajos*, 128.

“En este trabajo estuve hasta tomar el avión que me traería a España.”⁸⁶ Bal y Gay, que pasó un tiempo muy similar al de Samper en México, afirmó, ya en su tierra natal: “guardo muy grato recuerdo de mi estancia en México”.⁸⁷ Llama la atención la diferencia notable entre las experiencias que ambos tuvieron: la de Bal y Gay, luminosa y exitosa, y la de Samper, más bien oscura.

CONSIDERACIONES FINALES

En 1965, Carmen Sordo Sodi, investigadora que llevaba colaborando desde 1961 con la Sección de Investigaciones Musicales, redactó un informe en el que describía la situación de la Sección como “caos”. Afirmaba que no había un catálogo y que las fichas estaban incompletas. Respecto a su jefe, ausente por enfermedad, apuntaba lo siguiente: “El señor BALTASAR SAMPER INSUSTITUIBLE POR SUS CONOCIMIENTOS, no podrá seguir trabajando con la misma intensidad a su regreso, y creo que se debería tenerlo en recuperación una larga temporada y posteriormente aligerarle el trabajo, ya es mucho lo que hay aquí para un hombre de su edad”. Por ello, solicitaba de manera urgente que se incorporara un nuevo investigador y proponía un “Plan de trabajo. Mientras falte el jefe”.⁸⁸

En su última carta a Pau Casals, de enero de 1955, Samper mencionaba una “larga y complicada” enfermedad, con una aún más larga convalecencia.⁸⁹ Posteriormente, escribió que padecía “unas cataratas que progresan de forma enojosa”.⁹⁰



86 Bal y Gay y García Ascot, *Nuestros trabajos*, 130.

87 Bal y Gay y García Ascot, *Nuestros trabajos*, 138-139. No todo fue miel sobre hojuelas para Bal y Gay. Entre sus “disgustos” y “contrariedades” están su expulsión del periódico *El Universal* por su pleito con Ponce, sus diferencias públicas y notorias con Otto Mayer-Serra, y, a veces, las estrecheces económicas que padeció. Véase Consuelo Carredano, “Donde las olas los llevaron: una reflexión en torno a la obra de Jesús Bal y Gay en México”, en *Jesús Bal y Gay 1905-1993: tientos y silencios*, vv.AA. (Madrid: Universidad de Santiago de Compostela/Residencia de Estudiantes, 2005), 365-410.

88 Informe y memorandos Carmen Sordo Sodi, 1965, AHC, exp. 407.

89 Picún, “Conversaciones”, 169.

90 Carta de Samper a Joan Maria Thomàs, México, D.F., 27 de octubre de 1961. Gracias a Amadeu Corbera Jaume por proporcionarme copia de este documento.

Podemos colegir que los últimos 11 años de su vida fueron especialmente difíciles al estar marcados por problemas de salud.

IMAGEN 8. POSTAL HELLMER-HERNÁNDEZ A SAMPER, 29 DE MARZO DE 1965



FUENTE: AHC, EXP. 222.

Una carta que Samper dirigió a Henrietta Yurchenco, el 2 de febrero de 1966, terminaba con el siguiente párrafo: “Le agradezco su interés por mi salud, que no es tan buena como sería de desear; uno de estos días me internaré otra vez en el hospital para ser operado. Si todo va bien, espero poder verla aquí en agosto”.⁹¹ Samper falleció tan sólo días después: el 18 de febrero.⁹² El 24 de octubre de 1966,

• • • • •

⁹¹ AHC, exp. 222.

⁹² AHC, exp. 222. *Viquipèdia* de Catalunya ubica el 18 de febrero de 1866 como el día de su muerte. “Baltasar Samper i Marquès”, *Viquipèdia*, en línea. No existen en el CENIDIM documentos que precisen la fecha. Está enterrado en el Panteón Francés de San Joaquín, en la Ciudad de México. Amadeu Corbera localizó su tumba en un completo estado de abandono. Amadeu Corbera, #antifa [@amadeucorbera], “La seva tomba avui és un munt de pedres i herbes...”, 18 de febrero de 2020, *Twitter*, en línea.

Carmen Sordo Sodi, ahora encargada de la Sección de Investigaciones Musicales, le escribió a Yurchenco para comunicarle “el sensible fallecimiento del notable musicólogo Baltasar Samper”.

Hay suficientes testimonios para afirmar que un aura de frustración rodeó la experiencia mexicana de Samper. En la citada entrevista que concedió Dolors Porta 22 años después de la muerte de su marido, declaró: “El comienzo de Samper en México fue fantástico, después todo empeoró”.⁹³ Porta afirmaba que

Baltasar era tímido, no beligerante. No servía para dar clases, se enfadaba. Era muy perfeccionista, ordenado, organizado, encantador. Pasamos muchas penurias en México, pero él se las tragaba todas. Tenía ángel, quería bien a todo mundo. Desde México seguía enviando dinero a su familia de Cataluña.⁹⁴

Lo que queda claro es que Samper no consiguió durante su residencia mexicana un posicionamiento cómodo y acorde a lo que él esperaba. Su principal aspiración, la de ser reconocido como compositor, no se realizó.⁹⁵ Olga Picún observa acertadamente que:

Hay una distancia considerable entre el Samper anterior a la Guerra Civil, reconocido y homenajeado por el medio musical, con una destacada actividad compositiva, interpretativa y musicológica, que queda documentada en muchos programas de concierto y notas críticas [...], al Samper que casi se esconde en un trabajo poco comprometido en términos creativos, como el de traductor de un conjunto de volúmenes de diferentes especialidades, o prácticamente burocrático, como el que desempeña en la Sección de Investigaciones Musicales del Instituto Nacional de Bellas Artes, cuya remuneración, además, no le permite vivir libre de apremios económicos.⁹⁶



93 Moll y Marquès, “Conversa”, 121.

94 Moll y Marquès, “Conversa”, 122. Traducción del epígrafe de este artículo.

95 Su labor de compositor en México se vio menguada por ese decaimiento general de su labor, pues la mayoría de sus obras las compuso antes de su llegada al país. Véase la lista de obras compilada por Corbera Jaume, “Baltasar”.

96 Picún, “Conversaciones”, 166-167.

Corbera explora la idea de que Samper fuera un *transterrado*, término acuñado por el filósofo José Gaos que se refiere a españoles desadaptados en España que encontraron en México un sitio donde pudieron disfrutar de aquello que hubieran deseado en su país: “un Estado liberal promotor de bienestar y progreso con justicia social y al que por tanto eran más adaptables que a ésta última”. Sin embargo, Corbera encuentra difícil encajar a Samper en esta categoría por pertenecer al exilio catalán.⁹⁷ El autor propone agudamente que el descuido historiográfico de la figura de Samper podría deberse a una cuestión identitaria:

Quizás porque era visto como demasiado mallorquino por la Cataluña posfranquista, demasiado republicano para una Mallorca mayoritariamente conservadora, demasiado catalán para la España moderna y demasiado español para la musicología mexicana: no ser de ninguna parte y hacer de todo un poco le concedió un gran prestigio en vida, pero probablemente le ha condenado a un olvido injusto hasta hoy.⁹⁸

En su correspondencia, se nota una nostalgia progresiva por Mallorca, su terruño. México no se convirtió nunca en su verdadero hogar, a pesar de haber vivido allí 24 años y haber tenido y criado un hijo en el país. Ese volver a una etapa del pasado donde su realización parecía un hecho consumado, donde su futuro personal y profesional brillaban, se vio ligado indefectiblemente al territorio mallorquín. Consuelo Carredano lo ha denominado “La recurrente idea del retorno” que obsesionaba a los exiliados:

Para la mayoría de los exiliados, el regreso, más que una ilusión alimentada por el deseo de recuperar la vida y el hogar perdido, devino en verdadera obsesión. Pero aun pudiendo volver no era fácil decidirlo. Muchos refugiados habían echado raíces en el país o no se encontraban ya con el ánimo o la edad para emprender el camino a la inversa, lo que en ocasiones suponía un nuevo desgarramiento del núcleo familiar.⁹⁹



97 Abellán, citado por Corbera Jaume, “El musicólogo”, 7. Aunque vemos que finalmente Corbera opta por emplear el término en el título de su texto.

98 Corbera Jaume, “Baltasar”, 219.

99 Carredano, “*Un sendero*”, 98.

Por otra parte, no era menor el riesgo que correría su vida al volver en medio del régimen franquista. Una pesadilla que se prolongaba mucho más allá del final de la Segunda Guerra Mundial. En una carta ya tardía que escribió a Joan Maria Thomàs, en la cual le contaba que en Barcelona no tocaban sus obras por miedo al régimen franquista, Samper confesó:

Aparentemente en Mallorca no tienen tanto miedo, por lo que estoy agradecido. Todo esto coincide con mi estado de espíritu ahora. Aunque mi alejamiento de Mallorca, ya hace tantos años tendría que haberme hecho desistir, no hay nada de eso, y hace tiempo que me he descubierto una añoranza de la tierra donde nací, que antes, quizás demasiado distraído, no había sentido.¹⁰⁰

En cuanto a México, podemos afirmar que fue Samper quien propuso e implementó un modelo profesional de investigación musical de campo en el INBA, en la medida de las limitadas posibilidades económicas de la institución, que posteriormente siguieron Raúl Hellmer, Henrietta Yurchenco y los otros investigadores que trabajaron allí durante y después de la gestión de Samper. Su figura y su obra comienzan a ser trabajadas y valoradas a ambos lados del Atlántico: en Cataluña, la tierra que dejó por fuerza y que siempre añoró, y en México, el país que lo acogió y le dio trabajo en las últimas décadas de su vida.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo tiene una enorme deuda de gratitud con varias personas. En primer lugar, con el musicólogo catalán Amadeu Corbera Jaume, quien, con gran generosidad, me proporcionó documentos e información invaluable de Samper. Corbera se encuentra en el proceso de terminar su tesis doctoral sobre Baltasar Samper; ese estudio hará seguramente justicia a esta importante y descuidada figura musical catalana. Mi agradecimiento caluroso a la musicóloga Consuelo Carredano, por impulsarme a hacer esta investigación. Agradezco de corazón a las personas que me brindaron entrevistas en las que compartieron sus recuerdos sobre Baltasar y Dolors Samper: Rosa María Durán, Marta García Renart y Eulalia



100 Carta a Thomàs, 27 de octubre de 1961.

Ribera Carbó, así como la gentil autorización del director del *Orfeó Català de Mèxic*, Rafael Vidal Anglès, para consultar sus acervos, y la amable y eficiente ayuda de Marcela Zárate, secretaria del *Orfeó*.

ARCHIVOS

Archivo del Orfeó Català, Ciudad de México

Archivo Gerónimo Baqueiro Fóster, CENIDIM (Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical-INBA), Ciudad de México

Archivo Histórico del CENIDIM (Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical-INBA), Ciudad de México

Biblioteca del Pavellón de la República de Barcelona, Barcelona
Fondo NP

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Bolaños, Marina. “La ‘invención’ de la música indígena de México”. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 77 (2005): 46-56, disponible en [<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2953/2854>].

Bal y Gay, Jesús y Rosita García Ascot. *Nuestros trabajos y nuestros días*. Madrid: Fundación Banco Exterior, 1990.

Bitrán Goren, Yael. “Henrietta Yurchenco: Ethnomusicology pioneer in Mexico and Guatemala”. En *Latin American History. Oxford Research Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press, 2018, doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.568, consultado: 21 de febrero de 2021.

Bitrán Goren, Yael. “La investigación musical: la experiencia mexicana”. En *Perspectivas y desafíos de la investigación musical en Iberoamérica*, edición de Yael Bitrán Goren y Cynthia Rodríguez Leija, 129-143. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría General Iberoamericana, 2016.

Camacho, Edmundo y Mónica Aguilera. “El exilio musical catalán en México”. En *Presencia catalana*, edición de José M. y Angélica Peregrina, 111-128. Guadalajara: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Jalisco, 2012.

Carredano, Consuelo. “*Un sendero sobre esta tierra roja*. Miedo, censura, retornos. La experiencia vital de los músicos españoles antes y durante su exilio en México: tres estudios de caso”. *Quintanta*, vol. XIV, núm. 14 (2015): 81-104, disponible en [<https://revistas.usc.es/index.php/quintana/article/view/3826>].

- Carredano, Consuelo. "Donde las olas los llevaron: una reflexión en torno a la obra de Jesús Bal y Gay en México". En *Jesús Bal y Gay 1905-1993: tientos y silencios*, vv.AA., 365-410. Madrid: Universidad de Santiago de Compostela/Residencia de Estudiantes, 2005.
- Chapa Bezanilla, María de los Ángeles. *Catálogo de la obra musical del maestro Vicente T. Mendoza*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Corbera Jaume, Amadeu. "El musicólogo transterrado: los escritos etnomusicológicos de Baltasar Samper en México (1946-1964)", inédito, proporcionado por el autor, diciembre de 2019.
- Corbera Jaume, Amadeu. "Baltasar Samper, compositor: el redescubrimient d'un músic català a l'exili". *Revista Catalana de Musicologia*, núm. 11 (2018): 199-231, disponible en [<https://raco.cat/index.php/RevistaMusicologia/article/view/101449/441274>], consultado: 17 de septiembre de 2020.
- Díaz G. Viana, Luis. "Los guardianes de la tradición: el problema de la 'autenticidad' en la recopilación de cantos populares". *Trans. Revista Transcultural de Música*, núm. 6 (2002), disponible en [<https://www.sibetrans.com/trans/articulo/227/los-guardianes-de-la-tradicion-el-problema-de-la-autenticidad-en-la-recopilacion-de-cantos-populares>], consultado: 13 de octubre de 2020.
- Diccionari dels Catalans D'Amèrica. Contribució a un inventari biogràfic, toponímic i temàtic*, vol. IV: Ru-Z. Barcelona: Comissió Amèrica i Catalunya/Generalitat de Catalunya, 1992.
- Domínguez, Francisco, Luis Sandy, Roberto Téllez Girón y Baltasar Samper. *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. I. México: Departamento de Música-Instituto Nacional de Bellas Artes, 1962.
- "Editorial". *Nuestra Música. Revista Bimensual Editada en México*, año I, núm. 1 (1946): 5-6.
- Jocs Florals de la Llengua Catalana: Any xcix de la seva restauració*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, disponible en [<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2b8z2>], consultado: 18 de junio de 2020.
- Márquez Carrillo, Jesús. "Causa perdida. Vicente T. Mendoza y la investigación folklórica en México, 1926-1964". *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, año VI, núm. 10 (2009): 93-105, disponible en [http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/721/010.pdf].
- Mendoza, Vicente T. "Cincuenta años de investigaciones folklóricas en México". En *Aportaciones a la investigación folklórica de México*, 81-111. México: Imprenta Universitaria, 1953.

- Mendoza, Vicente T. "La investigación folklórico-musical". En *Aportaciones a la investigación folklórica de México*, 57-69. México: Imprenta Universitaria, 1953.
- Moll y Marquès, Joan. "Conversa d'en Joan Moll amb na Dolors Porta de Samper". En *X Simpòsium i Jornades Internacionals de l'Orgue Històric de les Balears. X Trobada de Documentaliste Musicals*, 117-125. Islas Baleares: Fundació ACA, 2003.
- Picún, Olga. "Conversaciones diferidas en el exilio. La correspondencia de Baltasar Samper a Pau Casals". *Cuadernos de Música Iberoamericana*, vol. XXVIII (2015): 143-172, disponible en [<https://revistas.ucm.es/index.php/CMIB/article/view/58852/52970>].
- Picún, Olga y Consuelo Carredano. "El nacionalismo musical mexicano: una lectura desde los sonidos y los silencios". En *El arte en tiempos de cambio 1810-1910-2010*, coordinación de Fausto Ramírez, Luise Noelle y Hugo Arciniega, 1-24. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Ruiz Caballero, Antonio. "L'Orfeó Català de Mèxic: puentes culturales, musicales e históricos entre Cataluña y México durante el exilio". En *Huellas y rostros: exilios y migraciones en la construcción de la memoria musical de Latinoamérica*, edición de Consuelo Carredano y Olga Picún, 237-264. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Ruiz Caballero, Antonio. "Tras las huellas de Baltasar Samper: influencia de un músico e investigador catalán en la investigación musical mexicana". Memoria de investigación, *Mèmorria d'investigació guanyadora d'una de les borses d'estudis Generalitat de Catalunya en els Premis Sant Jordi 2015 de l'Institut d'Estudis Catalans* (no publicado).
- Ruiz Rodríguez, Carlos. *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento*, tesis de doctorado en Antropología. México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Samper, Baltasar. "Vocabulario de la música". *Boletín de Música. Órgano del Departamento de Música del Instituto Nacional de Bellas Artes*, año I, núm. 1 (1950): 28-32.
- Samper, Baltasar. "La investigación musical en el Departamento de Música de la Secretaría de Educación Pública". *Nuestra Música*, año II, núm. 5 (1947): 39-44.
- Stanford, E. Thomas. Reseña sobre "Baltasar Samper, Francisco Domínguez, Luis Sandi y Roberto Téllez Girón, *Investigación folklórica en México*, México, Departamento de Música-Instituto Nacional de Bellas Artes, 1964". *Ethnomusicology*, vol. x, núm. 1 (1966): 102-104.
- Toledo, Liliana. *El programa de música de las Misiones Culturales y la música: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano (1921-1932)*, tesis de maestría en Historia. Cuernavaca: El Colegio de Morelos, 2017.

Villanueva, Carlos. “Jesús Bal y Gay en México: actividad periodística”. En *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las jornadas celebradas en España y México para conmemorar el septuagésimo aniversario de La Casa de España en México (1938-2008)*, edición de James Valender y Gabriel Rojo, 331-358. México: El Colegio de México/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010.

FUENTES ELECTRÓNICAS

“Baltasar Samper i Marquès”. *Wikipedia*, disponible en [[//ca.wikipedia.org/w/index.php?title=Baltasar_Samper_i_Marqu%C3%A8s&oldid=26231542](https://ca.wikipedia.org/w/index.php?title=Baltasar_Samper_i_Marqu%C3%A8s&oldid=26231542)], consultado: 17 de septiembre de 2020.

“Baltasar Samper i Marquès”. *Viquipèdia*, disponible en [https://ca.wikipedia.org/wiki/Baltasar_Samper_i_Marqu%C3%A8s], consultado: 8 de junio de 2020.

Corbera, Amadeu, #antifa [@amadeucorbera]. “La seva tomba avui és un munt de pedres i herbes...”, 18 de febrero de 2020. *Twitter*, disponible en [<https://twitter.com/amadeucorbera/status/1229696304336588800>], consultado: 3 de septiembre de 2020.

ENTREVISTAS

Entrevista telefónica con Rosa María Durán, 26 de junio de 2020.

Entrevista telefónica con Marta García Renart, 2 de julio de 2020.

Entrevistas con Eulalia Ribera Carbó, 6 de julio y 4 de agosto de 2020.

Yael Bitrán Goren: es doctora en Musicología por la Royal Holloway, University of London, con estudios en el Conservatorio Nacional de Música. Es traductora especializada en música. Actualmente es maestra en la Facultad de Música de la UNAM y en el Conservatorio Nacional de Música, es investigadora en el CENIDIM del INBA (de 2014 a 2018 directora del CENIDIM). Miembro del SNI, nivel I. Sus investigaciones son temas del siglo XIX, música y mujeres, músicos viajeros, ópera en México y musicología de género. Entre sus publicaciones recientes están: “Fulgores incipientes: primeras mujeres mexicanas estrellas de ópera (ca.1830-ca.1860)”, *Cuadernos de Música Iberoamericana*, vol. xxxiv (2021); “Revisitando a Carlos Chávez desde el siglo XXI”, *Historias*, núm. 104 (2021); “George Steiner. Necesidad de música. Artículos, reseñas, conferencias”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 117 (2020).

D.R. © Yael Bitrán Goren, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Labor exodus of Mexicans in the Bracero Program context. Legal migration of workers, their resistance, coercion to illegals and deportation (1942-1954)

MARIO TRUJILLO BOLIO

ORCID.ORG/0000-0002-9546-8794

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

trubolio@ciesas.edu.mx

Abstract: *This article presents a historical reconstruction of Mexican labor migration as a result of the Bracero Program from 1942 to 1954. In particular, is analyzed the procedures implemented in the selection of braceros, so that they traveled to agricultural farms and urban work centers in Texas, California, New Mexico, Chicago, and New York. In addition, it is shown cases of corruption in Mexico in the granting of green cards of residence; protests by Mexican workers; the working conditions the braceros faced, and the type of food and housing they had where they were housed. It is described the forms that illegal migration took of the so-called espaldas mojadas (wetbacks), the mistreatment and discrimination experienced by the braceros, as well as the way in which the return of hired workers intensified, and the massive deportation of the so-called sin papeles (illegals) who managed to work in a concealed way in the neighboring country.*

KEYWORDS: BINATIONAL LABOR PROGRAMS; WETBACKS; DEPORTED; LABOR PROTEST; LABOR RESISTANCE

RECEPTION: 09/09/2020

ACCEPTANCE: 03/09/2021

Éxodo laboral de mexicanos en el entorno del Programa Bracero. Migración legal de trabajadores, su resistencia, coerción a ilegales y deportación (1942-1954)

MARIO TRUJILLO BOLIO

ORCID.ORG/0000-0002-9546-8794

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

trubolio@ciesas.edu.mx

Resumen: Este artículo hace una reconstrucción histórica de la migración laboral mexicana como resultado del Programa Bracero de 1942 a 1954. En especial, se analizan los procedimientos implementados en la selección de braceros que se desplazaron a las granjas agrícolas y centros urbanos de trabajo en Texas, California, Nuevo México, Chicago y Nueva York. Se presentan casos de corrupción en México en el otorgamiento de las cartillas verdes de residencia; protestas que realizaron los trabajadores mexicanos; las condiciones laborales a las que se enfrentaron los braceros, y el tipo de alimentación y vivienda que tuvieron en donde fueron hospedados. Se describen las formas que adquirió la migración ilegal de los llamados *espaldas mojadas*, el maltrato y discriminación que vivieron los braceros, así como el modo en el que se intensificó el retorno de trabajadores contratados, y la deportación masiva de los *sin papeles* que lograron laborar de manera encubierta en el país vecino.

PALABRAS CLAVE: PROGRAMAS LABORALES BINACIONALES; ESPALDAS MOJADAS; DEPORTADOS; PROTESTA LABORAL; RESISTENCIA LABORAL

RECEPCIÓN: 09/09/2020

ACEPTACIÓN: 03/09/2021

PRESENTACIÓN

El propósito fundamental del artículo es reconstruir la situación que enfrentaron los trabajadores mexicanos en el marco del Programa Bracero (1942-1954). Sin duda, su presencia laboral en Estados Unidos representó una de las gestas más trascendentes de la migración de connacionales en el país vecino en la historia social del siglo xx.

La temática central busca hacer un crítico análisis histórico de las condiciones sociales y políticas que ocasionaron que México y Estados Unidos decidieran binacionalmente llegar a un tratado que permitiese el traslado legal de miles de migrantes mexicanos para laborar en los campos de cultivo, el mantenimiento de vías férreas y en el trabajo manufacturero en distintos estados del país vecino.

También, el estudio busca discernir lo complejo que fue, desde ambas orillas, la implementación del Programa Bracero. Para ello, distingo cómo se inició desde México un activo proceso de registro y de traslado de los primeros contingentes de jornaleros a Texas, Oregón, California y Nuevo México. Hago un balance de cómo, ante la creciente demanda de fuerza de trabajo mexicana entre 1942 y 1947, se desbordó abiertamente el flujo migratorio. Esta situación me llevó a reflexionar sobre los problemas que se suscitaron por no aplicar adecuadamente la regulación del tratado laboral. En efecto, en México se presentaron distintos casos de corrupción ocasionados por la venta de favores de autoridades —gobiernos federal y estatal— y, precisamente, al otorgarse indebidamente la deseada cartilla verde (*green card*), el documento indispensable para que los braceros pudiesen laborar legalmente en Estados Unidos.

Asimismo, considero primordial presentar una valoración de cómo eran las condiciones laborales de los jornaleros en los campos agrícolas de California y Texas, en cuanto a las jornadas de trabajo que iban del amanecer al atardecer, o bien, en otras no menos intensas jornadas durante la cosecha. Es decir, cuando se recolectaban frutos, hortalizas o verduras y a partir del intenso llenado de cajas. Hago un balance de cómo en ambas modalidades de trabajo los supervisores y patrones estadounidenses cometieron toda clase de artificios para disminuir ocasionalmente el salario de los jornaleros.

Por otro lado, examino la situación que vivieron los braceros ocupados en las vías de trenes y en los talleres de locomotoras de distintas redes ferroviarias de compañías en Connecticut y Nueva York. No obstante, doy cuenta de cómo estos braceros realizaron paros laborales por sus mejoras salariales, y presentaron demandas en contra de la mala alimentación que padecieron en los centros de trabajo.

Asimismo, dilucido la sobredemanda de fuerza de trabajo mexicana que se trasladó a Estados Unidos, cuyo constante requerimiento provocó una estricta supervisión de los trabajadores legales en los campos de cultivo. No obstante, distingo los problemas que se presentaron luego del desbordamiento de la migración ilegal a través de los enganchadores conocidos como *coyotes*. Aquí diferencio el papel que desempeñaron los traficantes de braceros que, sigilosamente, introdujeron a miles de *espaldas mojadas* (*wetbacks*). Miles de jornaleros fueron envilecidamente “contratados” por los empleadores estadounidenses, a partir de arreglos laborales con una paga muy por debajo de lo estipulado por el binacional Programa Bracero. Esta práctica de contratación ilegal también ocasionó que se transgrediera el acuerdo binacional por parte de Estados Unidos. Los connacionales vivieron atropellos y segregación racial cuando estuvieron ocupados tanto en las tareas agrícolas, como en el sector de servicios en algunas entidades de Estados Unidos. Finalmente, se presentó un masivo regreso de trabajadores contratados y, al mismo tiempo, se acentuó considerablemente la expatriación de mexicanos que lograron trabajar furtivamente en territorio estadounidense, pues fueron expatriados por su condición de *sin papeles* a partir de las “razias”.

La migración de los trabajadores mexicanos a Estados Unidos cuenta con una rica literatura escrita en el transcurso del siglo xx y en las primeras dos décadas del xxi. En este sentido, se cuenta con un bagaje significativo de importantes estudios en libros, revistas y acervos fotográficos. A través del conjunto de estos materiales consultados, se puede observar a los braceros mexicanos que ingresaron a territorio estadounidense por distintos puntos fronterizos, y se tiene un referente de sus trabajos en las granjas agrícolas, en industrias, manufacturas y en los ferrocarriles. Hay también una interesante bibliografía mexicana y estadounidense que trató la deportación de migrantes a México por su condición de ilegales.

Así, el balance historiográfico advierte textos que dieron cuenta del fenómeno migratorio de mexicanos en Estados Unidos desde la década de 1920. Me refiero, por ejemplo, al texto de Manuel Gamio titulado *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*,¹ cuya importancia reside en haber realizado un enfoque antropológico del trabajo de campo para



1 Manuel Gamio, *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment* (Chicago: University of Chicago Press, 1930).

los años 1926 y 1927. Otro estudio de Gamio —compilado por Devra Weber, Roberto Melville y Juan Vicente Palerm— es el libro *El inmigrante mexicano*,² un rico material con más de 300 entrevistas a migrantes, una transcripción literal de sus canciones y una colección de excelentes fotos. A partir de ello, el lector puede conocer la cotidianidad laboral de los migrantes al iniciar el siglo xx: sus trabajos de mayor riesgo en la minería, sus jornadas intensas en las ladrilleras, en el pago de salarios inferiores respecto a los que recibían los euroamericanos y sus condiciones precarias en viviendas con deficientes instalaciones sanitarias. Aunado a lo anterior, puede considerarse la visión de los migrantes desde la antropología social en la obra precursora de Paul Taylor sobre la migración mexicana, en los textos *Mexican Labor in the United States: Chicago and the Calumet Region* (1932) y en *Mexican Labor in the United States: Imperial Valley* (1930). Sobresalen escritos precursores como el artículo de Selden C. Meneffe: “Los trabajadores migratorios mexicanos del sur de Texas”.³ Lo interesante de este estudio es que ofrece una nítida explicación sobre las condiciones laborales de los migrantes mexicanos en Winter Garden.

Sin embargo, la temática migratoria mexicana cobró gran significado a partir de un hecho tan trascendente a nivel binacional: el Programa Bracero de 1942 a 1954, que tuvo gran significado histórico luego de alcanzar una normatividad en la contratación de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos.⁴ Sin duda, el estudio de los braceros empezó a cobrar auge con lo realizado por Ernesto Galarza en su texto: “Los trabajadores migrantes en tierra externa”,⁵ un destacado y minucioso ensayo sociológico sobre los braceros, con la recopilación de 325 entrevistas y 400 fotografías que, en conjunto, muestran el entorno que vivieron los jornaleros en campamentos, barracas, tiendas de campaña y campos de cultivo. Cabe advertir



2 Manuel Gamio, *El inmigrante mexicano: la historia de su vida. Entrevistas completas, 1926-1927* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2002).

3 Selden C. Meneffe, “Los trabajadores migratorios mexicanos del sur de Texas”, *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, vol. x, núms. 1 y 2 (1958): 181-214.

4 Douglas S. Massey, Karen A. Pren y Jorge Durand, “Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antiinmigrante”, *Papeles de Población*, vol. xv, núm. 61 (2009): 101-128.

5 Ernesto Galarza, “Los convenios mexicano-norteamericanos para la contratación de trabajadores agrícolas”, *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, vol. x, núms. 1-2 (1958): 3-50.

que dicho material fue de gran ayuda para la elaboración de este artículo, ya que da cuenta de las malsanas condiciones de trabajo y alojamiento que padecieron los braceros. Lo mismo se puede constatar en otro libro del mismo autor: *Spiders in the House and Workers in the Field, South Bend*,⁶ donde se presenta de manera evidente la situación laboral vivida por los migrantes.

Sobre la migración mexicana, para las décadas de 1970 y 1980, se conocen gran cantidad de aportes en los que se expone el referente histórico de la migración legal e ilegal. Esto es posible encontrarlo en obras que cuestionan la esencia de emplear jornaleros mexicanos y lo que hubo detrás de los grupos de poder de los agricultores estadounidenses, como el estudio que desarrolló Richard B. Craig en *The Bracero Program: Interest Groups and Foreign Policy*,⁷ igualmente Harvey Levenstein, en “Sindicalismo norteamericano, bracero y ‘espaldas mojadas’”,⁸ así como en el libro de David Montgomery: *Workers’ Control in America*.⁹ Igualmente, David Maciel en su texto “Luchas laborales y conflictos de clase de los trabajadores mexicanos en los Estados Unidos”.¹⁰

La investigación sociológica e histórica ocupada en el estudio de la migración mexicana en Estados Unidos cobró bríos analíticos al iniciar el siglo xxi. Aparecieron valiosas interpretaciones a partir de la publicación de *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)* de Jorge Durand.¹¹ Lo sugerente de esta obra son las aportaciones antropológicas y sociológicas de mexicanos y



6 Ernesto Galarza, *Spiders in the House and Workers in the Field* (Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1970).

7 Richard B. Craig, *The Bracero Program: Interest Groups and Foreign Policy* (Austin: University of Texas Press, 1971).

8 Harvey Levenstein, “Sindicalismo norteamericano, braceros y ‘espaldas mojadas’”, *Historia Mexicana*, vol. xxviii, núm. 2 (1978): 153-184.

9 David Montgomery, *Workers’ Control in America. Studies in the History of Work, Technology, and Labor Struggles* (Nueva York/Londres: Cambridge University Press, 1979).

10 David Maciel, “Luchas laborales y conflictos de clase de los trabajadores mexicanos en los Estados Unidos”, 1900-1930 en *La clase obrera en la historia de México*, coordinación de Pablo González Casanova, vol. xvi: *Al norte del río Bravo (pasado lejano) (1600-1930)*, coordinación de Juan Gómez-Quiñones y David Maciel (México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores, 1981), 89-217.

11 Jorge Durand, *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)* (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/Senado de la República/Miguel Ángel Porrúa, 2007).

estadounidenses, quienes, de manera crítica, tratan la evolución del fenómeno migratorio como consecuencia del Programa Bracero. También resulta atrayente el estudio de Marshall Ganz: *Why David Sometimes Wins. Leadership, Organization, and Strategy in the California Farm Worker Movement*.¹² A la lista le siguen también dos interpretaciones valiosas: la de Kelly Lytle Hernández en *Migra! A History of the U.S. Border Patrol*,¹³ y el artículo crítico de Lynn Stephen sobre la política migratoria estadounidense desde la segunda mitad del siglo xx, “Murallas y fronteras: el desplazamiento de la relación entre Estados Unidos-México y las comunidades trans-fronterizas”,¹⁴ así como el texto de Don Mitchell: *They Saved the Crops: Labor, Landscape, and the Struggle over Industrial Farming in Bracero Era*,¹⁵ que presenta documentación de archivo para diferenciar las formas de explotación y violación de derechos laborales de los migrantes mexicanos en los campos agrícolas de California.

En el *dossier* sobre braceros que publicó *Istor. Revista de Historia Internacional* en la primavera de 2013 están contenidas renovadas interpretaciones históricas y antropológicas acerca de la vida cotidiana de los braceros y la especificidad de la política migratoria estadounidense en el acuerdo bilateral. Me refiero al ensayo de Irina Córdoba Ramírez: “Memoria, testimonios, estereotipos y olvido. Problemas metodológicos en las representaciones sobre los braceros”,¹⁶ a la contribución de Michel David Snodgrass, “Braceros: narrativas de la inmigración y la historia descuidada del trabajo agrícola en Estados Unidos”,¹⁷ al aporte de Paz Triguero



12 Marshall Ganz, *Why David Sometimes Wins. Leadership, Organization, and Strategy in the California Farm Worker Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

13 Kelly Lytle Hernández, *Migra! A History of the U.S. Border Patrol* (Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 2010).

14 Lynn Stephen, “Murallas y fronteras: el desplazamiento de la relación entre Estados Unidos-México y las comunidades trans-fronterizas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 33 (2011): 7-38.

15 Don Mitchell, *They Saved the Crops: Labor, Landscape, and the Struggle over Industrial Farming in Bracero Era*, edición Kindle (Athens: University of Georgia Press, 2012).

16 Irina Córdoba Ramírez, “Memoria, testimonios, estereotipos y olvido. Problemas metodológicos en las representaciones sobre los braceros”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. xiii, núm. 52 (2013): 91-106.

17 Michel David Snodgrass, “Braceros, narrativas de la inmigración y la historia descuidada del trabajo agrícola en Estados Unidos”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. xiii, núm. 52 (2013): 33-51.

Legorreta, “El Programa Bracero como parte del cambio en la política migratoria de Estados Unidos”,¹⁸ y al artículo de Juan Manuel Sandoval Palacios, “El Programa Bracero y las políticas de trabajadores migratorios temporales para un mercado laboral regional de América del Norte”.¹⁹

En la bibliografía en torno a la migración mexicana hay que incluir, además, el excelente estudio que realizó Gerardo Necochea García en *Parentesco, comunidad y clase: mexicanos en Chicago, 1916-1950*.²⁰ La relevancia de este libro es que permite conocer cuáles son las fuentes primarias que dan cuenta del trabajo de los migrantes mexicanos en Chicago, a través de entrevistas sobre su situación laboral, así como la importancia de la consulta en periódicos y el análisis de los censos de Estados Unidos para el estudio migratorio. Asimismo, podemos incluir el aporte de Mireya Loza en *Defiant Braceros. How Migrant Workers Fought for Racial, Sexual, and Political Freedom*,²¹ que le permite conocer al lector las actitudes racistas de los empleadores y de algunos sectores sociales estadounidenses contra los trabajadores migrantes mexicanos. De igual modo, se ha escrito sobre aquellos expulsados a partir de las razias o redadas implementadas por la patrulla fronteriza, en el interesante libro de Fernando Saúl Alanís Enciso, *Voces de la repatriación. La sociedad mexicana y la repatriación de mexicanos de Estados Unidos, 1930-1933*.²² En otras investigaciones, se pueden encontrar interpretaciones de la intolerancia de los empleadores estadounidenses, como en la obra de Mireya Loza ya referida y en el sugerente y detenido balance de Catherine Vézina sobre la migración



18 Paz Triguero Legorreta, “El Programa Bracero como parte del cambio en la política migratoria de Estados Unidos”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. XIII, núm. 52 (2013): 7-32.

19 Juan Manuel Sandoval Palacios, “El Programa Bracero y las políticas de trabajadores migratorios temporales para un mercado laboral regional de América del Norte”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. XIII, núm. 52 (2013): 55-89.

20 Gerardo Necochea García, *Parentesco, comunidad y clase: mexicanos en Chicago, 1916-1950* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015).

21 Mireya Loza, *Defiant Braceros. How Migrant Workers Fought for Racial, Sexual, and Political Freedom* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016).

22 Fernando Saúl Alanís Enciso, *Voces de la repatriación. La sociedad mexicana y la repatriación de mexicanos de Estados Unidos, 1930-1933* (México: El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2015).

mexicana en el contexto histórico del conflicto internacional y los problemas bilaterales: “Programa Bracero y Guerra Fría: auge y declive, 1942-1964”.²³ De igual modo, se cuenta con otro texto con una vertiente histórica y antropológica que destaca lo agresiva y virulenta que desde tiempos del Programa Bracero ha sido la migración mexicana en Estados Unidos; me refiero al texto coordinado por Efrén Sandoval Hernández titulado *Violentar la vida en el Norte de México. Estado, tráfico y migraciones en la frontera con Texas*.²⁴

Para este aporte sobre la migración mexicana en el marco del Programa Bracero, retorno los enfoques y balances de los libros y artículos que menciono en el análisis bibliográfico. No obstante, trato de enriquecer mi interpretación con un análisis del contenido jurídico de los tratados ratificados y convenios celebrados entre México y Estados Unidos en 1942, 1943, 1947, 1949, 1951, 1952 y 1954. Igualmente, para mi quehacer histórico, hice una selección del valioso material incluido en las diversas entrevistas a braceros que obtuvo Galarza,²⁵ y de la prolífica información documental sobre la migración mexicana de 1942 a 1955 que guardan los acervos de los periódicos mexicanos *El Nacional*, *Excélsior* y *El Universal*.

En este sentido, el propósito de mi análisis histórico-social es recuperar los siguientes aspectos específicos del Programa Bracero: las condiciones laborales en los centros agrícolas, las diversas formas que cobró la resistencia en paros laborales y huelgas, las malas condiciones en las que vivieron los braceros en los dormitorios y comedores en donde se hospedaron, las características del trabajo ilegal, las constantes expresiones racistas que padecieron, así como la manera en la que se ejerció la expulsión masiva de trabajadores temporales mexicanos entre 1947 y 1950.



23 Catherine Vézina, “Programa Bracero y Guerra Fría: auge y declive, 1942-1964”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. xxxiv, núm. 1 (2018): 7-35.

24 Efrén Sandoval Hernández (coord.), *Violentar la vida en el Norte de México. Estado, tráfico y migraciones en la frontera con Texas* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Plaza y Valdés, 2018).

25 Galarza, “Los convenios”.

LOS PRECEDENTES DE LA MIGRACIÓN LEGAL DE BRACEROS MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS

Después del ataque japonés a las instalaciones militares en Pearl Harbor, el 7 de diciembre de 1941, el gobierno de Franklin D. Roosevelt reaccionó de inmediato a la provocación y los estadounidenses se incorporaron al conflicto bélico que tenía como escenario Europa. En la década de 1940, Estados Unidos ya sobresalía como la primera potencia capitalista mundial y, en el contexto de la guerra, consideró que al apoyar a los países de Europa occidental alcanzaría un mayor poderío económico y político a nivel transnacional.²⁶

Lo trascendente de este contexto político internacional fue el pacto de coalición bélica que acordaron Roosevelt, Stalin y Churchill —junto con los socialistas británicos—, cuyo propósito fue que los aliados —Estados Unidos, la Unión Soviética, Francia y Gran Bretaña— se enfrentaran a las potencias del llamado Eje: Alemania, Japón, Italia, Bulgaria, Rumanía y Hungría. Dicha situación originó que la sociedad estadounidense viviera una economía de guerra de 1942 a 1945.²⁷ Además de tener una injerencia decisiva en el conflicto bélico mundial, el gobierno estadounidense implementó políticas que permitieron el funcionamiento de su gran mercado interno y fortaleció sus diversas ramas industriales, su agroindustria y su infraestructura.²⁸

El avance de la Segunda Guerra Mundial originó cambios significativos en las economías y sociedades de México y Estados Unidos.²⁹ Para atenuar esta situación y mantener el mercado interno estable, el gobierno de Estados Unidos estableció un peculiar acuerdo bilateral con el presidente de México, Manuel Ávila Camacho, que abarcó de 1942 a 1947, conocido como Programa Bracero, cuya finalidad fue disminuir la carencia de mano de obra en las actividades productivas de Estados Unidos, como consecuencia de la salida de significativos contingentes de soldados estadounidenses que, por aire, mar y tierra, enfrentaron al fascismo alemán de



26 Triguero Legorreta, “El Programa”.

27 Vézina, “Programa”.

28 Lo anterior fue necesario porque los estadounidenses hicieron un gasto considerable en el envío de armamento y manutención de sus tropas en el mismo escenario de guerra que vivía Europa. Al respecto, véase Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx* (Barcelona: Crítica, 2007), 161-167.

29 Vézina, “Programa”.

Hitler y al Imperio japonés. Debido a las secuelas económicas provocadas por el segundo conflicto bélico mundial, hubo miles de solicitudes de jornaleros mexicanos que, en un principio, trabajaron como braceros en los campos de cultivo, en el mantenimiento de carreteras y las líneas del ferrocarril en los estados de California, Texas, Arizona y Nuevo México.³⁰

LA URGENCIA DEL ACUERDO LABORAL BILATERAL Y SU COMPLEJA IMPLEMENTACIÓN

Desde 1942, Estados Unidos permitió que una masiva fuerza de trabajo mexicana ingresara a su territorio luego del establecimiento del bilateral Programa Bracero, o bien, *Mexican Farm Labor Program*.³¹ Por efectos de la guerra, los estadounidenses sufrieron desajustes productivos y enfrentaron problemas en el mercado interno por varios años. Ello propició que el gobierno de Roosevelt renovara aquella política exterior panamericana iniciada desde 1933 y conocida como Buen Vecino.³² Al respecto, Catherine Vézina diferencia las etapas de la renovada política migratoria de Estados Unidos con México. La primera recorrió de 1942 a 1951, y Vézina la caracteriza como de gran intensidad por ambas partes.³³



30 El gobierno demócrata de Roosevelt logró implementar audazmente dicho acuerdo. Desde inicios de la década de 1940, Estados Unidos había fortalecido sus lazos diplomáticos con México. En efecto, la carestía de mano de obra en las actividades productivas de Estados Unidos se convirtió en un asunto de interés primordial en la relación bilateral. Por lo tanto, se decidió que los braceros mexicanos, con su fuerza de trabajo, cubrirían las actividades laborales que tradicionalmente hacían los granjeros, los obreros en los centros fabriles y trabajadores de las vías de los ferrocarriles. Cabe señalar que el mandato presidencial de Roosevelt fue prolongado; su gobierno cubrió del 4 de marzo de 1933 al 12 de abril de 1945.

31 Un primer estudio sobre este acuerdo migratorio se publicó como un breve texto en el que analizo dicha política estadounidense, que tuvo grandes beneficios de sus aliados en América Latina y que, a lo largo de la década de 1940, se refrendó particularmente con la nación mexicana. Al sobresalir como el país vecino del sur, México se convirtió para Estados Unidos en un activo abastecedor de materias primas, alimentos y, para estos años, también como un gran proveedor de fuerza de trabajo, pues en ese entonces en México no había empleo en los servicios, la agricultura y la industria de transformación. Véase Mario Trujillo Bolio, “Programa Bracero, 1942-1947. Una política migratoria durante el conflicto bélico”, *Sólo Historia*, núm. 11 (2001): 27-33.

32 Triguero Legorreta, “El Programa”.

33 Vézina, “Programa”.

Al indagar sobre los orígenes del Programa Bracero, se constata que en julio de 1942 los cosecheros del estado de California hicieron una abierta solicitud al Departamento de Agricultura de Estados Unidos para que, particularmente, los jornaleros mexicanos se encargaran de levantar las cosechas en los estados de California y Texas.³⁴ Así, el gobierno de Roosevelt atendió diligentemente la petición de los cosecheros, puesto que fue necesario resolver la carencia de brazos en el campo estadounidense. Lo anterior se hizo evidente a partir de un canje de notas diplomáticas en las que se le pedía al entonces presidente mexicano, Manuel Ávila Camacho, que a la brevedad se estableciera un acuerdo laboral con carácter temporal.³⁵ Con ello, los trabajadores mexicanos se trasladarían a granjas agrícolas californianas y texanas. Así, el citado acuerdo se firmó el 23 de agosto de 1942.

En el clausulado del acuerdo sobre los trabajadores migratorios mexicanos, se advierte que la regulación laboral aparece muy escueta. No obstante, algunos artículos sí ofrecían ciertas garantías jurídicas para que los braceros pudieran desempeñar sus labores en territorio estadounidense. En uno de sus puntos, este acuerdo especificó que los jornaleros mexicanos no deberían alistarse al servicio militar de Estados Unidos. El convenio estipuló que ningún campesino padecería actos de “discriminación por ninguna naturaleza”. De igual modo, expresó de manera clara que, implícitamente, debía haber un contrato laboral entre trabajadores y empleadores, que estuviera bajo la inspección del gobierno mexicano para su cabal realización. El acuerdo del Programa Bracero advertía, además, que los empleadores estadounidenses sufragarían el traslado de ida y vuelta de los trabajadores mexicanos. Determinó que, mientras realizaran sus actividades en el campo estadounidense, los braceros tendrían una estancia digna y buena comida, así como las garantías para la repatriación cuando terminaran sus contratos temporales.³⁶ Fue tal la demanda de fuerza de trabajo mexicana que los comisionados del Departamento de Agricultura —coordinados por el director



34 *Acuerdo para reglamentar la contratación (temporal) de trabajadores agrícolas migratorios mexicanos, con Estados Unidos de América. Celebrado el 4 de agosto de 1942.*

35 Durand, *Las miradas*.

36 Al respecto, véase el “Acuerdo para Reglamentar la Contratación (temporal) de Trabajadores Agrícolas Migratorios Mexicanos”, publicado en *Tratados ratificados y convenios celebrados por México* (México: Senado de la República, 1982), tomo 8.

de la Administración de Seguros Agrícolas— estuvieron en el Distrito Federal el 6 de septiembre de 1942 para iniciar los trámites para la selección de braceros.³⁷

La demanda de fuerza de trabajo mexicana para mantener en funcionamiento el mercado agrícola del país del norte superó con creces lo que en un principio se pretendía. A los jornaleros agrícolas se les contrató para levantar las cosechas de remolacha, algodón, nuez, almendras, lechugas, tomates, higos, melón, chícharos, espinacas y cítricos; además, se requirieron para laborar en la industria de la carne en Chicago y para realizar las labores de mantenimiento de carreteras y ferrocarriles en territorio de Estados Unidos.³⁸

CORRUPCIÓN BINACIONAL, VIOLACIONES AL TRABAJO Y SOBREEXPLOTACIÓN DE ILEGALES

La situación laboral mexicana que prevalecía a principios de la década de 1940 no era nada favorable en el campo, en las ciudades, minas y puertos. El México de ese entonces se distinguió en su etapa recesiva por la proliferación del desempleo y la carestía de la vida. Ante dicha situación, y cuando en agosto de 1942 se emitió la convocatoria para incorporarse al Programa Bracero, miles de aspirantes se abarrotaron en las oficinas para registrarse.³⁹ Fue tal la efervescencia por obtener



37 Lo anterior no era casual, pues, en un clima de buenas relaciones entre México y Estados Unidos, en noviembre de ese año se resolvió el problema de la deuda externa mexicana luego de que el capital y los intereses se redujeron de 509.5 a 240.4 millones de dólares. Véase Luis Medina Peña, *Hacia el nuevo Estado: México, 1920-2000* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 121-122.

38 *El Nacional*, 7 de septiembre de 1942, 4.

39 Para tal fin se había destinado la Secretaría del Trabajo y Previsión Social en el Distrito Federal. Los aspirantes a braceros no sólo eran de la capital del país; también había miles de trabajadores procedentes de otros estados. A la capital del país llegaron trabajadores de Querétaro, Michoacán, Guanajuato y Jalisco para tramitar su solicitud e ir a buscar trabajo a Estados Unidos. Lo mismo sucedió en las poblaciones fronterizas mexicanas debido a que la Secretaría del Trabajo instaló oficinas para el registro de braceros. En las ciudades fronterizas fueron varios los contingentes de trabajadores que masivamente solicitaron tarjetas para ingresar legalmente a territorio estadounidense desde Chihuahua, Nuevo León, Tamaulipas, Tijuana, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Nogales. Según las crónicas periodísticas, para septiembre de 1942, la oleada de registros de migrantes

trabajo en Estados Unidos, que el gobierno mexicano trató de contener a los aspirantes que deseaban la cartilla verde o *green card*.⁴⁰ Para esas fechas, los voceros de la Secretaría del Trabajo advertían oficialmente que tan sólo se aceptarían 2 000 trabajadores en las labores agrícolas de Estados Unidos.⁴¹ En septiembre de 1942, se informó que ya se había realizado el examen médico de 2 500 braceros y que saldrían de inmediato a los campos de cultivo establecidos en California, Nuevo México y Texas.⁴²

Sin embargo, en el contexto social mexicano existieron varios aspectos que agravaron el cabal cumplimiento del Programa Bracero. Esto se distingue claramente entre el segundo semestre de 1942 y el transcurso de 1943. Al incrementarse el cruce sigiloso de trabajadores mexicanos por el Río Bravo, se desencadenaron serios problemas a lo largo de la frontera norte, pues cientos de miles de *espaldas mojadas* o *wetbacks* lograron emplearse sin un contrato prestablecido en distintos condados de Texas. Como bien dijo Ernesto Galarza, esta situación llegó a ser muy inquietante: “Sin control alguno, las fuerzas que determinaron el empleo de mano de obra mexicana, especialmente a lo largo de los estados fronterizos, habían



alcanzó la cantidad de 10 000 trabajadores. En su edición del 12 de septiembre de 1942, *El Nacional* mostró que en un primer momento había sido contratado un contingente de 2 000 braceros mexicanos.

40 En el proceso de registro de braceros también participaron obreros de las minas de Chihuahua y Zacatecas, así como trabajadores portuarios, quienes estuvieron desempleados ante la falta de construcción de barcos en los astilleros mexicanos, y al haberse reducido notablemente el movimiento marítimo comercial, precisamente por el conflicto bélico mundial. *El Nacional*, 24, 25 y 29 de septiembre de 1942.

41 Así, los desempleados pretendieron encontrar una solución laboral inmediata no sólo en los campos de cultivo de California y Texas, sino también emplearse en otros estados como Arizona, Nuevo México, Oregón y Washington. En este sentido, no fue casual que la Secretaría del Trabajo de México en varias ocasiones advirtiera que no se permitiría la salida furtiva de trabajadores desde Nuevo Laredo, Piedras Negras y Ciudad Juárez. Desde las ciudades fronterizas, miles de trabajadores cruzaban constantemente por los pasos fronterizos; no obstante, esta forma de migrar no contaba con la seguridad administrativa y contractual que sí ofrecía el Programa Bracero. De ahí, entonces, que a estos últimos trabajadores se les estigmatizara bajo la categoría de *ilegales*.

42 La comisión mixta mexicano-estadounidense tuvo una oficina sede en la calle de El Salvador —en el primer cuadro de la Ciudad de México—; fue quien informó sobre la salida de los braceros. *El Nacional*, 24 de septiembre de 1942.

demostrado los graves males que acarrearía la irrestricta migración en masa”.⁴³ Por tanto, desde los distintos pasos fronterizos se hizo evidente la fiebre migratoria de los ilegales. Lo anterior provocó una situación sórdida en el proceso migratorio: en México, la encabezaron cientos de *coyotes* o *enganchadores* de ilegales; en Estados Unidos, fueron los propios empleadores quienes de manera egoísta utilizaron a los ilegales o *sin tarjeta*, pagando jornales más bajos a diferencia de los contratados legalmente.⁴⁴

Desde México, la copiosa afluencia de aspirantes a braceros hizo que la Secretaría del Trabajo comunicara públicamente a muchos de los ya inscritos que regresaran a sus hogares hasta que se definiera cuál sería la cantidad exacta de trabajadores que demandarían los granjeros.⁴⁵ Incluso, los mismos delegados estadounidenses anunciaron desde la Ciudad de México que habían concluido su participación en el proceso binacional para contratar a braceros. De acuerdo con



43 Galarza, “Los convenios”, 6.

44 También se suscitaron problemas derivados de la corrupción de los empleados gubernamentales y de la clase política mexicana, al no realizar de manera transparente los trámites de los aspirantes a trabajar en Estados Unidos. Y todo por no haber seguido los adecuados procedimientos para el registro y envío de braceros. A este respecto, en los periódicos mexicanos de circulación nacional se dieron a conocer varios ejemplos en los que se denominaba a los corruptos como *explota-braceros*. Sobre esto último, las noticias del periódico *El Nacional* del 5 y 7 de septiembre de 1942 advirtieron que las autoridades habían detenido a personas que les habían vendido a los aspirantes a braceros la famosa cartilla verde, la cual fue muy codiciada, pues se convirtió en el documento oficial de ambas naciones para ingresar a laborar legalmente a Estados Unidos. Al respecto, véase *El Nacional*, 5 y 7 de septiembre de 1942.

45 A finales de agosto de 1942, se advertía que sólo se contrataron 3 000 braceros mexicanos para laborar en Estados Unidos. No obstante, para el 24 septiembre, en un boletín de la Oficina de Informaciones y Estadística de la Secretaría del Trabajo, se comunicó el registro de 12 234 trabajadores como aspirantes a contratarse como braceros. La última semana de septiembre se anunció que fueron 14 000 los trabajadores registrados, y la institución gubernamental reiteraba que solamente saldrían a Estados Unidos un total de 2 600 de los ya inscritos y documentados. La cifra para octubre se acrecentó a 3 000 trabajadores registrados y, de paso, la Secretaría del Trabajo en su boletín indicó que había terminado la contratación de braceros. *El Nacional*, 12 de septiembre de 1942. Para noviembre, el mismo presidente Roosevelt agradeció públicamente a los trabajadores mexicanos su cooperación, e informó que en territorio estadounidense ya laboraban alrededor de 2 000 braceros. *El Nacional*, 11 de noviembre de 1942.

los datos del Departamento del Trabajo y del Departamento de Justicia de Estados Unidos, en 1942 entraron a laborar legalmente 4 203 braceros. No obstante, para ese entonces ya iniciaba activamente la deportación a México de trabajadores ilegales sin contrato, que ese año alcanzó la cifra de 10 603 mexicanos expulsados.⁴⁶ El beligerante proceso migratorio de braceros empezó a complicarse a principios de 1943, pues existía la preocupación de que arribaran miles de trabajadores sin contrato.

Por otro lado, entre los trabajadores que sí estaban contratados en las granjas de cultivo había inquietud porque los empleadores no abonaron diez por ciento del salario de los braceros al llamado *fondo de ahorro*.⁴⁷ Otra queja fue que no siempre se les pagó un salario igual al que proporcionalmente percibían los trabajadores estadounidenses. Las reclamaciones contra los empleadores también se presentaron por no cubrir el pago de las horas extras laborables después de la jornada de ocho horas.⁴⁸

Pese a todas las dificultades, la demanda de braceros se incrementó notablemente. La asociación de cosecheros de algodón estadounidense, que se encargaba de contratar a los braceros, solicitó urgentemente trabajadores mexicanos para la pizca de fibra no sólo en Arizona,⁴⁹ sino además en McAllen (Texas), Sacramento (California), y Nuevo México.⁵⁰ A finales de abril de 1943, se firmó un acuerdo más en el marco del Programa Bracero. En esta ocasión, el protocolo fue para reglamentar la contratación de trabajadores que no necesariamente realizarían



46 María Amparo Canto, "La emigración de mexicanos no documentados hacia Estados Unidos", *Revista Mexicana del Trabajo*, tomo 5, núms. 2-3 (1975): 399-429.

47 En su estudio, Ernesto Galarza constató a través de interesantes testimonios que las quejas de los braceros mexicanos por violaciones a sus derechos laborales están registradas en los archivos del servicio consular mexicano, en la Secretaría del Trabajo de México e incluso en las oficinas estadounidenses que debían estar al tanto de la protección del bracero por el mismo convenio binacional. Galarza, "Los convenios", 7. Otro ejemplo de lo anterior sobresalió después de que el Banco Nacional de Crédito Agrícola de México anunciara que no se habían depositado los ahorros correspondientes de los braceros. *El Nacional*, 14 de enero de 1943.

48 *Excelsior*, 15 de abril de 1944.

49 Sandoval Hernández (coord.), *Violentar la vida*.

50 Los empleadores avisaron que los trabajadores japoneses que habían contratado no se habían dado abasto para recolectar la fibra de algodón y que, por ello, necesitaban contratar a braceros mexicanos lo antes posible. *Excelsior*, 27 de febrero de 1943.

labores en la agricultura de Estados Unidos.⁵¹ Ese año, el proceso migratorio continuó muy activo y la fuerza de trabajo se extendió para su ocupación en el mantenimiento de las vías férreas.⁵² Cabe señalar que el Programa Bracero no sólo estuvo dirigido al trabajo agrícola; la demanda de mano de obra en Estados Unidos hizo que en el renovado acuerdo se especificara que la fuerza de trabajo mexicana podría ser contratada en otras actividades productivas del país vecino.

Desde marzo de 1943, en la prensa nacional de México se informaba que 5 894 braceros se habían trasladado a Estados Unidos. En abril, la cifra de los trabajadores que legalmente ingresaron fue de 12 850.⁵³ Los braceros hacían el viaje desde distintas partes del territorio mexicano.⁵⁴ Estos contingentes se mantuvieron todavía en septiembre.⁵⁵ Cabe decir que, para el segundo trimestre de 1943, el gobierno estadounidense informó que se requerían entre 45 000 y 50 000 trabajadores mexicanos para los campos de cultivo. Para julio, la cifra de braceros con trabajo llegó a 30 000. Sin embargo, al término de este año, se alcanzaron los 70 000.⁵⁶ En este sentido, fue constante el traslado de braceros a Estados Unidos, a pesar de que se les exigía cubrir varios requisitos. El 23 de septiembre de 1943, la comisión mexicano-estadounidense dio cuenta de que 2 500 braceros ya se habían hecho el examen médico, y que este grupo se destinaría a recolectar verduras, nuez y a pizar algodón. Empero, las peculiares despedidas a constantes contingentes de



51 Al respecto, me baso en lo estipulado en el *Acuerdo para reglamentar la contratación de trabajadores no agrícolas migratorios, con los Estados Unidos de América. Celebrado el 29 de abril de 1943*.

52 Galarza, “Los convenios”, 3.

53 *El Nacional*, 14 de mayo de 1943.

54 *Excélsior*, 27 de febrero y 14 de marzo de 1943.

55 En septiembre de ese año, el propio Secretario del Trabajo, en un acto público en la estación del ferrocarril, despidió a un contingente de 760 trabajadores que prestaron sus servicios en Southern Pacific Lines. Al despedir a los braceros, el Secretario les dirigió unas palabras: “Representan a uno de los elementos más eficaces con los que México cumple sus compromisos para ayudar a las democracias a vencer a las fuerzas de la barbarie. Desechen de su espíritu cualquier complejo de inferioridad, pues van a un país hermano donde han sido abolidas las diferencias políticas y raciales. Son ustedes soldados de la democracia: soldados de México que van a luchar con ese espíritu patriótico que vibra en todo México”. Véase el discurso en *El Nacional*, 24 de septiembre de 1943.

56 Levenstein, “Sindicalismo”, 160.

braceros por parte de los funcionarios públicos ya no fueron tan frecuentes. A principios de agosto de 1943, la Secretaría del Trabajo anunció que ya se había cubierto el número de trabajadores para ser contratados en ese año.⁵⁷ El recuento de braceros que laboraban legalmente en distintos centros de trabajo de Estados Unidos en 1943 era de 52 098. Sin embargo, la cifra de deportados ilegales continuó incrementando, y en ese año fueron expulsados 16 154 connacionales.⁵⁸

La misma oferta y demanda de braceros mexicanos se hizo sentir a lo largo de 1944. Para principios de ese año, la petición de migrantes se calculaba en 26 000 trabajadores. Con ese propósito, el Congreso estadounidense —con autorización de la misma oficina War Food Administration— aprobó la suma de 30 millones de dólares para costear el programa de reclutamiento de mano de obra agrícola.⁵⁹ Dicha cantidad fue destinada para financiar el traslado y la contratación de alrededor de 120 000 trabajadores temporales.⁶⁰ Con lo anterior, quiero mostrar que la demanda de braceros sí se extendió a otras tantas actividades como el corte de madera, la fabricación de periódico, la recolección de frutos, e incluso como obreros en las empacadoras de carne en Chicago.⁶¹ Aquí deseo destacar lo establecido por Gerardo Necochea, en el sentido de que la migración de trabajadores se hizo patente en la reparación de las vías en el sistema ferroviario central de Nueva York que cubría la sección oriental de Estados Unidos. En el caso de los migrantes mexicanos en Chicago, fue también significativa porque apoyaron y participaron en las llamadas *huelgas salvajes* por las condiciones de trabajo con prolongadas jornadas tanto en los metalúrgicos como en las empacadoras de carne en Chicago. La otra novedad del acuerdo binacional fue en 1944, pues se incorporaron 15 000 mexicanos al ejército de Estados Unidos.⁶²

En abril de 1944, la información de distintos periódicos de circulación nacional coincidía en que, en definitiva, ya no saldrían más braceros hacia Estados Unidos.



57 *El Universal*, 1 de agosto de 1943.

58 Stephen, “Murallas”. Alanís Enciso, *Voces*.

59 Susana Chacón, “Política migratoria: proceso negociador 1947-1954”, *Foro Internacional*, vol. XLIX, núm. 3 (2009): 518-558.

60 *El Universal*, 12 de febrero de 1944.

61 Necochea García, *Parentesco*, 216-218.

62 Necochea García, *Parentesco*, 219-221.

Lo anterior advertía una situación tensa, pues ya estaban enlistados millares de candidatos para ser enviados legalmente. Asimismo, las noticias informaban que las autoridades estadounidenses deportarían a miles de migrantes que laboraban ilegalmente en Texas y Nuevo México.⁶³

LAS AMBICIONADAS *GREEN CARDS* Y SU MALVERSACIÓN POR DISTINTOS GOBIERNOS Y POLÍTICOS

Al estrecharse la contratación legal de braceros, afloró la corrupción en distintos sitios de la República mexicana, al ser cada vez más codiciadas las *green cards*. De las distintas tropelías que se dieron en el Programa Bracero, destacan las que implementaron los alcaldes de Michoacán para que los campesinos de la entidad pudieran migrar a Estados Unidos en 1944.⁶⁴ También, miembros del ejército mexicano pervirtieron la contratación de jornaleros en el Programa Bracero. Las irregularidades salieron a la luz pública cuando el capitán primero Benjamín Tapia Niebla fue procesado por el primer juzgado de Instrucción Militar. Al capitán Tapia se le acusó de haber implementado un negocio ilícito con los braceros para vender cartas de recomendación apócrifas en donde aparecían las rúbricas del Presidente de la República y del general Juan G. Cabrera. Cabe mencionar que el general Cabrera tenía el alto cargo de Inspector de Migración, y por ello fue muy codiciada su firma. De ahí que los braceros adquirieran el documento apócrifo, pues les permitía transitar “legalmente” por los pasos fronterizos.

De igual modo, la corrupción se presentó entre los funcionarios de la Secretaría del Trabajo, quienes propiciaron serios problemas en el proceso de selección de



63 Stephen, “Murallas”; Loza, *Defiant*.

64 Cada trabajador agrícola que aspirara a bracero necesitaba un registro de su lugar de origen, el cual solicitaba en la alcaldía de su jurisdicción. En Michoacán, los alcaldes de Los Reyes, Tocuambo, Apo, Zacán, Apatzingán, Uruapan, Tincambato, Paracho y Peribán impusieron para el trámite de residencia un indebido pago a los campesinos solicitantes. Pese a que la práctica fue denunciada como irregular por parte de los alcaldes, cientos de campesinos tuvieron que pagar la cuota para iniciar el trámite que les permitiera encontrar trabajo en Estados Unidos. La cuota ilegal para expedirles sus certificados de vecindad osciló entre diez y quince pesos. Los jornaleros agrícolas michoacanos tuvieron que pagar este “trámite”, pues fue un requisito indispensable para obtener la cartilla verde y así trasladarse como braceros a Estados Unidos. *Excelsior*, 21 de mayo de 1944.

aspirantes a braceros al otorgar indebidamente las cartillas verdes. Las inconsistencias al respecto provinieron desde el mismo presidente Manuel Ávila Camacho. El mandatario les asignó a diputados y senadores, sin trámites de por medio, gran cantidad de cartillas verdes para los “electores” del Partido de la Revolución Mexicana. Esta situación corporativa propiciada por las autoridades del gobierno mexicano provocó que se viciara el otorgamiento de las codiciadas *green cards*.⁶⁵

Hay varias muestras más que pueden ilustrar los casos de soborno y cohecho en el otorgamiento del permiso oficial para trabajar en Estados Unidos.⁶⁶ Por ejemplo, un caso se suscitó en diciembre de 1944 por parte de empleados del gobierno que habían presentado trámites fraudulentos para otorgar falsamente la mencionada *green card*.⁶⁷ La acusación mayor fue una evidente falsificación de cartillas verdes impresas que habían realizado los ayudantes de los entonces diputados por el Distrito Federal en la Cámara. Este asunto se complicó en los primeros días de 1945, pues a dichos legisladores se les solicitó una licencia en el Congreso.⁶⁸ Este caso de falsificación y entrega de tarjetas sin validez oficial se turnó al Juez Primero del Distrito Federal en Materia Penal.⁶⁹ Los representantes



65 Esto se debió a que las autoridades gubernamentales del Trabajo no siguieron la norma establecida en la contratación. Ejemplo de ello fue lo sucedido con Francisco Quiroz Reza, que contaba con una credencial de “ayudante” del diputado por Durango, Manuel Breceda, y su socio Alfredo Álvarez Orozco. Ambos personajes instalaron una “oficinita” en un hotel de la avenida Madero para estafar a braceros. La cartilla verde la llegaron a vender a 65 pesos. *Excélsior*, 19 de abril de 1944.

66 Cuatro empleados gubernamentales fueron encarcelados por imprimir de forma apócrifa las cartillas verdes en las instalaciones de la Secretaría del Trabajo. Véase Rogelio Hernández Rodríguez, *La formación del político mexicano. El caso de Carlos A. Madrazo* (México: El Colegio de México, 1991), 73-74.

67 Uno de los trabajadores detenidos fue el encargado de la imprenta de la dependencia gubernamental, y otro, de nombre Tirso Sandoval, fungía como administrador de la oficina que se estableció en Tlatelolco para la selección y asignación de trabajadores que se alistaron para laborar en Estados Unidos. *Excélsior*, 3 de enero de 1945.

68 Luis Medina Peña, *Del cardenismo al avilacamachismo*, en *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952*, coordinación de Luis González y González (México: El Colegio de México, 1978), vol. xviii.

69 Finalmente, en este asunto de la entrega de cartillas verdes en el que estuvieron involucrados empleados, legisladores y funcionarios públicos imperó una flagrante corrupción burocrática, además de evidentes enfrentamientos políticos entre la misma clase política del país. *El Nacional*, 4 de enero de 1945.

populares fueron desaforados y, en un controvertido proceso judicial, encarcelados de febrero a octubre de 1945, en el entonces penal de Lecumberri.⁷⁰ Una explicación que se puede dar al encarcelamiento de los diputados es que los casos de soborno y cohecho derivaron en un conflicto político encaminado a desprestigiar al presidente Manuel Ávila Camacho, quien en 1945 estaba a un año de terminar su mandato.⁷¹ Para ese entonces, en México, había iniciado el periodo de sucesión presidencial y ya sobresalían como precandidatos los políticos Javier Rojo Gómez y Miguel Alemán Valdez.⁷²

DESVENTURAS DE LOS *ESPALDAS MOJADAS* (*WETBACKS*)

En el proceso del bracerismo a Estados Unidos, se presentó otra forma peculiar de corrupción en el furtivo cruce de la frontera a través de Río Bravo por los *espaldas mojadas* o *wetbacks* que no tenían la cartilla verde. Es la historia atroz y de cohecho que ejercían los conocidos *explota-braceros* o también llamados *coyotes*. Su actividad era cobrarle previamente a un jornalero para ingresarlo ilícitamente, y sin tarjeta de residencia, a los centros agrícolas de Estados Unidos.⁷³ Lo anterior hizo que varios granjeros de Texas los contrataran fuera de la



70 Al respecto, puede decirse que en el proceso judicial seguido a los diputados no hubo una defensa a los legisladores por parte de la Confederación Nacional Campesina, por la Confederación de Trabajadores de México, y menos por la Confederación Nacional de Organizaciones Populares. Véase, al respecto, Hernández, *La formación*, 77-82.

71 *Excélsior*, 8 y 10 de marzo de 1945.

72 Los acusados por supuestamente tolerar los trámites fraudulentos fueron Carlos A. Madrazo —sector popular—, Sacramento Joffre —sector campesino— y Pedro Téllez Vargas —sector obrero—. El asunto de las cartillas apócrifas se complicó cuando se constató que la factura superó a las que oficialmente se entregaron en el Distrito Federal a los braceros. Cabe señalar que los tres diputados mencionados habían logrado por un tiempo la destitución de Herminio Ahumada como presidente de la Cámara de Diputados y desataron un enfrentamiento político al interior de los organismos de masas del partido gobernante. Véase Medina Peña, *Del cardenismo*, 19 y *Civilismo y modernización del autoritarismo*, en *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952*, coordinación de Luis González y González (México: El Colegio de México, 197), vol. xx, 10-11. Véase también Luis Javier Garrido, *El partido de la Revolución institucionalizada* (México: Siglo XXI Editores, 2003), 351.

73 *Excélsior*, 13 de julio de 1943.

normatividad estipulada por el Programa Bracero, ya que tan sólo les pagaban 30 centavos de dólar por hora. Esta modalidad ilegal propició que se generaran maltratos a los trabajadores agrícolas mexicanos y que, en los mismos campos de cultivo, proliferaran las vejaciones y humillaciones de carácter racial hacia los connacionales. En las estadísticas de trabajadores expulsados que veremos más adelante, hay un buen porcentaje de espaldas mojadas que fueron víctimas de las razias de la patrulla fronteriza para su expulsión a territorio mexicano, proceso que Kelly Lytle Hernández ha distinguido claramente.⁷⁴ No obstante, algunos de los llamados *wetbacks* se las arreglaban para mantenerse en los campos de cultivo.⁷⁵ Una forma de resistir se puede ejemplificar en este relato de un migrante:

He estado en los Estados Unidos como “espalda mojada” varias veces y otras tantas he venido como bracero.

Cuando lo devuelven a uno (a México), lo hacen a toda prisa. Dan el aviso en la mañana o a medio día, o a veces al regresar del trabajo. Agarra uno sus trapos y lo suben a uno al camión para regresar a la Asociación. Miramos alrededor con la esperanza de que por un milagro aparezca por algún sitio el cónsul o el representante del Gobierno, pero nunca están allí. Lo que más puede uno hacer es encomendarse a la Virgen de Guadalupe.

En estos días no es tan fácil ser “espalda mojada”. Las empresas grandes no le dan a uno trabajo si no tiene papeles en regla. Pero, en ciertas formas, es mejor ser “espalda mojada”. Es un trabajador libre porque puede cambiar de empleo y elegir patrono. El bracero no se halla en la misma situación.⁷⁶

QUEJAS, RECLAMOS Y CONDICIONES LABORALES DE LOS BRACEROS

En 1943, se dio a conocer que varias granjas agrícolas estadounidenses no cubrían las condiciones laborales que estipulaba el convenio laboral binacional.⁷⁷ En mi estudio, pude constatar que en ese año se evidenciaron las deducciones y



74 Lytle Hernández, *Migra!*, 120.

75 Córdoba Ramírez, “Memoria”.

76 Galarza, “Los convenios”, 27-28.

77 Ganz, *Why David*.

disminución en las tarifas, lo cual hizo más raquíticos los salarios de las cuadrillas de trabajadores. Las tareas de los braceros en las granjas estaban bajo la estricta vigilancia de contratistas y patrones sin escrúpulos que contrataban mano de obra barata. La situación laboral no fue lo mejor para los braceros. Las jornadas de trabajo duraban doce horas diarias y se hacían en condiciones inhumanas, cuando prácticamente terminaba el levantamiento de la cosecha. El siguiente testimonio atestigua el proceso laboral y de resistencia de los braceros frente a los contratistas, luego de los abusos de capataces o supervisores ante cualquier protesta:

Nos levantamos a las 5 de la mañana. Generalmente estamos en camino a las 6. Dejamos el trabajo a las seis de la tarde porque después de esa hora no se puede ver bien. El tomate es ahora muy defectuoso.

Hemos tratado de tener un arreglo respecto a las pilas de cajas en los campos. Los choferes de los camiones nos hacen formar pilas demasiado altas de caja de tomate. Una pila de 7 u 8 cajas es demasiado elevada para hombres que no son altos como los estadounidenses.

Los reclamos de los braceros sobre la reducción laboral y las represalias que tomaban los patrones los podemos conocer en este relato:

El domingo pasado se presentó un caso. Nos llevaron al campo a la pizca. Al bajarnos del camión, le dijimos al capataz que no trabajaríamos porque habíamos estado trabajando 6 días y no sabíamos cuánto era el salario. Había un individuo (Gabriel) que hablaba bien y habló de parte de la cuadrilla.

El capataz fue a telefonar. Vino el de la Asociación. Habló con el jefe y anunció que el salario sería de Dls 0.13. El que hablaba por la cuadrilla dijo que queríamos Dls 0.15; pero el representante de la Asociación dijo que Dls 0.13 era todo lo que la empresa podía pagar y que así tendríamos que trabajar. Esa noche, el vocero de la cuadrilla y otros dos trabajadores fueron sacados del campamento. Al día siguiente, los braceros de otra cuadrilla dijeron que habían sido enviados al campamento de éstos para que durmiera esa noche, y que lo habían devuelto a la Asociación. Sin duda, lo llevaron a México.⁷⁸

• • • • •

78 Galarza, "Los convenios", 28.

En lo que respecta a los derechos laborales y su defensa, el Programa Bracero fue violado en varias ocasiones,⁷⁹ y ello no sólo por los rancheros y contratistas, sino también por los funcionarios mexicanos que debían supervisar las condiciones laborales de los migrantes contratados.⁸⁰ Las revelaciones de los braceros sobre los maltratos y la ausencia de delegados para defender sus derechos laborales pueden conocerse en las siguientes evidencias:

Nadie ha venido a inspeccionar este campamento. Nadie ha visto al cónsul mexicano. Algunos de los hombres han estado aquí más de 4 meses. Una cosa que queríamos pedir al cónsul era que nos hiciera el favor de conseguir DDT para nuestros colchones. No han sido lavados y algunos de ellos están infestados de piojos.

El alojamiento para los braceros se caracterizaba por ser ineficiente: no había calefacción o ventilación adecuada en los aglomerados dormitorios, no tenían suficiente abrigo y dormían en catres o colchones de mala calidad. Lo mismo puede decirse de la mala alimentación, la cual, dicho sea de paso, se les descontaba de sus percepciones. Al respecto, es esclarecedora la siguiente narración de un bracero:

Solo nos dan una cobija. De noche hace frío por los ríos y el mar que están cerca. La otra noche en mi dormitorio le quitaron la cobija a un compañero porque dijo que la comida no estaba buena. Cogió un colchón de otra tarima y durmió entre 2 colchones.

Por la mañana nos dan un huevo con café y 2 piezas de pan, a medio día nos dan 3 emparedados fríos. A la noche, un plato de sopa con frijoles. Lo que los trabajadores necesitan es leche con las comidas y carne de cuando en cuando. Pero no vale la pena quejarse. El cónsul solo habla con el contratista. Le habla por teléfono.⁸¹

Entre los braceros fueron recurrentes las enfermedades gastrointestinales y las lesiones por accidentes en las extremidades, las cuales no se atendían al carecer de médicos en los campamentos de dispensarios:



79 Kitty Calavita, *Inside the State: The Bracero Program, Immigration, and the I.N.S.*, edición Kindle (Nueva York: Routledge, 2010).

80 Córdoba Ramírez, "Memoria".

81 Galarza, "Los convenios", 23.

Es cosa corriente que se quejen los trabajadores de las comidas, pero hay que hablar de este asunto con ciertas precauciones. En el dormitorio había 3 hombres que se enfermaron del estómago, por lo que tuvieron dificultades con el cocinero porque dijeron que se habían enfermado porque los frijoles estaban agrios.

Las condiciones en algunos campamentos eran deplorables, pues se presentaban problemas con el constante suministro de agua potable; los baños eran simplemente letrinas y, en la mayoría de los casos, no había regaderas, además de que no se podían lavar las prendas de vestir de manera frecuente. Un testimonio constata lo anterior:

Nuestro campamento estuvo sin agua durante una semana. El contratista dijo que se había roto la bomba. Había un pequeño tubo oxidado que daba agua para lavarse las manos y la cara, pero no podíamos lavar la ropa y no podíamos bañarnos durante toda la semana. El desagüe de los baños y de los lavaderos se saca con bomba de un hoyo profundo y corre por una zanja entre el dormitorio y las gracias a Dios.⁸²

Hay que señalar también que regularmente se hacían deducciones al salario de los braceros. Si bien el gobierno de Estados Unidos se hacía cargo del transporte, esto en la realidad fue deplorable, pues los traslados de los campamentos a los campos de cultivo se hacían en ineficientes camiones en donde se amontonaba a los braceros.⁸³ En algunos casos, los mismos trabajadores preferían recorrer a pie el camino al campo de cultivo. Ante tal situación, emergieron las protestas. Cabe decir que los inspectores estadounidenses no investigaban a cabalidad las violaciones al convenio internacional, y los cónsules mexicanos aun menos. Aquí me refiero al artículo tercero del convenio que a la letra dice: “Al bracero mexicano se le garantiza un salario no inferior al que para igual tarea se paga en la región a los trabajadores norteamericanos”.⁸⁴ Las injusticias ocurrían cuando se otorgaban los cheques, pues éstos se adulteraban ya que no se especificaba adecuadamente si

• • • • •

82 Galarza, “Los convenios”, 25.

83 Snodgrass, “Braceros”.

84 Véase al respecto el *Acuerdo para reglamentar la contratación (temporal)*.

los pagos se hacían por la recogida de cierto número de cajas de lechugas, tomates y melones, o si se realizaban por una jornada de ocho horas.

En el estado de California, las huelgas y protestas de braceros se presentaron no sólo en la recolección de hortalizas y frutas, sino también en las instalaciones que tenían un proceso para el empaque de estos productos. A través de sus entrevistas, Ernesto Galarza logró documentar el paro de labores que trabajadores estadounidenses hicieron en la sección y el empaque de melones. El relato es interesante, pues revela que los contratistas también utilizaron a los braceros como esquirols cuando se presentaban las huelgas de los trabajadores estadounidenses. La crónica de un bracero que laboraba destajo y que fue contratado en pleno movimiento de protesta es muy sugerente:

Me pagaban Dls 0.24 por caja y la empresa retenía 2 centavos en calidad de “gratificación”. Con la recogida de dinero yo ganaba buen dinero. Algunas veces gané Dls 10 diarios por 10 horas de trabajo. Cuando hubo huelga en la sección de empaque, yo tenía que recoger melones la mayor parte del día y después me dejaban empacar. Los braceros empacábamos los melones bajo los árboles debido a que los norteamericanos que trabajaban bajo el cobertizo se declararon en huelga. Durante la huelga me pagaban los mismos salarios.⁸⁵

El descontento fue por los cambios realizados por contratistas y jefes de campo en las intensas jornadas laborales en el sistema de paga por la cantidad de cajas, o bien, porque los patrones imponían el salario por hora sin previo aviso. Y esto último, precisamente, cuando el levantamiento de la cosecha o la pizca ya estaba en su tercer momento, es decir, cuando terminaba la recolección del producto y entraba de inmediato a su procesamiento:

Con frecuencia cambia el sistema de paga por caja a salario por hora. El contratista dice que esa es la forma en que el rancho le ordena hacerlo. Es difícil saber el día antes lo que quiere el enlatador (el que manufacturaba el puré de tomate), de manera que tiene que andar cambiando la tarifa continuamente. La semana pasada ganamos tan poco que dijimos al contratista que tendría que pagarnos a razón de Dls 0.15 la caja.

• • • • •

85 Galarza, “Los convenios”, 19.

Cuando nos dijo que no, dejamos de trabajar en el campo. Uno de los de la cuadrilla sabía hablar muy bien. Habló de parte nuestra. El contratista le dijo: “No eres más que un huelguista, de manera que te subes al camión ahora mismo, que te enviaré de vuelta a la Asociación.”⁸⁶

En junio de 1943, se suscitó una huelga entre los trabajadores agrícolas mexicanos que laboraban en territorio estadounidense. El descontento fue masivo al no recibir la alimentación que correspondía a la tradicional dieta mexicana. El escenario del conflicto fue una granja en Santa Ana, California, que tenía 1 600 recolectores de naranja. Además de la protesta por la mala calidad de la comida, hubo descontento en el proceso de trabajo a partir del llenado de cajas. Al escasear las cajas que se utilizaban para empacar el cítrico, los braceros recibían sueldos inferiores, pues la paga por destajo incrementaba la percepción. Pese a todo, la sobreexplotación del trabajo de los braceros fue una realidad, pues sólo se les daba un salario de entre 30 y 35 dólares semanalmente.⁸⁷ Eso desató un conflicto de junio de 1943 a mayo de 1944 en los campos agrícolas de Santa Ana. Los braceros demandaron que se sustituyera la mala comida que se servía en el campamento. El conflicto se solucionó con la llegada a la granja agrícola de una gran cantidad de cocineros chinos, que conocían a la perfección los guisos y la tradicional comida mexicana.⁸⁸

Otro importante conflicto se presentó en agosto de 1943. Lo protagonizaron braceros que trabajaban en las vías de trenes. La crónica contenida en el periódico *Excélsior* advierte que los 23 braceros ocupados en el ferrocarril de Santa Fe se rehusaron a laborar y amenazaron con regresar a México en tanto no fueran resueltas sus demandas de mejoras salariales y si se les seguía empleando en tareas para las que no estaban previamente contratados.⁸⁹

A principios de 1944, se reanudó la salida de braceros mexicanos a Estados Unidos. Para ello, el Congreso del país vecino aprobó la suma de 30 millones de dólares para costear el programa de reclutamiento de 120 000 trabajadores



86 Galarza, “Los convenios”, 19.

87 *Excélsior*, 18 de junio de 1943.

88 *Excélsior*, 9 de mayo de 1944.

89 *Excélsior*, 4 de agosto 1943.

agrícolas. Lo anterior constata el planteamiento de Richard B. Craig sobre la conjunción tanto de los grupos de empleadores agrícolas, como de los gobernantes estadounidenses para resolver a toda costa la falta de fuerza de trabajo.⁹⁰ Así, 800 mexicanos partieron en tren desde la estación de Guadalajara hasta los campos de California y Arizona.⁹¹

Sin embargo, pese al incremento de migrantes, en Texas constantemente se reportaban actos de discriminación.⁹² Según los datos oficiales, para febrero de ese año, 26 000 trabajadores ya estaban empleados en los campos de cultivo de Estados Unidos.⁹³ También, para ese entonces, los funcionarios del Ferrocarril Central de Nueva York elogiaban la llegada de braceros mexicanos para el mantenimiento de las vías del tren.⁹⁴ Asimismo, en este año, sobresalió la contratación de 300 braceros por parte de la compañía del ferrocarril en su división Providence y New Haven, en Connecticut. Cabe señalar que a los operarios mexicanos no sólo se les empleó como trabajadores de las vías, sino también como obreros especializados en los talleres para la fabricación de locomotoras.⁹⁵ Sin embargo, en 1944, un grupo de 50 trabajadores mexicanos que hacían labores de mantenimiento en los patios del ferrocarril del South Schenectady realizaron una protesta laboral. Algo parecido hicieron los braceros empleados en la vía de ferrocarril en Albany, Nueva York, pues el 6 de mayo de ese año llevaron a cabo un paro de labores en su centro de trabajo. El motivo fue que no se les pagó el salario de tiempo y medio extra que se les había prometido por trabajar también los domingos.⁹⁶



90 Craig, *The Bracero*.

91 *Excelsior*, 8 de febrero de 1944.

92 Lo anterior ha sido documentado por Meneffe, "Los trabajadores"; David Montejano, *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986* (Austin: University of Texas Press, 1987); y, recientemente, en los trabajos de Sandoval Palacios, "El Programa" y Snodgrass, "Braceros".

93 *Excelsior*, 26 de febrero de 1944.

94 *Excelsior*, 17 de febrero de 1944.

95 *Excelsior*, 1 de marzo de 1944.

96 *Excelsior*, 9 de mayo de 1944.

A principios de enero de 1944, los braceros mexicanos iniciaron otra protesta que se ha extendido hasta nuestros días.⁹⁷ El descontento se expresó en la exigencia para que se les devolviera el ahorro que hicieron a partir de los descuentos a sus salarios, los cuales, de acuerdo con el clausulado del convenio laboral, debían ser depositados por las empresas estadounidenses contratantes en el Banco de Crédito Agrícola de México. Las autoridades mexicanas hicieron caso omiso del reclamo de los braceros, y, con evasivas, advertían que los empleadores eran los que no habían enviado el dinero correspondiente y que sólo en algunos casos se habían realizado los depósitos, y en particular a los braceros que habían retornado a su país.⁹⁸ Cabe decir que, para ese entonces, y en contraparte, hubo también paros laborales por parte de los trabajadores estadounidenses que consideraban como esquirolas a los activos braceros mexicanos. En efecto, los miembros de la American Federation of Labour en el condado de Huron, Dakota del Sur, a finales de 1944 expresaron su racismo hacia los mexicanos, oponiéndose a que los braceros fuesen contratados para las granjas estadounidenses.⁹⁹

Todavía en 1944, se presentaron varias protestas de jornaleros desde la capital del país. El motivo fue que las solicitudes de trabajadores para laborar en Estados Unidos sobrepasaron lo previsto. Ante dicha situación, a través de negociaciones con diputados del sector obrero, el gobierno mexicano restringió la salida de braceros desde el Distrito Federal. El Estadio Nacional se convirtió en sede para el registro de los braceros que se trasladarían a Estados Unidos. Cabe decir que el lugar se convirtió en un polvorín de agitación política, pues, mientras el sector obrero del partido oficial buscó obtener prebendas facilitando los trámites, activistas del Partido Comunista Mexicano aprovecharon la ocasión para hacer proselitismo y tener presencia entre los trabajadores del campo y los obreros



97 Esta lucha tiene una larga historia, pues se ha extendido por más de media centuria. Todavía en octubre de 2018, un grupo de 5 600 exbraceros que trabajaron en Estados Unidos entre 1942 y 1964 consiguieron un amparo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y volvieron a exigir al gobierno de la República que les devolvieran sus descuentos de 10 por ciento de su salario por concepto de ahorro. *La Jornada*, 14 de diciembre de 2018, 5.

98 *El Nacional*, 14 de enero de 1944.

99 Levenstein, “Sindicalismo”, 156.

ciudadinos.¹⁰⁰ Igualmente, en los estados de la República en donde la Secretaría del Trabajo instaló diversas oficinas con el objetivo de realizar los trámites para dar legalmente los papeles de salida a los braceros se generaron problemas parecidos.¹⁰¹

EL INCREMENTO DE RAZIAS Y DEPORTACIONES

Al incrementarse los cruces ilegales de trabajadores, la comisión mexicano-estadounidense de asuntos de migración agilizó notablemente la deportación de connacionales sin papeles en el segundo semestre de 1944.¹⁰² Esta actitud fue denunciada como verdaderas *razias* en las que de manera masiva y con abierta violencia se expulsaba a los trabajadores mexicanos.¹⁰³ Para junio de ese año, la cifra oficial sobre la deportación alcanzó los 20 000 repatriados, los cuales recibían tratamientos discriminatorios y salarios inferiores a los establecidos por el Programa Bracero.¹⁰⁴

Si bien se contrató a más braceros en Estados Unidos, también aumentó la deportación de jornaleros mexicanos. La demanda de materias primas y productos agrícolas por parte del país vecino empezó a disminuir entre 1943 y 1945.¹⁰⁵ Desde 1944, México resentía la falta de fuerza de trabajo en Jalisco, Michoacán y Guanajuato, a causa de la migración de millares de trabajadores de estas entidades a Estados Unidos. El Consejo de la Producción Agrícola demandó más braceros



100 *Excélsior*, 31 de marzo de 1944.

101 Un ejemplo de ello fue el caso de Michoacán, pues, de manera unilateral, el gobernador de la entidad, Félix Iraeta, desconoció el acuerdo que existía entre diputados del Congreso y la Secretaría del Trabajo para la selección de los braceros, puesto que las autoridades estatales fueron quienes se encargaron de hacerla. *Excélsior*, 20 de junio de 1944.

102 Levenstein, “Sindicalismo”; Canto, “La emigración”; Loza, *Defiant*.

103 Juan Díez-Canedo Ruiz, *La migración indocumentada de México a los Estados Unidos: un nuevo enfoque* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984); Vézina, “Programa”.

104 *Excélsior*, 16 de junio de 1944.

105 Rosa Verónica Zapata Rivera, *Voces y contravoces de la migración. La experiencia migratoria de los mexicanos en Estados Unidos durante el Programa Bracero 1942-1964*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos (México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009).

para las labores agrícolas en Sacramento, California.¹⁰⁶ Pese a ello, la otra cara de la moneda era la deportación masiva.¹⁰⁷ Esto último se puede documentar para el segundo semestre de 1944, cuando se anunció la repatriación de 6 000 jornaleros por haber inmigrado clandestinamente. La prensa oficialista advertía, por su parte, que la repatriación había sido benéfica, pues contrarrestaba la entrada ilegal de trabajadores a territorio estadounidense. Se anunciaba que había 70 000 “compatriotas legalmente” esparcidos en distintos estados de aquel país. Incluso, se decía que sólo 6 000 trabajadores estaban laborando en la reconstrucción y conservación de las vías férreas. Al mismo tiempo, se anunciaba que faltaban por trasladar 10 000 braceros a los campos de cultivo en Estados Unidos, y que con esa cifra se alcanzarían los 100 000 braceros contratados de acuerdo con lo establecido en el convenio binacional.¹⁰⁸ Empero, se advertía que ya no se solicitarían braceros del Distrito Federal, sino solamente de Oaxaca, y que los trámites se realizarían en las oficinas de uno de los cuarteles del ejército de la entidad.

Los braceros llegaron a otros estados del país vecino. Los primeros días de mayo de 1944, el Departamento de Agricultura de Estados Unidos solicitó que se enviaran 1 800 trabajadores al estado de Oregón, con el propósito de levantar las cosechas de chícharo y frutos. Entre 1943 y 1944, arribaron a Oregón 4 000 braceros. Cabe señalar también que el estado de Washington recibió aproximadamente a otros 3 000.¹⁰⁹ Todavía para ese año, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) informaba que no se habían reportado quejas por el maltrato en las granjas y las instalaciones ferroviarias.¹¹⁰ Las noticias de los periódicos mexicanos contradecían lo afirmado por la OIT, pues distintas notas advertían que no habían cesado los distingos que perjudicaban económicamente a los braceros y que no siempre se les daba salarios iguales.¹¹¹

Pese a que se requerían contingentes laborales legales, desde 1944, la política migratoria estadounidense se empeñó en realizar una constante y activa repatriación de



106 *Excélsior*, 19 de abril de 1944.

107 Córdoba Ramírez, “Memoria”.

108 *Excélsior*, 28 de julio de 1944.

109 *Excélsior*, 9 de mayo de 1944.

110 *Excélsior*, 15 de abril de 1944.

111 *Excélsior*, 15 de abril de 1944.

connacionales.¹¹² El llamado Consejo Mundial de Posguerra pedía que se repatriara a todos los trabajadores que habían laborado por tres años en Estados Unidos. La nota periodística advertía lo siguiente: “Más de 300 000 nacionales mexicanos han participado en este programa desde que comenzó a aplicarse en 1942”. Acerca de la situación de los braceros en los campamentos ferroviarios, se decía:

[...] sombrío relato de la inadecuada atención médica, de la mala alimentación y de las intolerables condiciones de alojamiento. A quienes tratan de llegar a su patria, se les detiene en la frontera con México y se les interna en antiguos campamentos para prisioneros de guerra.¹¹³

Lo anterior no fue casual, pues en 1944 el registro de braceros que entraron legalmente a Estados Unidos fue de 62 170, mientras que ese mismo año se incrementó la cifra de deportados al expulsarse a 39 449 trabajadores ilegales. Es decir, 1944 sobresale como un año en el que se expulsó de manera acelerada a los trabajadores indocumentados.¹¹⁴

La única compensación para los braceros que habían terminado sus contratos laborales era simplemente que la Secretaría de Hacienda les garantizaba que a su regreso a territorio mexicano no les cobrarían derechos aduanales para los efectos personales que llevaran consigo. El discurso gubernamental afirmaba también que los braceros que prestaron sus servicios en Estados Unidos habían logrado una “transfusión” a la economía mexicana, pues “en tiempo de guerra mandaron aproximadamente 30 millones de dólares a México por concepto de ahorros”.¹¹⁵ El cálculo de lo que los braceros habían recibido como pago durante su permanencia en Estados Unidos, al menos entre 1942 y 1944, alcanzaba alrededor de 300



112 Triguero Legorreta, “El Programa”.

113 *Excélsior*, 12 de diciembre de 1944.

114 Vézina, “Programa”; Canto, “La emigración”; Alanís Enciso, *Voces*.

115 También para marzo de 1945, las autoridades de la Secretaría del Trabajo anunciaron el retorno a México de 4 000 braceros originarios de Guanajuato, Jalisco y Zacatecas, los cuales se habían ocupado en los campos agrícolas de Estados Unidos desde noviembre de 1944. Lo anterior sí coincide con la baja demanda de fuerza de trabajo mexicana en las granjas agrícolas estadounidenses. *Excélsior*, 12 de diciembre de 1944.

millones de dólares. Esto es, un porcentaje considerable de divisas que ingresaron a México para ese entonces.

Durante el sexenio del gobierno de Miguel Alemán, hubo una caída considerable en el crecimiento económico, e incluso se presentó un proceso inflacionario, acompañado de la falta del crédito por el vuelco de Estados Unidos a financiar la reconstrucción de Europa occidental.¹¹⁶ Pese a ello, todavía a principios de 1945, seguían acudiendo trabajadores a las oficinas de la Secretaría del Trabajo en el Distrito Federal para gestionar cartillas verdes para laborar en Estados Unidos. La situación no dejó de ser preocupante, pues aún se vivía el problema relacionado con el fraude a los braceros y la Procuraduría de la República no se encargaba de resolverlo.¹¹⁷

En abril de 1945, la Secretaría del Trabajo anunció una vez más que se restringía la salida de braceros del país y que se suspendía definitivamente la contratación. En esta ocasión, el argumento institucional era que había terminado la Segunda Guerra Mundial. Pese a lo anterior, en México, se tenían enlistados entre 10 000 y 12 000 trabajadores que estaban a la espera y listos para salir a laborar, tanto en la agricultura como en la manufactura.¹¹⁸ Estados Unidos recibió en 1945 a 120 000 braceros; empero, ese mismo año deportó a 80 760 trabajadores mexicanos ilegales.

Los últimos tres meses de 1945, algunos contingentes de braceros que habían estado laborando bajo contrato en los campos agrícolas iniciaron su regreso a México. El 13 de diciembre, se estipuló la forma en la que operaría el retorno de los connacionales. Lo anterior lo habían concertado en Washington los secretarios del Trabajo de México y Estados Unidos. Fue un plan de repatriación que supuestamente debía quedar cubierto el 1 de marzo de 1946.¹¹⁹ El regreso de braceros legales lo implementó la Asociación Americana de Ferrocarriles al comprometerse a asignar mayor cantidad de plazas en los coches de ferrocarril para que transportaran a los migrantes hasta el puesto fronterizo de El Paso, Texas.¹²⁰ Por su parte, el gobierno mexicano, a través de Ferrocarriles Nacionales, contrató



116 Medina Peña, *Civilismo*.

117 *El Nacional*, 6 de enero de 1945.

118 *El Universal*, 30 de abril de 1945.

119 *Excélsior*, 14 de diciembre de 1945.

120 *Excélsior*, 14 de diciembre de 1945.

30 coches de pasajeros con empresas ferroviarias estadounidenses para regresar a los connacionales.¹²¹

EL CONCERTADO REGRESO DE BRACEROS LEGALES Y MAYOR DEPORTACIÓN DE ILEGALES

El gobierno de Miguel Alemán conoció otra etapa del Programa Bracero. Pese a que hubo empleo para más braceros, fueron años difíciles en los cuales se incrementó el regreso de grandes contingentes de connacionales, tal y como se advierte en la gráfica 1. Desde principios de 1946, se implementó una fuerte campaña para completar el retorno de los braceros con contratos temporales a territorio mexicano. Desde sus consulados, la Secretaría de Relaciones Exteriores apoyó a empleados en Los Ángeles, San Francisco, El Paso, Laredo, Brownsville y Piedras Negras, para ofrecer facilidades de regreso a 70 000 trabajadores que aún permanecían laborando en medio de humillaciones y discriminaciones por parte de los contratistas y empleadores. Para esas fechas, todavía prestaban servicios en los ferrocarriles del occidente estadounidense al menos 38 072 braceros que se encontraban registrados como legales en los expedientes de los trabajadores mexicanos.¹²²

Para México, la reintegración de braceros se volvió un problema laboral por la precaria situación en la que estaban los trabajadores a los que se les había terminado su contrato. Al respecto, a finales de 1945 protestaron conjuntamente la Confederación de Trabajadores de América Latina y la Confederación de Trabajadores de México. Y ello, precisamente, por la dilación al no haber un regreso ordenado y en buenas condiciones de transporte para que llegaran a sus lugares de origen. Para el traslado de migrantes tan sólo se había destacado un tren especial que llegaba a la fronteriza Ciudad Juárez.¹²³

Estados Unidos recibió en 1946 la cantidad de 82 000 braceros. En contraparte, la cifra de ilegales deportados se incrementó a 116 320 connacionales. Como se observa en el cuadro 1, entre 1947 y 1948 bajó notablemente la entrada de braceros documentados. El primer año fueron sólo 55 000, y el segundo la cifra alcanzó



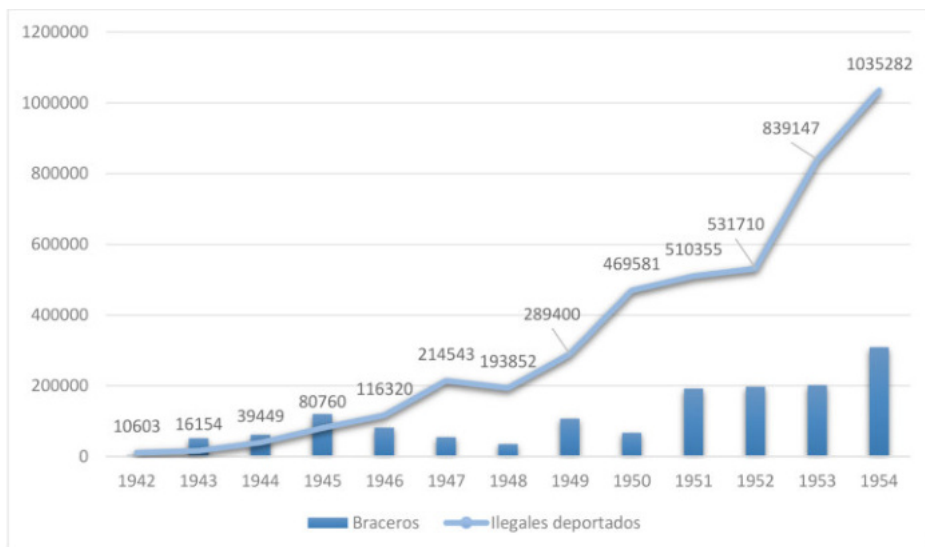
121 *Excélsior*, 24 de diciembre de 1945.

122 *Excélsior*, 2 de enero de 1946.

123 *Excélsior*, 14 de diciembre de 1945.

los 35 345. La deportación de connacionales ilegales para 1947 registró 214 543 braceros, mientras que para 1948 se expulsaron 193 852 connacionales.

GRÁFICA 1. ENTRADA DE BRACEROS A ESTADOS UNIDOS Y DE TRABAJADORES ILEGALES DEPORTADOS



FUENTE: DATOS DEL DEPARTAMENTO DEL TRABAJO Y DEL DEPARTAMENTO DE JUSTICIA DE ESTADOS UNIDOS, CITADOS POR CANTO, “LA EMIGRACIÓN”.

De acuerdo con el estudio que hizo Arturo Santamaría sobre el Programa Bracero de 1942 a 1947, durante esos años llegaron a contratarse 330 000 trabajadores. El desglose que hizo este autor por las actividades en las que se emplearon los braceros es el siguiente: 130 000 en los ferrocarriles y 200 000 en las tareas del campo. Sin embargo, los datos que se desprenden del Departamento del Trabajo y del Departamento de Justicia y que aparecen en el cuadro 1 advierten que entre los años señalados la cifra total es de 375 471 braceros que entraron a Estados Unidos, esto es, una diferencia de más de 45 471 personas. A esto habría que agregarle otros tantos miles de trabajadores que ingresaron sin papeles a las

granjas agrícolas estadounidenses.¹²⁴ También podemos plantear aquí que, después de la vigencia del Programa Bracero, una gran cantidad de jóvenes trabajadores mexicanos sí pudieron quedarse a laborar en Estados Unidos. Lo interesante de esto es que ellos emergieron como la primera generación de obreros permanentes en la industria de transformación estadounidense. Su labor destacó por ser “aguantadores”, fuertes, con mayor agilidad, mayor rendimiento en el trabajo y una adaptación mayor a las labores fabriles especializadas. No obstante, pese a su rendimiento, en el transcurso de la década de 1950 su salario fue menor al que recibían los obreros estadounidenses en la gran industria.

RENOVACIÓN DEL PROGRAMA BRACERO Y EXPULSIÓN MASIVA DE ILEGALES

Hay que destacar que el Programa Bracero no terminó necesariamente en 1947,¹²⁵ pues hubo otro convenio regulado que permitió un significativo ingreso de braceros a Estados Unidos y, también, intensificó el proceso de deportación de trabajadores ilegales.¹²⁶ Lo anterior se puede constatar con el creciente registro en 1949, ya que la entrada de braceros se incrementó a 107 000. Empero, desafortunadamente ese mismo año se agravó el número de ilegales deportados, pues alcanzó la cifra de 289 400 expulsados. Y ello pese a que hubo un acuerdo para su posible readmisión a Estados Unidos.

En la década de 1950, la recesión económica en Estados Unidos y su participación en la reconstrucción de Europa occidental ocasionaron que la repatriación de braceros se intensificara notablemente.¹²⁷ La adopción de la Doctrina Truman restringió las libertades individuales y los derechos laborales entre los braceros, y



124 Arturo Santamaría Gómez, *La izquierda norteamericana y los trabajadores indocumentados* (México: Universidad Autónoma de Sinaloa/Ediciones de Cultura Popular, 1988), 50.

125 *Acuerdo para reglamentar el regreso a México de los inmigrantes ilegales y su posible readmisión en los Estados Unidos de América. Celebrado el 10 de marzo de 1947.*

126 *Acuerdo relativo a la inmigración de trabajadores agrícolas mexicanos en Estados Unidos de América. Celebrado el 1 de agosto de 1949.*

127 Incluso, para marzo de 1947, ya con el presidente Harry S. Truman, inició la Guerra Fría, durante la cual Estados Unidos buscó contener la expansión del bloque comunista y frenar la presencia de la Unión Soviética en Asia y América Latina. Medina Peña, *Civilismo*, 176-177.

en muchos casos fueron suprimidos.¹²⁸ En 1947, se realizó una masiva expulsión de trabajadores mexicanos que llegó a 214 543 deportados. Con la recesión económica de 1948 que alcanzó a Estados Unidos y México, la moneda nacional se devaluó a 6.88 pesos por dólar, y la situación se agravó más con la deportación en ese año de 193 852 migrantes.¹²⁹ Las cifras que se desprenden de las informaciones tanto del Departamento del Trabajo como del Departamento de Justicia de Estados Unidos son significativas, pues las deportaciones en 1949 no dejaron de incrementarse: en ese año fueron 289 400. Si se comparan los datos sobre las deportaciones, en algunos casos aparecen discordantes respecto a las que se ofrecen en el cuadro 1 de braceros e ilegales deportados. La diferencia la presentó Levenstein, pues en su trabajo proporciona cifras más altas. Este autor advierte que para 1949 el número de deportados fue de 293 000, y que en 1952 llegaron a ser 543 538.¹³⁰

Pese a las expulsiones masivas de trabajadores en la segunda mitad de la década de 1940, en la primera mitad de la siguiente surgió otra regulación laboral binacional que se conoció como *Acuerdo sobre trabajadores migratorios*, el cual entró en vigor a partir del 11 de agosto de 1951.¹³¹ La contratación se hizo de forma regulada, pues se implementaron normas desde ciudades mexicanas y estadounidenses. En el primer caso, se instalaron centros de reclutamiento en Aguascalientes, Chihuahua, Guadalajara e Irapuato. Y en el segundo, los braceros fueron recibidos en Calexico, California; en El Paso, Laredo, Brownsville, Texas, y en Nogales, Arizona.

El documento del acuerdo laboral de 1951 constaba de 40 artículos, y en el cuarto indicaba que se establecerían estaciones migratorias tanto en México como en Estados Unidos, e incluía que al trabajador se le facilitaría transporte gratuito;



128 Lytle Hernández, *Migra!*

129 Medina Peña, *Hacia el nuevo Estado*, 136.

130 Levenstein, “Sindicalismo”, 164.

131 La norma laboral ordenada aparece en la siguiente regulación binacional: *Acuerdo relativo a la inmigración de trabajadores agrícolas mexicanos en Estados Unidos de América. Celebrado el 1 de agosto de 1949; Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951, con Estados Unidos de América. Celebrado el 11 de agosto de 1951; Acuerdo que prorroga el acuerdo sobre trabajadores migratorios del 11 de agosto de 1951, con Estados Unidos de América. Celebrado el 19 de mayo de 1952; Acuerdo que prorroga, interpreta y modifica el “Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951, reformados”, con Estados Unidos de América. Celebrado el 10 de marzo de 1954.*

que tendría derecho a elegir la clase de trabajo que le agradara; que se le daría un alojamiento higiénico y adecuado; que el patrono le otorgaría un seguro por riesgo profesional; que el reclutamiento de trabajadores sería vigilado por el gobierno de México, y que no se pagarían salarios inferiores a los mínimos convenidos. También sobresalía el séptimo artículo, el cual impedía que llegaran braceros a los centros de trabajo que en el pasado hubieran empleado a espaldas mojadas.¹³² En tanto, el artículo 31 indicaba la forma como debían ser regresados los trabajadores y los procedimientos que se deberían cubrir para el pago de salarios y adeudos al finalizar sus contratos laborales. El artículo 34 impedía que los braceros pudiesen ingresar al servicio militar de Estados Unidos. El 36 anunciaba que, para su implementación, se eliminaba a los intermediarios en la contratación de braceros, seguramente para evitar la contratación furtiva de los explota-braceros y coyotes, y por reconocer que para ese entonces era una realidad el tráfico ilegal de trabajadores mexicanos.¹³³

Fue tanta la discriminación y el maltrato a los braceros, que se tuvo que prorrogar el acuerdo sobre trabajadores migratorios para 1952.¹³⁴ A la vez, se aprobó una ley estadounidense que estipulaba castigos para aquellos empleadores que aislaran, encubrieran o transportaran inmigrantes ilegales en sus centros de trabajo.¹³⁵ Los artículos no eran una novedad, pues trataban de remediar las violaciones laborales que he descrito anteriormente, tales como el alojamiento higiénico, seguro por riesgo en el trabajo, el pago de salarios no inferiores, acabar con la contratación de espaldas mojadas y terminar con los intermediarios en la contratación de braceros. Cabe mencionar que el flujo migratorio durante los tiempos de la posguerra se mantuvo todavía en la década de 1950. Si bien el acuerdo laboral entre México y Estados Unidos se fue renovando entre 1947 y 1950, para agosto de 1951 se implementó otro convenio binacional que se conoció como *Acuerdo y contrato de trabajo entre México y Estados Unidos*.¹³⁶



132 Remito al *Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951*.

133 *El Universal*, 3 de agosto de 1951.

134 *Acuerdo que prorroga el acuerdo sobre trabajadores migratorios del 11 de agosto de 1951*.

135 Levenstein, "Sindicalismo", 163.

136 El objetivo del *Acuerdo y contrato de trabajo entre México y Estados Unidos* fue salir de la recesión económica y emprender la reconstrucción de las actividades productivas de Estados Unidos, que precisamente se

Cabe decir que, al iniciar la década de 1950, la contratación de braceros mexicanos entró en una dinámica que la llevó a incrementarse. Catherine Vézina advierte esto como la segunda etapa de la renovada política migratoria estadounidense, caracterizada por un gran auge en la implementación del Programa Bracero.¹³⁷ Durante 1950, entraron legalmente a Estados Unidos 67 500 braceros. Para Ernesto Galarza, de 1952 a 1954 se dieron 707 000 contratos y más de 72 000 renovaciones en Texas, California, Arkansas, Nuevo México y Arizona.¹³⁸ Cabe decir que, en esos años, se registraron significativos porcentajes de entrada de braceros a los centros de trabajo de Estados Unidos. Para 1950, ingresaron 67 500 braceros, pero la cifra de expulsados llegó incluso a triplicarse, ya que ascendió a 469 581 ilegales deportados. En 1951, entraron 192 000 braceros; y los expulsados superaron el medio millón de trabajadores ilegales, pues la cifra alcanzó 510 355 expulsados. En 1952, ingresaron 197 100 braceros y los expulsados fueron 531 710. No obstante, se estimaba que en 1952 había más de un millón de espaldas mojadas trabajando subrepticamente en los campos de cultivo estadounidense.¹³⁹

Pese a que en 1953 ingresaron 201 390 trabajadores ilegales, Kelly Lytle Hernández advierte que en ese año el número de deportados alcanzó 905 236 connacionales.¹⁴⁰ Lo mismo puede decirse para 1954, pues, si bien la entrada de trabajadores legales fue en aumento, con una cifra excepcional de 309 037 braceros,¹⁴¹ ese año la cifra de expulsados se incrementó exponencialmente a 1 035 282 ilegales deportados. En México, y desde los centros de enganche en



vieron afectadas por los costos de su participación en la Segunda Guerra Mundial. No obstante, y pese a que temporalmente ingresaron miles de braceros a Estados Unidos entre 1950 y 1954, debemos enfatizar que fueron años difíciles para la migración mexicana debido a que se incrementó notablemente la deportación de trabajadores, a quienes se les consideró ilegales.

137 Vézina, “Programa”.

138 Galarza, “Los convenios”, 4.

139 La cifra de un millón de trabajadores ilegales la presentó Jean Begeman en un artículo en el periódico *New Republic*, 10 de marzo de 1952.

140 Lytle Hernández, *Migra!*

141 Galarza, “Los convenios”, 3.

Chihuahua, Irapuato y Monterrey, se presentaron alrededor de 21 000 rechazos para trasladarse a trabajar a Estados Unidos.¹⁴²

A manera de conclusión, un análisis de las cifras incluidas en la tendencia de las líneas de la gráfica 1 evidencia que durante esos años la cifra de braceros que entraron legalmente a laborar a Estados Unidos es de un total de 967 027 mexicanos. Sin embargo, respecto al rubro de ilegales deportados que se tienen entre 1950 y 1954, éste se incrementó exponencialmente en la cantidad de expulsados considerados por el gobierno estadounidense como trabajadores ilícitos o sin papeles, pues alcanzó la extraordinaria cifra de 2 350 793 deportados. Esto significa que llegó a superar con creces a los que se registraron entre 1942 y 1949. No obstante, pese a la política de expulsión de fuerza de trabajo mexicana, todavía en 1954 se firmaban binacionalmente prórrogas y acuerdos sobre los trabajadores migratorios.¹⁴³ En junio de 1955, el Departamento del Trabajo de Estados Unidos reportaba que había 60 000 braceros mexicanos temporales. Su actividad estaba centrada en la recolección de distintos productos del sector agrícola y en Arizona, California, Colorado, Idaho, Montana, Nevada, Nuevo México, Oregón, Utah, Washington y Wyoming. Al menos en California, los braceros mexicanos habían logrado “un firme dominio del mercado de mano de obra temporal”.¹⁴⁴

HEMEROGRAFÍA

El Nacional, 1942-1944

El Universal, 1943, 1945, 1947, 1951

Excélsior, 1944-1946

TRATADOS Y ACUERDOS

Tratados ratificados y convenios celebrados por México, tomos 7 a 13. México: Senado de la República, 1982.

Acuerdo para reglamentar la contratación (temporal) de trabajadores agrícolas migratorios mexicanos, con los Estados Unidos de América. Celebrado el 4 de agosto de 1942.



142 Galarza, “Los convenios”, 12.

143 *Acuerdo que prorroga, interpreta y modifica el “Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951, reformados”.*

144 Galarza, “Los convenios”, 5.

- Acuerdo para reglamentar la contratación de trabajadores no agrícolas migratorios, con los Estados Unidos de América. Celebrado el 29 de abril de 1943.*
- Acuerdo para reglamentar el regreso a México de los inmigrantes ilegales y su posible readmisión en los Estados Unidos de América. Celebrado el 10 de marzo de 1947.*
- Acuerdo relativo a la inmigración de trabajadores agrícolas mexicanos en Estados Unidos de América. Celebrado el 1 de agosto de 1949.*
- Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951, con Estados Unidos de América. Celebrado el 11 de agosto de 1951.*
- Acuerdo que prorroga el acuerdo sobre trabajadores migratorios del 11 de agosto de 1951, con Estados Unidos de América. Celebrado el 19 de mayo de 1952.*
- Acuerdo que prorroga, interpreta y modifica el “Acuerdo sobre trabajadores migratorios de 1951, reformados”, con Estados Unidos de América. Celebrado el 10 de marzo de 1954.*

BIBLIOGRAFÍA

- Alanís Enciso, Fernando Saúl. *Voces de la repatriación. La sociedad mexicana y la repatriación de mexicanos de Estados Unidos, 1930-1933*. México: El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2015.
- Basurto, Jorge. *La clase obrera en la historia de México*, vol. xi: *Del avilacamachismo al alemanismo (1940-1952)*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores, 1980.
- Calavita, Kitty. *Inside the State: The Bracero Program, Immigration, and the I.N.S.*, edición Kindle. Nueva York: Routledge, 2010.
- Canto, María Amparo. “La emigración de mexicanos no documentados hacia Estados Unidos”. *Revista Mexicana del Trabajo*, tomo 5, núms. 2-3 (1975): 399-429.
- Chacón, Susana. “Política migratoria: proceso negociador 1947-1954”. *Foro Internacional*, vol. XLIX, núm. 3 (2009): 518-558, disponible en [<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/1968/1958>].
- Córdoba Ramírez, Irina. “Memoria, testimonios, estereotipos y olvido. Problemas metodológicos en las representaciones sobre los braceros”. *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. XIII, núm. 52 (2013): 91-106.
- Cornelius, A. Wayne. “La migración ilegal mexicana a los Estados Unidos: conclusiones de investigaciones recientes, implicaciones políticas y prioridades de investigación”. *Foro Internacional*, vol. XVII, núm. 3 (1978): 399-429, disponible en [<https://foro-internacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/795/785>].
- Craig, Richard B. *The Bracero Program: Interest Groups and Foreign Policy*. Austin: University of Texas Press, 1971.

- Díez-Canedo Ruiz, Juan. *La migración indocumentada de México a los Estados Unidos: un nuevo enfoque*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Durand, Jorge. *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/Senado de la República/Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Galarza, Ernesto. *Spiders in the House and Workers in the Field*. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1970.
- Galarza, Ernesto. “Los convenios mexicano-norteamericanos para la contratación de trabajadores agrícolas”. *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, vol. x, núms. 1-2 (1958): 3-50.
- Gamio, Manuel. *El inmigrante mexicano: la historia de su vida. Entrevistas completas, 1926-1927*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Gamio, Manuel. *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- Ganz, Marshall. *Why David Sometimes Wins. Leadership, Organization, and Strategy in the California Farm Worker Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Garrido, Luis Javier. *El partido de la Revolución institucionalizada*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Hernández Rodríguez, Rogelio. *La formación del político mexicano. El caso de Carlos A. Madrazo*. México: El Colegio de México, 1991.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo xx*. Barcelona: Crítica, 2007.
- Levenstein, Harvey. “Sindicalismo norteamericano, braceros y ‘espaldas mojadas’”. *Historia Mexicana*, vol. xxviii, núm. 2 (1978): 153-184, disponible en [<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2727/2237>].
- Loza, Mireya. *Defiant Braceros. How Migrant Workers Fought for Racial, Sexual, and Political Freedom*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016.
- Lytle Hernández, Kelly. *Migra! A History of the u.s. Border Patrol*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 2010.
- Maciel, David. “Luchas laborales y conflictos de clase de los trabajadores mexicanos en los Estados Unidos, 1900-1930”. En *La clase obrera en la historia de México*, coordinación de Pablo González Casanova, vol. xvi: *Al norte del río Bravo (pasado lejano) (1600-1930)*, coordinación de Juan Gómez-Quíñones y David Maciel, 89-217. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores, 1981.

- Massey, Douglas S., Karen A. Pren y Jorge Durand. "Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antiinmigrante". *Papeles de Población*, vol. xv, núm. 61 (2009): 101-128, disponible en [<https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8534/7244>].
- Medina Peña, Luis. *Hacia el nuevo Estado: México, 1920-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Medina Peña, Luis. *Civilismo y modernización del autoritarismo*. En *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952*, coordinación de Luis González y González, vol. xx. México: El Colegio de México, 1979.
- Medina Peña, Luis. *Del cardenismo al avilacamachismo*. En *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952*, coordinación de Luis González y González, vol. xviii. México: El Colegio de México, 1978.
- Meneffé, Selden C. "Los trabajadores migratorios mexicanos del sur de Texas". *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, vol. x, núms. 1 y 2 (1958): 181-214.
- Mitchell, Don. *They Saved the Crops: Labor, Landscape, and the Struggle over Industrial Farming in Bracero Era*, edición Kindle. Athens: University of Georgia Press, 2012.
- Montejano, David. *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986*. Austin: University of Texas Press, 1987.
- Montgomery, David. *Workers' Control in America. Studies in the History of Work, Technology, and Labor Struggles*. Nueva York/Londres: Cambridge University Press, 1979.
- Moore, Joan W. *Los mexicanos en los Estados Unidos y el movimiento chicano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Necoechea García, Gerardo. *Parentesco, comunidad y clase: mexicanos en Chicago, 1916-1950*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- Ojeda Gómez, Mario. *La protección de los trabajadores emigrantes*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.
- Sandoval Hernández, Efrén (coord.). *Violentar la vida en el Norte de México. Estado, tráfico y migraciones en la frontera con Texas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Plaza y Valdés, 2018.
- Sandoval Palacios, Juan Manuel. "El Programa Bracero y las políticas de trabajadores migratorios temporales para un mercado laboral regional de América del Norte". *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. xiii, núm. 52 (2013): 55-89.
- Santamaría Gómez, Arturo. *La izquierda norteamericana y los trabajadores indocumentados*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa/Ediciones de Cultura Popular, 1988.

- Santamaría Gómez, Arturo. "Trabajadores latinoamericanos en Estados Unidos". En *Organización y luchas del movimiento obrero en América Latina (1978-1987)*, coordinación de Mario Trujillo Bolio, 201-221. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- Snodgrass, Michel David. "Braceros, narrativas de la inmigración y la historia descuidada del trabajo agrícola en Estados Unidos". *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. XIII, núm. 52 (2013): 33-51.
- Stephen, Lynn. "Murallas y fronteras: el desplazamiento de la relación entre Estados Unidos-México y las comunidades trans-fronterizas". *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 33 (2011): 7-38, doi.org/10.34096/cas.i33.1415.
- Triguero Legorreta, Paz. "El Programa Bracero como parte del cambio en la política migratoria de Estados Unidos". *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. XIII, núm. 52 (2013): 7-32.
- Trujillo Bolio, Mario. "Programa Bracero, 1942-1947. Una política migratoria durante el conflicto bélico". *Sólo Historia*, núm. 11 (2001): 27-33.
- Vézina, Catherine. "Programa Bracero y Guerra Fría: auge y declive, 1942-1964". *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, vol. XXXIV, núm. 1 (2018): 7-35, doi.org/10.1525/msem.2018.34.1.7.
- Vézina, Catherine. *La gestion de la migration mexicaino-américaine. Intérêts nationaux et réponses régionales à un problème bilatéral croissant (1947-1952)*, tesis de doctorado en Historia. Quebec: Université Laval, 2012.
- Zapata Rivera, Rosa Verónica. *Voces y contra voces de la migración. La experiencia migratoria de los mexicanos en Estados Unidos durante el Programa Bracero 1942-1964*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

MARIO TRUJILLO BOLIO: investigador titular y profesor adscrito al posgrado de Historia del CIESAS. Doctor en Historia por El Colegio de México. Miembro del SNI, nivel III. Sus recientes estudios sobre historia social y económica son: "La realización comercial de la vinatería andaluza en las plazas coloniales novohispanas y mexicanas, siglos XVII y XIX (Cádiz)", en *La vinatería andaluza entre los siglos XVII y XIX*, edición de Alberto Ramos Santana y Javier Maldonado Rosso (Jerez de la Frontera: Peripicias Libros, 2020); *Trasiegos marítimos y costaneros de Yucatán* (México: CIESAS, 2019); *Estragos del Covid-19 en los entornos laborales de México. Balance de la pandemia en trabajadores urbanos, maquiladores e inmigrantes mexicanos, marzo 2020-marzo 2022* (México: FCPYS-UNAM, 2022).

D.R. © Mario Trujillo Bolio, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

The Cultura Soviética magazine in the context of the Cultural Cold War in Mexico (1944-1954)

ÁNGEL CHÁVEZ MANCILLA

ORCID.ORG/0000-0002-0263-1493

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

angelch.mancilla@gmail.com

Abstract: *The article presents an analytical approach to the Cultura Soviética magazine, published by the Mexican-Russian Cultural Exchange Institute between 1944-1954. This paper analyzes the ideological aspect of the content and the sections that constituted it, the Mexican left intellectuals who participated in it, the graphic relevance of the covers of the publication, the socialist ideological basis with which it approached the two central themes shown on its pages: the fight for peace and the vindication of national cultures; as well as its relations with the Soviet Union through the Society for Foreign Cultural Relations (voks). Likewise, the magazine stands out as an instrument of the ideological struggle in the context of the Cultural Cold War in Mexico.*

KEYWORDS: INTELLECTUALS; LEFT; INTELLECTUAL HISTORY; FIGHT FOR PEACE; SOVIET UNION

RECEPTION: 11/02/2021

ACCEPTANCE: 17/08/2021

La revista *Cultura Soviética* en el marco de la Guerra Fría cultural en México (1944-1954)

ÁNGEL CHÁVEZ MANCILLA

ORCID.ORG/0000-0002-0263-1493

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

angelch.mancilla@gmail.com

Resumen: El artículo presenta una aproximación analítica a la revista *Cultura Soviética*, editada por el Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso entre 1944 y 1954. Se estudia el carácter ideológico del contenido y las secciones que la constituían, los intelectuales mexicanos de izquierda que participaron en ella, la relevancia gráfica de las portadas de la publicación, la base ideológica socialista con la que trató los dos temas centrales que aparecen en sus páginas: la lucha por la paz y la reivindicación de las culturas nacionales, así como sus vínculos con la Unión Soviética a través de la Sociedad de Relaciones Culturales con el Exterior (voks). Asimismo, se destaca a la revista como instrumento de la lucha ideológica en el marco de la Guerra Fría cultural en México.

PALABRAS CLAVE: INTELLECTUALES; IZQUIERDA; HISTORIA INTELLECTUAL; LUCHA POR LA PAZ; UNIÓN SOVIÉTICA

RECEPCIÓN: 11/02/2021

ACEPTACIÓN: 17/08/2021

INTRODUCCIÓN

El campo de la ideología fue uno de los principales escenarios de batalla durante la Guerra Fría; la disputa por las mentes de la población mundial implicó una ofensiva por parte del bloque socialista encabezado por la Unión Soviética y del mundo capitalista liderado por Estados Unidos. Los mecanismos e instrumentos, así como la política utilizada por el segundo son más conocidos, y han sido estudiados con el concepto de *Guerra Fría cultural* que tuvo una amplia difusión con el libro de Frances Stonor, *La CIA y la Guerra Fría cultural*,¹ investigación donde se demuestra que la “batalla por la conquista de las mentes humanas” implicó una contienda en el campo de la cultura (apoyada en libros, revistas, conferencias, eventos académicos, promoción de intelectuales) con el objetivo de alentar la aproximación al campo capitalista y el rechazo al bloque socialista.

Los estudios de la Guerra Fría cultural en América Latina han estado mayoritariamente enfocados al rastreo de las operaciones de intervención del gobierno estadounidense en la región, las operaciones de los agentes de la CIA para cooptar intelectuales, generar publicaciones, eventos académicos y culturales, y han tenido como principal objeto de análisis la creación del Congreso por la Libertad de la Cultura y la revista *Cuadernos*.² Esto ha implicado que se deje en segundo plano el estudio de las operaciones soviéticas en el contexto de la Guerra Fría cultural en América Latina,³ pese a que la Unión Soviética retomó con renovado



1 Frances Stonor Saunders, *La CIA y la Guerra Fría cultural* (Barcelona: Debate, 2001); Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950-1975* (París: Fayard, 1995). Estudios sobre la revista *Cuadernos*: Marta Ruiz Galvete, “Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y Guerra Fría en América Latina”, *El Argonauta Español*, núm. 3 (2006): s.p.; Germán Albuquerque, *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría* (Santiago de Chile: Ediciones Ariadna, 2011); Olga Glondys, *La Guerra Fría cultural y el exilio republicano español*. Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura (1953-1965) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012).

2 Por ejemplo, Benedetta Calandra y Marina Franco (eds.), *La Guerra Fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas* (Buenos Aires: Biblos, 2012).

3 La investigación más próxima al estudio de las operaciones soviéticas dentro de la Guerra Fría cultural es la de Patrick Iber, *Neither Peace nor Freedom. The Cultural Cold War in Latin America* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), donde expone los vínculos de intelectuales y artistas con el Consejo Mundial de la

énfasis la lucha ideológica recién terminada la Segunda Guerra Mundial, a partir de la idea de que en el “frente ideológico” también se debía presentar batalla a la “política exterior expansionista, inspirada y dirigida por los reaccionarios norteamericanos”.⁴ En México, esta labor se concretó con la creación del Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso (IICM-R) y su órgano de prensa, la revista *Cultura Soviética*, publicada de 1944 a 1954. Ambos desempeñaron funciones de propaganda política; no obstante, buscaron encubrir su función como dispositivos para la lucha ideológica, enarbolando la difusión de la cultura como finalidad de su labor, aspecto en el que se asemejan al Congreso por la Libertad de la Cultura y su quehacer editorial.

El indicio que justifica el estudio de *Cultura Soviética* como un instrumento para la disputa ideológica de la Guerra Fría en México es constatable por el vínculo existente entre el IICM-R y su revista con instituciones soviéticas como la Sociedad de Relaciones Culturales con el Exterior (VOKS). Atendiendo al mencionado contexto y al carácter de herramienta ideológica, *Cultura Soviética* es una fuente que permite estudiar la historia de los intelectuales de izquierda en México durante los inicios de la Guerra Fría, los derroteros de la política soviética en la posguerra, así como los principales temas y estrategias que la URSS utilizó para atender el “frente ideológico”. Estos temas se tratarán en el presente artículo por medio de una aproximación al conjunto de la revista, en la que se examinarán características tales como: las secciones que la constituían, el equipo de dirección, las plumas



Paz (CMP), que fue una organización promovida por la Unión Soviética. No obstante, en su estudio no alcanzó a apreciar la relevancia de la red de institutos de intercambio cultural o amistad que la URSS fomentó por todo el mundo, los cuales fueron base de la ofensiva soviética en el campo de la Guerra Fría cultural, además de entes articuladores y aglutinadores de los intelectuales y artistas que desempeñaron las labores de lucha por la paz en apoyo al CMP.

4 Andréi Zhdánov señalaba: “La política exterior expansionista, inspirada y dirigida por los reaccionarios norteamericanos, prevé una acción simultánea en todas las líneas: 1) medidas estratégicas militares, 2) expansión económica, y 3) lucha ideológica”. La primera línea fue cubierta con la Doctrina Truman, la segunda inició con el Plan Marshall, y la tercera línea implicó lo que la historiadora Frances Stonor Saunders ha denominado *Guerra Fría cultural*. Andréi A. Zhdánov, “Sobre la situación internacional”, *El Machete. Revista de Teoría y Política*, 2 de enero de 2017.

mexicanas participantes, el contenido temático, así como los vínculos que tejió con políticos, intelectuales y organizaciones sociales de México.

Además de la situación política y social en la URSS y su avance en el campo de la ciencia, las temáticas de constante aparición fueron la cultura nacional y la lucha por la paz en México y el mundo.⁵ Éstas serán analizadas en su dimensión teórica, para destacar el sesgo ideológico soviético que subyace a la lucha por la paz y la defensa de las culturas nacionales. También, se dará cuenta de la relevancia gráfica de la revista, considerando principalmente sus portadas, que fueron elaboradas por Alberto Beltrán y otros grabadores mexicanos.

CULTURA SOVIÉTICA AL SERVICIO DEL FRENTE IDEOLÓGICO

En medio de la Segunda Guerra Mundial, cuando la alianza entre la Unión Soviética y Estados Unidos se mantenía vigente, en México, los comunistas y demás organizaciones de izquierda desplegaban campañas a favor de la primera y pedían al gobierno mexicano el apoyo a la URSS y el restablecimiento de las relaciones diplomáticas. El cometido se logró, y en junio de 1943 se restablecieron las relaciones, lo cual permitió que la delegación diplomática soviética instaurara la embajada. No obstante, al finalizar la guerra, se avivó la confrontación entre Moscú y Washington, y en México se hizo patente que “la moderación de Ávila Camacho implicaba un claro giro a la derecha en la dirección de las políticas del Estado”.⁶

En este contexto, a diferencia de otras publicaciones prosoviéticas editadas por agrupaciones políticas mexicanas, como los periódicos *El Popular*, *La Voz de*



5 Para una aproximación al tema de la lucha por la paz en México y su vínculo con la policía soviética, véase Horacio Crespo, “El comunismo mexicano y la lucha por la paz en los inicios de la Guerra Fría”, *Historia Mexicana*, vol. LXVI, núm. 2 (2016): 653-723; Jorge Octavio Fernández Montes, “Voces y llamamientos de la cultura por la paz. Génesis del pacifismo prosoviético de México en los albores de la Guerra Fría”, *Política y Cultura*, núm. 41 (2014): 7-29.

6 Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo xx* (México: Era, 1982), 128. Para una exposición más amplia del contexto político nacional en el que surgió la revista *Cultura Soviética*, véase Ángel Chávez Mancilla, “La creación del Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso como instrumento soviético del ‘frente ideológico’”, *Letras Históricas*, núm. 24 (2021): s.p.

México o la revista *Teoría* del Partido Comunista Mexicano,⁷ *Cultura Soviética* pertenecía a una institución no militante y era una revista especializada en la realidad soviética. A su vez, a diferencia de otras publicaciones especializadas en aspectos de la Unión Soviética como *Tiempos Nuevos*, *Literatura Soviética*, *Unión Soviética* y *La Mujer Soviética*, era una publicación mexicana que no dependía formalmente de funcionarios del gobierno soviético, como las otras revistas mencionadas. Por tanto, tenía entre sus cualidades: ser una revista especializada en temas referentes a la URSS; ser editada en México y por intelectuales mexicanos, con lo que aminoraba las acusaciones de ser propaganda elaborada en Moscú; estaba cubierta por el velo de la cultura, elemento que permitía disuadir, pero no eliminar, la acusación de ser un material con finalidad política. Sin embargo, mantenía una relación con organismos del gobierno soviético.

Cultura Soviética fue el órgano de prensa y difusión del ИСМ-Р inaugurado el 23 de agosto de 1944, que tenía entre sus actividades la publicación de folletos y libros, la organización de conferencias y exhibición de películas que permitieran difundir la situación de los trabajadores en la Unión Soviética.⁸ El primer número se publicó tres meses después de la inauguración del Instituto, y, en su editorial, con el cuidado de no hacer referencia explícita a sus fines políticos, afirmaba que la difusión de la identidad cultural rusa era el objetivo del ИСМ-Р y se enunciaba que su labor se circunscribía a “límites estrictamente culturales”, y que lo que se proponía hacer el Instituto era: “decir la verdad sobre la URSS”.⁹



7 Para una aproximación a algunas revistas comunistas, véase Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, “Las revistas del comunismo mexicano”, en *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, coordinación de Carlos Illades (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 237-265.

8 El Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso se encontraba en la calle Edison núm. 49, Ciudad de México. Su presidente fue Luis Chávez Orozco y el vicepresidente Alfonso Reyes; al frente de la junta directiva estuvo Víctor Manuel Villaseñor, quien en sus *Memorias de un hombre de izquierda* (México: Grijalbo, 1973) hace mención de la fundación del Instituto. Sobre los antecedentes, la fundación y las labores del Instituto, véase Ángel Chávez Mancilla, *La representación de la mujer en la revista Cultura Soviética, 1944-1954*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2020), 36-49 y “La creación”; así como Adolfo Mejía González, *México y la Unión Soviética en la defensa de la paz* (México: Agencia de Prensa Nóvosti, 1986), 51.

9 “Editorial”, *Cultura Soviética*, núm. 1 (noviembre de 1944): 4. El énfasis es mío.

La revista fue publicada mensualmente,¹⁰ de noviembre de 1944 a diciembre de 1954, y tuvo siempre por director a Luis Córdova, quien había sido miembro de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios. Su contenido era mayoritariamente sobre cultura soviética contemporánea, y la gran parte de los materiales fueron producto de plumas soviéticas, hombres y mujeres de distintas poblaciones de la URSS, de difusores culturales y hacedores de ciencia, de obreros y campesinos stajanovistas,¹¹ de literatos y críticos literarios, de economistas, filólogos, médicos y una larga lista de trabajadores de otras profesiones y oficios.

Los índices de los volúmenes nos dan una mirada panorámica de los contenidos temáticos de la revista,¹² nos permiten conocer las múltiples secciones que la componían, que fueron las siguientes: agricultura, arquitectura, arte, artes gráficas, astronomía, ciencia, ciencia natural, cine, cultura física, demografía, derecho, economía, educación, filosofía, folklore, geografía, geología, historia, guerra, literatura, matemáticas, medicina, música, previsión e higiene, sociales, reconstrucción,¹³ teatro y tecnología. No todas las secciones tenían la misma constancia de aparición; las únicas constantes fueron las referentes a economía, ciencia, política y literatura. A las secciones mencionadas, tomadas del índice del volumen I, se sumaron posteriormente dos secciones constantes que acentuaban el tema cultural: “México en la URSS”¹⁴ y “Actividades del Instituto”; la primera es-



10 Únicamente en tres ocasiones se publicó bimestralmente, fueron los números 107, de septiembre-octubre de 1953; 117, agosto-septiembre de 1954, y 118, octubre-noviembre de 1954.

11 Movimiento obrero surgido en 1935 que implica la transformación de la relación máquina-hombre por medio de la racionalización socialista del trabajo, lo que permite un aumento extraordinario de la producción. El nombre deriva de uno de sus iniciadores, el obrero minero Alexei Stajanov. Véase Bela Székely, *De Taylor a Stajanov. La máquina devora al hombre. El hombre amo de la máquina* (La Plata: Editorial Calomino, 1946), 167-199.

12 Por ejemplo, “Índice del volumen I” aparecido como suplemento en *Cultura Soviética*, núm. 13 (noviembre de 1945).

13 Esta sección “Reconstrucción” apareció con mayor fuerza durante el primer año; hacía referencia a la reconstrucción de las ciudades y campos de cultivo arrasados por la guerra. Posteriormente, cuando la consigna de la paz sea la dominante, los artículos sobre la construcción de ciudades y nuevos centros de producción serán expresados como “Construcción para la paz”.

14 Algunos ejemplos: “Libros mexicanos en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 19 (mayo de 1946): 23; “Plástica mexicana en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 25 (noviembre de 1946): 46; “Cine, triunfo de México y la URSS”,

taba dedicada a las exposiciones de arte y cultura mexicana en la URSS; la segunda daba cuenta de los actos, conferencias, proyecciones y publicaciones sobre cultura soviética que se efectuaban en México.

Regularmente, la sección de literatura era la más extensa; en ésta, se incluyeron extractos de novelas, cuentos, crítica literaria, reseñas, estudios sobre historia de la literatura y textos acerca del realismo socialista. Los autores de estos materiales eran principalmente soviéticos. Junto con las notas sobre literatura, las de cine, teatro y música son las más abundantes,¹⁵ lo que demuestra que el arte y la cultura fueron centrales en la revista, aunque no por esto su ubicación era en las páginas iniciales o centrales, sino que se insertaban regularmente en la segunda mitad de cada número.

Las primeras páginas de la revista estaban dedicadas a la base material de la sociedad soviética, donde se informaba de los avances de las fuerzas productivas y la construcción de medios de producción, es decir, centrales eléctricas, gasoductos, presas, fábricas de acero, así como de los avances en la producción minera, los proyectos de economía planificada, la roturación de nuevos campos, etcétera. Esto implica que las secciones dedicadas a la agricultura, geografía, geología, economía y tecnología eran las que aparecían en las primeras páginas de la revista.

Esto no es una cuestión casual, sino que demuestra que la revista estaba creada acorde con la concepción del marxismo soviético que considera a la base material de la sociedad como determinante, en última instancia, de la superestructura (ideología). Como parte de la base material, también se incluyen múltiples testimonios de stajanovistas y los reconocimientos que a éstos se les hacía con una mención de su labor o con la publicación de una fotografía.¹⁶ En este sentido, la revista, además de difundir la versión soviética del marxismo, es también una concreción del mismo, pues daba importancia primordial a las condiciones materiales, y en



Cultura Soviética, núm. 27 (enero de 1947): 44-45; “Libros mexicanos en la biblioteca Lenin”, *Cultura Soviética*, núm. 29 (marzo de 1947): 24-25.

15 Un estudio del conjunto de estas notas permitiría una aproximación a la etapa más desarrollada de la teorización del *realismo socialista* promovido por el gobierno soviético y principalmente por A. Zhdánov.

16 Respecto a los retratos de obreras ganadoras del Premio Stalin, véase el capítulo III de Chávez Mancilla, *La representación*.

las páginas siguientes se encontraban los aspectos de la vida intelectual y cultural de la sociedad.

Las secciones correspondientes a los avances científicos, de bienestar social, derecho, previsión e higiene aparecían luego de los elementos de la base material, e incluían novedades científicas, la descripción de avances en la medicina y reseñas de algunos investigadores que por mérito obtuvieron el Premio Stalin.¹⁷ Cuando en la URSS la política intervino en la ciencia —como fue con el polémico caso Lysenko—, *Cultura Soviética* dio cuenta de la disputa político-ideológica y desplazó una serie de artículos a favor del mencionado científico.¹⁸

Pese a lo diverso de las secciones, todas tienen en común que cumplen con la labor de propaganda al presentar alegatos a favor del socialismo, principalmente,



17 “Los premios Stalin se establecieron en el año de 1939 y no son meramente honoríficos —con todo y que esto en la URSS ya sería suficiente recompensa—, sino que tienen asignados premios que varían entre 200,000 y 50,000 rublos, o sea casi la misma cifra en moneda mexicana, atendiendo a su equivalencia aproximada”. Véase “Los premios Stalin”, *Cultura Soviética*, núm. 34 (agosto de 1947): 3.

18 En más de una ocasión, la revista expone argumentos a favor de la teoría genética y agrícola de Lysenko. Véase Georges Bernard Shaw, “Sobre el lio Lysenko”, *Cultura Soviética*, núm. 55 (mayo de 1949): 12-13; Louis Aragón, “Tormenta sobre Lysenko”, *Cultura Soviética*, núm. 55 (mayo de 1949): 4-11; N. Safonov, “El país verde”, *Cultura Soviética*, núm. 55 (mayo de 1949): 14-18. También: Leopoldo Ancona, “Michurin, Lysenko y la genética en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 118 (octubre-noviembre de 1954): 14-23. En las mismas fechas, por medio del proyecto editorial del PCM Ediciones de Cultura Popular circulaba el libro *La situación en las ciencias biológicas. Actas taquigráficas de la Sesión de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas de la URSS. 31 de julio-7 de agosto 1948* (Moscú: Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1949), donde se condensa el debate en torno al caso Lysenko. Este debate es uno de los episodios más polémicos de la historia de la ciencia en la Unión Soviética; sumado a esto, fue ampliamente explotado y distorsionado ante la opinión pública por medio de la prensa del bloque capitalista. El elemento central del caso deriva de que se trasladaron aspectos ideológicos de corte marxista al campo de la biología, lo que se expresaba al considerar como determinante la manipulación de las condiciones en las que se encontraban las semillas con el método de “vernalización” implementado por Lysenko (que se asemejaba a la idea de que la conciencia del humano está determinada por las condiciones sociales en las que se desarrolla). La propuesta de Lysenko despertó un debate en el campo de la ciencia dentro de la Unión Soviética y se extendió a otros países; la consolidación de sus postulados implicó un retraso en algunos aspectos de las ciencias biológicas y problemas en el ámbito de la producción agrícola; no obstante, en el marco de la Guerra Fría fueron sobreestimados ambos fenómenos.

al mostrar una imagen favorable del régimen soviético y exponer el desarrollo cultural y el mejoramiento del nivel de vida, así como los avances en el campo de las ciencias, la situación de la mujer soviética como poseedora plena de la igualdad social y la emancipación.¹⁹ El tratamiento del arte y las obras literarias que se incluían también tenían el objetivo de argumentar a favor de la superioridad de la cultura soviética, y desmentir la idea de la inexistencia de la libertad cultural en la URSS, aspecto en el que posteriormente se apoyó el Congreso por la Libertad de la Cultura.²⁰

Así, pues, los aspectos culturales, sociales y materiales de los que daba cuenta la revista tenían un carácter de propaganda y respondían tanto a los fines políticos de la Unión Soviética durante la Guerra Fría, como a las necesidades políticas del momento. Por ejemplo, cuando la Unión Soviética impulsó los movimientos de lucha por la paz, la revista comenzó a darles difusión, a tal grado que dedicó números completos con materiales vinculados a dichas actividades. Asimismo, cuando en la URSS se inició el debate sobre la compatibilidad o incompatibilidad de las relaciones mercantiles con el socialismo, en *Cultura Soviética* apareció un texto de Stalin al respecto: “Problemas económicos del socialismo”.²¹ Incluso, en algunos editoriales se trató abiertamente el contexto de la política mundial, aunque siempre se buscó vincularlo con la cultura en la URSS para mantener un aura de neutralidad política.

La revista llegó hasta el número 119, en diciembre de 1954, lo cual implicó que se editó durante diez años y un mes. En su último año de existencia hubo algunos cambios. Por ejemplo, se dio más espacio a temas y plumas de la cultura mexicana, disminuyó alrededor de diez páginas, y en dos ocasiones fue publicada bimestralmente. Esto puede implicar que se cursaba por algunas problemáticas, no se sabe si financieras o de organización; para resolver este aspecto, se debe



19 Un estudio específico sobre el alegato a favor del socialismo que subyace en las imágenes y el discurso que la revista presenta acerca de la mujer puede ser consultado en Chávez Mancilla, *La representación*.

20 Respecto de la libertad en el arte en la URSS, véase Luis Córdova, “La libertad artística en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 2 (diciembre de 1944): 11-13; Marieta Shaguinian, “La libertad de creación en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 115 (junio de 1954): 21-24 y núm. 116 (julio de 1954): 26-29; O. Moshenski, “La libertad de crítica garantizada. Los éxitos del arte en la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 92 (junio de 1952): 9-10.

21 *Cultura Soviética*, núms. 98, 99 y 100.

indagar más sobre la historia del IICM-R, además de atender al contexto político de la URSS; no obstante, es posible que los problemas políticos derivados de la muerte de Stalin y agudizados con el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) influyeron en la política y contenidos de la difusión cultural hacia el extranjero.²²

La revista incluyó anuncios pagados, y algunas de las empresas que usaron este servicio fueron los Talleres Gráficos de la Nación, el Comité de la Industria Molinera, Almacenadora S.A., el Fondo de Cultura Económica, Filtros Industriales, Papelería Central, Pluma Parker “51”, Cina Europa, Banco de Ahorro Nacional y Cemento Tolteca.²³ La distribución recayó principalmente en el Instituto, el cual en cada número de la revista, indicaba que la suscripción debía hacerse allí de forma presencial o por correspondencia; pero también se difundió por medio de los sindicatos de izquierda, los cuales dejaron registro con la inserción de los saludos que dirigían con motivo de los aniversarios de la Revolución de Octubre y de la fundación del IICM-R y la revista. Algunos de éstos fueron el Sindicato de Obreros Progresistas de la Fábrica de Hilos y Tejidos “El Ángel” (CTM), Sindicato de Trabajadores de Artes Gráficas, Sindicato de Trabajadores de Agricultura y Fomento, Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación, Unión Democrática de Mujeres Mexicanas (filial Jalisco) y Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social (Sección 3, delegación 6 de Guadalajara).²⁴



22 A partir del XX Congreso del PCUS, en el que se presentó el llamado “informe secreto”, se emprendió la “desestalinización” y se fustigó a las publicaciones favorables a los partidarios de Stalin; tal fue el caso de *Por una paz duradera, por una democracia popular*, denominada el órgano de la Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros (KOMINFORM).

23 Los anuncios publicitarios no fueron constantes y no ocupaban más de una página regularmente; sin embargo, se pueden encontrar durante toda la existencia de la revista.

24 La información acerca de los sindicatos y organizaciones con los que se vinculó la revista la obtuve por medio de los saludos y reconocimientos que le enviaron a ésta en sus aniversarios; por ejemplo, *Cultura Soviética*, núm. 36 (octubre de 1947) y núm. 37 (noviembre de 1947), y la publicación de su núm. 100 (febrero de 1953). También se pueden rastrear las organizaciones por medio de los comunicados de saludo a la Revolución rusa que enviaban en cada aniversario; por ejemplo, “XXVII aniversario de la revolución rusa”, *Cultura Soviética*, núm. 118. He mencionado algunos de los sindicatos que explícitamente tenían relación con la revista; no obstante, queda por indagar si existió alguna relación más consolidada con las

A su vez, las organizaciones políticas de izquierda fueron lectoras y difusoras de *Cultura Soviética*, como el Partido Comunista, la Juventud Comunista de México y el Partido Popular de Vicente Lombardo Toledano. Estas organizaciones permitieron que la revista llegara hasta Centroamérica; por ejemplo, en Costa Rica las relaciones entre el partido comunista de ese país y los comunistas mexicanos fueron la base para acceder a la revista, pues éstos les enviaban los ejemplares.²⁵

LA DIRECCIÓN DE LA REVISTA

La dirección de la revista, desde su inicio hasta su desaparición, estuvo en manos de Luis Córdova, quien, asimismo, fungió como secretario de publicaciones del IICM-R. El formador, Roberto Sayavedra G., también se mantuvo en el puesto en todo el periodo. El encargado de redacción fue Carlos Cardoso Mejía, aunque no siempre aparece este dato en la publicación. En el cargo de administrador participaron Claudio López Perea y Azálea Silva.

Cuando Luis Córdova se convirtió en director de *Cultura Soviética*, su trayectoria política ya acumulaba la experiencia de ser partícipe en la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), activa de 1933 a 1938 y cuyos miembros posteriormente se agruparon en el Taller de Gráfica Popular (TGP). También participó en el Consejo Mundial de la Paz (1949) y la agrupación filial de ésta en México, el Comité Mexicano de los Partidarios de la Paz. Asimismo, formó parte de la Asociación de Escritores de México, de la Comunidad Latinoamericana de Escritores y, para la década de 1960, del Movimiento de Liberación Nacional (MLN), surgido en 1961 y que agrupó a una amplia gama de personajes de izquierda, entre los cuales se incluían varios de los miembros del IICM-R.



agrupaciones sindicales afiliadas a la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL) dirigida por Vicente Lombardo Toledano, personaje que tenía un estrecho vínculo con el gobierno soviético y del que Daniela Spenser afirma: “No era un peón de Moscú como se le pintaba en México y Estados Unidos, sino un sincero y vehemente defensor del sistema soviético”. Daniela Spenser, *En combate. La vida de Lombardo Toledano* (México: Debate, 2018), 298.

25 Iván Molina Jiménez, “El Partido Comunista de Costa Rica y la importación y comercialización de materiales impresos (1931-1948)”, *Historia y Política. Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, núm. 24 (2010): 250.

Respecto a su trayectoria en el mundo de las publicaciones periódicas, fue colaborador de *Novedades*, *El Nacional*, *El Universal*, *Excélsior*, *América*, *Humanismo*, *Letras de México* y *Cuadernos Americanos*. Su colaboración en éstas muestra conocimiento en el mundo de la prensa, lo cual constata que la dirección de *Cultura Soviética* estuvo en manos de un político y publicista profesional.

Sobre Azálea Silva, no he encontrado más registro de una labor política o cultural vinculada al campo socialista. Respecto a Roberto Sayavedra G., su nombre no aparece en la historiografía de la izquierda en México; no obstante, se tiene constancia de que participó en el diseño y formación de otras publicaciones de autores de izquierda, por ejemplo, fue supervisor tipográfico de algunos libros de Narciso Bassols Batalla y Efraín Huerta, entre otros intelectuales de izquierda.²⁶

Sin embargo, más allá de lo que se pueda indagar de cada personaje del consejo de dirección de la revista, hay indicios de que el contenido y la línea editorial venían dados desde la Unión Soviética, pues la mayor parte de los textos son de autores soviéticos, principalmente, porque el ИСМ-Р estaba vinculado a la vokhs,²⁷ organismo que contaba con secciones especializadas para el intercambio y difusión de diversas ramas de la ciencia y las artes, como medicina, ciencias de la educación, música, teatro, pintura y escultura, entre otras.

La finalidad de la vokhs era “establecer relaciones culturales con las naciones extranjeras, sus instituciones científicas, artísticas y culturales en general, y sus destacados exponentes en la ciencia y el arte”.²⁸ A su vez, este organismo respondía



26 Narciso Bassols Batalla, *La Revolución mexicana cuesta abajo: guión de acontecimientos nacionales e internacionales* (México: Impresiones Modernas, 1960) y *Las pisadas de los días: crónicas y artículos críticos, 1960-1965* (México: Guion de Acontecimientos Nacionales e Internacionales, 1965); Efraín Huerta, *Poesía completa* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988). También se puede rastrear su labor como supervisor tipográfico de otras publicaciones de memorias de trabajo y demás textos de secretarías del Estado.

27 La vokhs se fundó el 7 de abril de 1925, estaba en contacto con 77 países, aunque no todos mantenían relaciones diplomáticas con la URSS, por lo que en los países donde no se había logrado concretar embajadas, la Unión Soviética se apoyaba en la vokhs como medio de contacto con agrupaciones prosoviéticas para la difusión de lo acontecido en la URSS. Véase Daniel Kowalsk, *La Unión Soviética y la Guerra Civil española. Una revisión crítica* (Barcelona: Crítica, 2004), 135.

28 “vokhs La sociedad para el fomento de las relaciones culturales de la URSS en el extranjero”, *Cultura Soviética*, núm. 11 (septiembre de 1945): 3.

a la Agencia del Comisariado del Pueblo de Asuntos Exteriores, por lo cual se encontraba bajo la égida de un organismo político soviético.

En el editorial de septiembre de 1945, se afirmaba:

Este Instituto mantiene cordiales relaciones con voks y, desde estas columnas, hace una cordial invitación a los hombres de ciencia y a los artistas mexicanos, para que a ella se dirijan en demanda de datos y materiales de su especialidad, directamente o a través de nosotros que aseguramos, en todo caso, mayor celeridad en la correspondencia.²⁹

Al mismo tiempo, la voks se encargaba de compilar y adquirir materiales de la historia y la cultura mexicanas por medio del ИСМ-Р. Éste informó en septiembre de 1946:

A través de la voks residente en Moscú, hemos enviado hasta ahora las siguientes manifestaciones de nuestra vida espiritual: Más de mil libros de autores mexicanos de todas las tendencias y credos, cuyo conjunto ofrece una aproximada imagen de nuestra novelística, de nuestra poesía, de nuestro teatro, de nuestra grafía, de nuestra historiografía y del reciente y notable avance de nuestras ciencias exactas.³⁰

Se puede suponer que la selección y traducción de los textos soviéticos dependía de la voks, y únicamente la inclusión de textos de plumas mexicanas y la sección “Actividades del Instituto” decaía de manera directa en quienes aparecen formalmente al frente de la revista. También algunas portadas —las cuales en su mayoría son creaciones de grabadores mexicanos— tienen su origen en fotografías soviéticas que la voks remitía al Instituto, con base en las cuales se elaboraban los grabados que plasman la situación de la sociedad soviética.

A su vez, entre las colaboraciones de mexicanos que se incluyeron en la revista, se encuentran personalidades destacadas en sus áreas de trabajo y estudio; por ejemplo, en ciencias contó con el físico Manuel Sandoval Vallarta y el médico Alfonso Pruneda, personajes destacados en la historia de la ciencia en México.



29 “voks La sociedad”.

30 “La reunión preparatoria del primer congreso mexicano de institutos y agregados culturales”, *Cultura Soviética*, núm. 23 (septiembre de 1946): 4.

Tanto las plumas como los temas mexicanos estuvieron presentes, pero fueron secundarios; se publicaron algunos poemas, cuentos y críticas literarias de escritores como José Mancisidor, José Revueltas, Efraín Huerta, y de artistas como José Chávez Morado, entre otros personajes de izquierda ligados a la cultura. Sumado a esto, la revista albergó poco más de una decena de testimonios de mexicanos que visitaron la URSS, en los cuales narran su experiencia; tal es el caso de Clementina Batalla de Bassols,³¹ Matilde Rodríguez Cabo,³² Efraín Huerta,³³ el ingeniero agrónomo Manuel Mesa,³⁴ entre otros. Tales testimonios son más extensos que los artículos (algunos implicaban dos o tres). Se localizaban cerca de 50 testimonios y artículos de mexicanos, los cuales suman aproximadamente 15 por ciento del total del contenido de la revista. La otra participación mexicana es la redacción no firmada de la sección “Actividades del Instituto”; regularmente, ocupó una o dos de las páginas finales de la revista. En conjunto, esto demuestra que entre las prioridades de *Cultura Soviética* no estaba la difusión de la producción mexicana, y, en todo caso, se privilegiaban los textos en los que los mexicanos hablaran sobre la Unión Soviética.³⁵

LA RELEVANCIA GRÁFICA DE LA REVISTA

Considerando que las imágenes sobre la sociedad soviética eran remitidas a la revista por la VOKS, sus características no presentan aspectos novedosos, sino que



31 “Cómo vi a la Mujer Soviética”, *Cultura Soviética*, núm. 43 (mayo de 1948). El testimonio de Clementina Batalla recientemente fue publicado como documento, véase Ángel Chávez Mancilla, “Un testimonio de la situación de la mujer en la URSS. Clementina Batalla de Bassols”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 101 (2018): 86-104.

32 Matilde Rodríguez, “La mujer soviética”, *Cultura Soviética*, núm. 85 (noviembre de 1951): 46-52. Este texto también ha sido recuperado recientemente, véase Ángel Chávez Mancilla, “La ruta soviética rumbo a la ‘emancipación de la mujer’”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 106 (2020): 108-120.

33 Efraín Huerta, “Estampas de la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 103 (mayo de 1953) y núm. 104 (junio de 1953).

34 Manuel Mesa, “Mi paso por la URSS”, *Cultura Soviética*, núm. 18 (mayo de 1946).

35 Existió una sección llamada “México en la URSS” que registraba las exposiciones, envío de libros, visitas de artistas y demás formas de intercambio cultural que implicaban la presencia de la cultura mexicana en la URSS. La sección apareció de forma casual.

cumplen con el canon político de la exaltación de la vida de los trabajadores bajo el socialismo y el enaltecimiento de los próceres políticos de la Revolución rusa. Este material permite estudiar el imaginario político que dominaba en la sociedad soviética en las décadas de 1940 y 1950. No obstante, hay un elemento de mayor relevancia gráfica concerniente a la historia de la imagen en México, y se refiere a la particular cultura visual que surgió de la relación entre creadores mexicanos y soviéticos, la cual se concretó en la gráfica de las portadas de la revista.

De los 119 números de *Cultura Soviética*, 100 portadas están hechas con grabados de Alberto Beltrán, 6 son del ilustrador y escenógrafo Julio Prieto, 3 son del pintor muralista José Chávez Morado, y otros más pertenecen a los artistas gráficos Andrea Gómez, y Adolfo Mexiac; el grabador, pintor y escultor Gabriel Fernández Ledesma; el artista plástico y comunista alemán exiliado Georg Stibi, y el pintor y grabador Ignacio Aguirre, quienes aportaron un grabado para la portada. Además, hay tres fotografías: una retrata un fragmento de un mural de José Clemente Orozco; dos son de la URSS. También hay dos portadas sin autor identificado; de éstas, una es un dibujo de la TIP.³⁶

Las portadas muestran mayoritariamente aspectos de la realidad social, económica y cultural soviética, aunque en algunas ocasiones llegan a plasmar personajes y símbolos de la cultura mexicana. Tal es el caso de las portadas con los siguientes grabados de Alberto Beltrán: “El carnaval de Chamula, Chiapas”;³⁷ “El padre Hidalgo, constructor y civilizador de la patria mexicana”;³⁸ “Los trabajadores mazatecos de la presa de Temaxcal, Veracruz (izquierda), saludan a los trabajadores de la URSS, que construyen la central hidroeléctrica de Stalingrado”.³⁹ El aspecto que une a estas portadas es que son representaciones de la cultura mexicana: en la del carnaval se destaca el folclor; en otra, a Hidalgo como héroe y padre de la Independencia, y, en la última, se acentúa que, si bien la categoría de trabajadores es mundial, no borra las particularidades nacionales y culturales.

Para los grabadores mexicanos, el ejercicio creativo de producir una imagen de la sociedad soviética tuvo como intermediario a las fotografías soviéticas que



36 Hasta el momento, no he podido identificar a qué persona o grupo corresponden las siglas TIP.

37 *Cultura Soviética*, núm. 90 (abril de 1952).

38 *Cultura Soviética*, núm. 103 (mayo de 1953).

39 *Cultura Soviética*, núm. 118 (octubre-noviembre de 1954).

llegaban al HCM-R, y que previamente habían sido sometidas a una selección y censura por parte de la VOKS. El resultado es una propuesta visual distinta a la que se puede encontrar en otras obras de los grabadores, y en particular en el caso de Alberto Beltrán, pues los elementos que se destacan —objetos, contextos y personas— son dados por la mirada de un fotógrafo soviético; no obstante, el grabador mexicano no se limitó a reproducir las fotografías, y el producto final es una síntesis de la mirada soviética y la gráfica mexicana, unificadas las dos por la ideología socialista de la que eran partidarios Beltrán y los demás miembros del TGP. Puesto que esta producción fue constante en la revista, se puede considerar que satisfizo los requerimientos visuales e ideológicos soviéticos.

Tal resultado gráfico pudo lograrse gracias a que, si bien la temática de la revista era la cultura soviética, el contenido político ideológico esencial respondía a un imaginario revolucionario que rebasaba las fronteras nacionales e iba más allá del ámbito geográfico de la URSS y aspiraba a la unidad internacional de determinados sectores de la población: los trabajadores. Así, pues, sin ignorar la existencia de las especificidades de cada nación, el perfil ideológico de la revista hacía converger lo particular de las culturas soviética y mexicana con los planteamientos más generales de los trabajadores de todo el mundo. De la fusión de la ideología del proletariado, el marxismo, con los aspectos culturales soviéticos reconvertidos por artistas mexicanos deriva la trascendencia gráfica de esta revista, y por ello Beltrán y otros integrantes del TGP podían desarrollar su labor militante con la producción de imágenes que en forma responden a la tradición mexicana del grabado en madera, pero cuyo contenido se enlaza a una idea de alcance internacional. El resultado es que en las portadas de *Cultura Soviética* encontramos una forma de representar al proletariado que une la visión soviética con el estilo de Beltrán⁴⁰ y otros grabadores.



40 Alberto Beltrán, pintor, grabador e ilustrador, fue uno de los integrantes más importantes del Taller de Gráfica Popular. Entre la bibliografía que contiene referencias a este personaje, se puede mencionar: Virginia Careaga Covarrubias (comp.), *Apuntes, retratos y testimonios de un artista inolvidable: homenaje a Alberto Beltrán* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2005); *Alberto Beltrán, 1923-2002: cronista e ilustrador de México* (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003); Fabiola Villegas Torres, *Alberto Beltrán y el libro ilustrado* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007); Raquel Tibol, *Gráficas y neográficas*

Se ha identificado que algunos de los grabados están basados en las fotografías publicadas en la misma revista. Por ejemplo, en la portada del número 31 aparece un grabado de Alberto Beltrán —pero cuyo nombre no se registra— en el cual se representa la escena de una fábrica con grandes telares; en el primer plano, aparece una mujer operando la maquinaria, y al fondo se puede ver la nave industrial donde hombres y mujeres laboran. Los hilos del telar que parten del lado izquierdo de la imagen van a dar a donde la obrera trabaja, iluminada por una lámpara que la hace resaltar. Este grabado, que destaca la figura de la obrera, fue hecho con base en una fotografía soviética, pues en el siguiente número aparece una fotografía que retrata la gran fábrica donde operan telares, y, aunque el grabado y la fotografía contienen diferencias secundarias, se puede afirmar que ésta fue la base de la obra de Beltrán.

Gracias a los datos del pie de foto podemos saber que la mujer que Beltrán destacó en su grabado fue A. Madison, retratada mientras trabajaba en los telares de la fábrica Baltiskaia.⁴¹ En la imagen de Beltrán, en primer plano, aparece una mujer laborando en el telar, y, en el fondo, un hombre y una mujer de espaldas, aspecto que se puede considerar como una expresión de igualdad de género en el trabajo. La imagen hace uso del alto contraste que surge directamente del tipo de grabado en madera o xilografía, lo cual le da un acento muy particular por el manejo de la luz dirigida a la tela de la obrera del primer plano, y los ritmos visuales de los conos que contienen el hilo para formar la urdimbre y la trama del tejido dan la entrada a la lectura de la imagen y concentran la mirada en ella.

Se pueden encontrar otros casos de portadas con grabados que tuvieron una fotografía de referencia. Por ejemplo, la del número 89 cuyo grabado, autoría de Beltrán, se titula “La gran excavadora de patines ¡1 200 toneladas! ¡Una gran obra de la técnica soviética, al servicio de la Paz!”, el cual está basado en una fotografía publicada en ese mismo número de la revista, en las páginas centrales (24-25). Lo mismo sucede con el grabado de la portada del número 65 que retrata un tractor eléctrico y cuya foto de referencia se encuentra también en las páginas centrales (20-21). Destaca que Beltrán parte de la información que da la fotografía para



en México (México: Secretaría de Cultura del Distrito Federal/Casa Juan Pablos, 2002); Helga Prignitz-Poda, *El Taller de Gráfica Popular en México 1937-1977* (México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1992).

41 Nikolai Zagorodni, “La racionalización del trabajo”, *Cultura Soviética*, núm. 32 (junio de 1947): 6-7.

elaborar una imagen más eficaz, en el sentido de que es más legible el grabado que la fotografía y permitía una mejor calidad en la impresión de la revista.

Queda por estudiar y valorar la continuidad y ruptura entre *Cultura Soviética* y otras publicaciones periódicas políticas de izquierda y del movimiento obrero de la época. Aun así, a partir del reciente estudio de John Lear⁴² podemos apuntar que, al igual que en *El Machete*, *LUX* y *CROM*,⁴³ en *Cultura Soviética* se expresó una singular forma de representar al proletariado, pues cuenta con materiales de autoría soviética, pero también con las reelaboraciones de las fotografías de cuño soviético que eran transformadas en grabados. Por lo tanto, se puede postular que en México, entre 1940 y 1950, hubo una forma de imaginar al proletariado con una fuerte influencia soviética, la cual daba preeminencia a los trabajadores obreros y campesinos, a aspectos tradicionales y a personalidades revolucionarias.

DOS TEMAS CENTRALES: LAS CULTURAS NACIONALES Y LA PAZ

Pese a que la difusión de la cultura soviética era el elemento central de la labor del Instituto y su revista, en todo momento respondieron a los avatares del desenvolvimiento de la política internacional, por lo que en sus páginas se reflejan los temas de interés para la URSS, los cuales, junto con los aspectos culturales, conformaban una propaganda política para los trabajadores mexicanos,⁴⁴ con la que se buscaba ganar partidarios a favor del socialismo. El vínculo entre la política y la cultura soviéticas era observado por la VOKS, la cual dictó que la reivindicación de las culturas nacionales frente a las tendencias de expansión imperialista era favorable a la política soviética. El otro tema que la VOKS apoyó con fuerza fue la lucha por



42 John Lear, *Imaginar el proletariado. Artistas y trabajadores en el México revolucionario, 1908-1940* (México: Grano de Sal, 2019).

43 Para las revistas *LUX* y *CROM*, véase Francisco Linares González, *La construcción del discurso visual de los trabajadores en México a través de las revistas CROM y LUX. 1925-1932*, tesis de doctorado en Historia (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019).

44 Como ya he mencionado, la revista circulaba entre los sindicatos, partidos, organizaciones y grupos políticos de izquierda. No obstante, puesto que el presente artículo está dedicado a indagar en el contenido político ideológico de la revista, aún quedan por elaborar estudios acerca de su circulación, así como de las redes de intelectuales y culturales en las que se insertó.

la paz, orientación derivada de la misma KOMINFORM (Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros).

Cultura Soviética declaró que su objetivo era difundir la cultura de la URSS, labor que podría ser considerada por los gobiernos mexicano y estadounidense como propaganda a favor del gobierno soviético, por lo que la excusa de dicha difusión se presentaba como insuficiente. Por este motivo, la revista y el IICM-R también enarbolaron la defensa de las identidades nacionales, lo cual incluía la exaltación de la cultura mexicana, de tal forma que la difusión de la cultura de la URSS en México estaría enlazada con la difusión de la mexicana en la Unión Soviética. Esto se constata en el editorial del número 2, de diciembre de 1944, en el cual se lee: “Hay otra [tarea] de pareja importancia que es: dar a conocer las artes, las ciencias y el genuino perfil de México en una nación que muy poco sabe de la cultura de nuestra patria: la Unión Soviética”⁴⁵

Pero el enarbolar las culturas nacionales no fue incluido únicamente con el fin de parecer más neutral, o para afirmar que el Instituto y la revista eran mexicanos, sino también —y probablemente ésta sea la motivación principal— porque la valoración de las culturas nacionales del mundo era parte fundamental de la ideología marxista-leninista. El conocimiento y la comprensión de la cultura de otras naciones eran considerados por los soviéticos como necesarios, pues obedecían “a la tesis de Lenin, de que la cultura socialista sólo se puede construir, conociendo a la perfección la cultura creada por todo el desarrollo de la humanidad”⁴⁶

Esta idea implicaba la necesidad del conocimiento de la diversidad de los pueblos, y se postulaba que la cultura en el socialismo avanzaba hacia la síntesis de las múltiples formas que ésta adoptaba. Así, pues, la difusión de las diversas nacionalidades eran un elemento común de la revista que se expresaba en artículos



45 “Editorial”, *Cultura Soviética*, año 1, núm. 2 (diciembre de 1944): 4. También llama la atención que en estas palabras la revista y el Instituto se afirman como instituciones mexicanas, cuestión que no se presentará de forma regular, pues recurrentemente la editorial se expresaba como si fuera un emisor soviético.

46 “La defensa de las culturas nacionales”, *Cultura Soviética*, núm. 102 (abril de 1953): 3. La exaltación de la cultura mexicana no se dio tanto por medio de las plumas mexicanas, sino a partir de artículos de soviéticos, y, sobre todo, mediante notas que hacían referencia a las exposiciones de arte e historia de México que eran presentadas en la URSS, y que asimismo destacaban la adquisición que las instituciones soviéticas hacían de libros, revistas y películas mexicanas.

sobre la situación de éstas y la cultura popular, así como en múltiples materiales gráficos, tanto fotografías como grabados.

Diez años después de haber aparecido *Cultura Soviética*, en el número 102, en 1953,⁴⁷ se publicó el editorial titulado “La defensa de las culturas nacionales”, en el que se reiteraba la declaración de objetivos y labores del IICM-R y de la revista, y se afirmaba, como en el primer número de ésta, que su interés era “[d]efender el intercambio de las culturas nacionales”, lo cual es

[...] defender la *paz*, que es substancia de la cultura de la humanidad toda. Por el contrario, pugnar por el aislamiento, por la nivelación formal de la vida del espíritu de un pueblo, pugnar por su sometimiento a los valores o patrones de vida de una sola cultura por respetable que ésta sea, es propugnar la guerra.⁴⁸

Nuevamente, se hace visible que detrás de esta declaración se encuentra el interés de utilizar la cultura como elemento político, como campo de disputa político-ideológica. La fórmula que se establece es: la difusión de la cultura soviética, es decir, romper el aislamiento de la URSS lleva a la paz; la imposición de los patrones culturales capitalistas como únicos conlleva a la guerra. Sin embargo, en esta declaración, se enriquece el argumento al añadir el elemento *nacionalismo*, al hablar de la defensa de las *culturas nacionales* como una bandera de lucha:

Defender la cultura nacional es defender a la patria, porque la comunidad cultural es uno de los elementos esenciales del Estado, como con justeza lo dijo Stalin, en definición que ya es clásica. Y más aún, de su lucidez de espíritu, de su fortaleza cultural, depende la voluntad de independencia de un país. [...] Se explica, pues, por qué las potencias que viven a costa de sus colonias, que medran también con la precaria vida de los países dependientes, tengan interés cada día más acusado, en interferir las culturas nacionales de los pueblos que explotan, para desvirtuarlas inyectándoles



47 Para entonces, cuando la Guerra Fría ya había avanzado, Estados Unidos, por medio de la CIA ya había creado sus propias revistas e institutos culturales, así como el Congreso por la Libertad de la Cultura (1950) que buscaba contrarrestar el Movimiento por la Paz, iniciativa de la URSS (KOMINFORM), y se crearía una revista en Latinoamérica: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (1953-1963). Ruiz Galvete, “Cuadernos”.

48 “La defensa”, 3.

un cosmopolitismo ilógico, e introducir así la confusión en el aquilataamiento de los valores históricos y lograr así el rompimiento de la tradición.⁴⁹

Este comentario revela que el llamado a la afirmación y defensa de las culturas nacionales era asumido como punto de apoyo para la confrontación con el capitalismo imperialista, lo cual se entiende mejor al considerar que la política soviética se abocó a respaldar las luchas de liberación nacional y anticolonialista que surgieron posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las luchas de liberación nacional eran parte de la Guerra Fría o disputa de dos mundos; la URSS las pensaba como parte de las fuerzas contrarias al bloque capitalista bajo la teoría de los dos polos de Zhdánov: “La Segunda Guerra Mundial agudizó la crisis del sistema colonial, tal como lo demuestra el auge del poderoso movimiento de liberación nacional en los países coloniales y dependientes. Esto ha puesto en peligro la retaguardia del sistema capitalista”.⁵⁰

Esta idea se puede ver reflejada en las medidas tomadas por el gobierno soviético que plasmaron en su constitución el principio de respeto a las diversas culturas nacionales incorporadas a la URSS.⁵¹ Para la concepción marxista-leninista, la primera etapa de transformación hacia el comunismo es el socialismo,⁵² y la segunda es el comunismo; en la primera etapa, “el periodo de la victoria del socialismo en



49 “La defensa”, 3.

50 Zhdánov, “Sobre la situación”.

51 José Stalin, *Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Informe sobre el proyecto de la Constitución de la URSS* (Moscú: Ediciones en Leguas Extranjeras, 1939). Gueorgui Kúblitski, *El pueblo soviético. Trazos de su semblanza. Pueblos, orígenes, costumbres y tradiciones* (Moscú: Agencia de Prensa Nóvosti, 1984), 3-10; Metélitsa y Tadevosján, “Los principios leninistas de solución del problema nacional y su aplicación en la URSS”, en *Acerca de la solución del problema nacional en la URSS*, S. Esmenév (Moscú: Agencia de Prensa Nóvosti, 1969), 37-55.

52 No me refiero a la concepción según la cual se deben cursar etapas previas a la revolución socialista; por ejemplo, en los países que requieren una revolución democrático-burguesa o los que debido a su carácter semicolonial necesitan un proceso de liberación nacional antes de emprender la construcción del socialismo. Más bien, la referencia es a la idea que Carlos Marx plasma en la *Crítica al programa de Gotha*, donde explica que el socialismo es una etapa inmadura del comunismo.

un solo país no crea las condiciones para la fusión de las naciones y los idiomas nacionales”,⁵³ es decir, de las culturas, y

[...] sólo en la segunda etapa del periodo de la dictadura mundial del proletariado, a medida que se vaya formando la economía socialista mundial, sólo en esta etapa empezará a formarse algo parecido a un idioma común, porque únicamente en ella sentirán las naciones la necesidad de tener, además de sus idiomas nacionales, un idioma internacional común para facilitar la colaboración económica, cultural y política [es decir, una cultura mundial unificada].⁵⁴

Así, pues, para la Unión Soviética, la exaltación de las culturas nacionales tenía una base ideológica y al mismo tiempo era una herramienta política, por lo que el IICM-R y la revista también cumplían su objetivo político al difundir la cultura nacional mexicana, aunque ésta siempre quedó en segundo plano. Considerando que llevaba en su nombre la frase *intercambio cultural*, además de la difusión de la cultura soviética en México, el Instituto también desarrolló actividades de intercambio con el país en las que difundió la cultura de éste. Ello se plasmó en *Cultura Soviética* con la inserción de la sección “México en la URSS”, así como con la difusión que dio al polémico descubrimiento de los restos de Cuauhtémoc⁵⁵ y el tratamiento de temas nacionales, sobre todo en el último año de la revista, tales como la Revolución mexicana, el himno nacional y la figura de Hidalgo.⁵⁶



53 José Stalin, “El leninismo y la cuestión nacional”, en *Obras completas* (Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1954), tomo 11, 367.

54 Stalin, “El leninismo”, 371-372.

55 Véase José A. Cuevas, “El entierro de Ichcateopan es coetáneo de la capilla primitiva”, *Cultura Soviética*, núm. 68 (junio de 1950): 19-24; Eulalia Guzmán, “El hallazgo de la tumba de Cuauhtémoc”, *Cultura Soviética*, núm. 66 (abril de 1950) y núm. 67 (mayo de 1950); “Estado actual de las pruebas de la tumba de Cuauhtémoc”, *Cultura Soviética*, núm. 96 (abril de 1952).

56 Entre los números finales, se encuentra el 117, agosto-septiembre de 1954, cuyo editorial está dedicado al centenario del himno nacional; en el 118, octubre-noviembre de 1954, se incluyó el artículo “Homenaje a la Revolución Mexicana”, 8-9. Sobre la figura de Hidalgo: Juan Hernández Luna, “Raíces ideológicas de Hidalgo y de la Revolución de independencia”, *Cultura Soviética*, núm. 103 (mayo de 1953): 4-9. Este número también tiene en su portada el grabado de Alberto Beltrán: “El padre Hidalgo: constructor y civilizador de la patria mexicana”.

En la concepción soviética, la afirmación de las culturas nacionales —como he dicho— tenía implicaciones de carácter político-ideológico que contribuían a favor del socialismo en la disputa de la Guerra Fría, al conectarse con las luchas de liberación nacional contra la dominación de los países imperialistas. A su vez, y aunque parezca contradictorio, la Unión Soviética concebía a las guerras de liberación nacional como el camino de la paz, al basarse en la idea de que la guerra es un elemento inherente al capitalismo, y, por lo tanto, todo aquello que confrontara al capitalismo, incluidas las luchas de liberación nacional, además de contribuir con el socialismo, implicaba un avance rumbo a la paz. Tal concepción fue expresada en 1947 por Andréi Zhdánov, quien al finalizar la Segunda Guerra Mundial, colocaba como una de las tareas fundamentales del movimiento comunista internacional el “garantizar una paz democrática duradera que consolide la victoria sobre el fascismo”.⁵⁷

La afirmación de que la guerra era un producto de los intereses capitalistas comprendía la primera parte del razonamiento que planteaba al socialismo como la alternativa a la guerra y el camino para el mantenimiento de la paz:

[...] se deriva de la propia naturaleza del Estado socialista soviético, que es totalmente ajeno a todo propósito agresivo y explotador y está interesado en el establecimiento de las condiciones más favorables para la construcción de la sociedad comunista. Una de esas condiciones es la paz mundial. Como representante de un nuevo y superior sistema social, la Unión Soviética refleja en su política exterior las aspiraciones de la humanidad progresista que desea una paz duradera y no tiene nada que ganar de una nueva guerra urdida por el capitalismo.⁵⁸

Esta cita permite apreciar que la lucha por la paz, además de ser un principio del socialismo, era un elemento necesario para la política soviética que debía enfrentar la reconstrucción de un país destrozado y una población mutilada por la guerra. En este sentido, se comprende que la paz era también condición para la construcción socialista en la URSS y el desarrollo del mundo socialista.



57 Zhdánov, “Sobre la situación”.

58 Zhdánov, “Sobre la situación”.

El texto de Zhdánov formó parte del proceso de creación de la KOMINFORM, organismo en el que participaban los partidos comunistas del mundo para compartir e intercambiar información que permitiera decidir una táctica común de lucha.⁵⁹ La importancia del discurso de Zhdánov, y en especial la reivindicación de la paz, también se reflejó en el contenido y el nombre de la publicación que fue el órgano de prensa de la KOMINFORM: *Por una paz duradera, por una democracia popular*. Interesa destacar esto porque ayuda a entender que la construcción de un movimiento de masas para la lucha por la paz fue una política derivada de los intereses y lineamientos del PCUS y demás partidos comunistas, lo cual permite afirmar que la difusión que *Cultura Soviética* dio a la lucha por la paz formó parte de la labor de propaganda político-ideológica. Una muestra de que muy temprano la revista vinculó el tema de la cultura y la paz está en que, dos meses después de la toma de Berlín por las tropas del Ejército Rojo, en *Cultura Soviética* se presentó un editorial titulado “El intercambio cultural y la paz”, en el que se reiteró que la tarea de la revista y el Instituto era la difusión cultural, como una actividad pacifista, sin interés de intervenir con juicios políticos nacionales ni internacionales:

No está entre los fines del Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso ni de esta revista, como su órgano, el formular juicios políticos de índole nacional o internacional, sino únicamente el de estimular el intercambio de los valores de la cultura entre la URSS y México.⁶⁰

En el editorial, se insiste en la idea de que, para poder cumplir con la labor de difundir la cultura, era necesario que se mantuviera la paz: “un orden mundial



59 Este organismo tuvo como antecedente a la Internacional Comunista o KOMINTERN que estuvo en funciones de marzo de 1919 a mayo de 1943 y fue concebido como un partido comunista de carácter mundial. El objetivo de la KOMINFORM fue restablecer la coordinación de los partidos comunistas, y tuvo su sesión inaugural con la Conferencia Informativa de nueve Partidos Comunistas que se reunió en Polonia en septiembre de 1947. Un texto de reciente aparición y de gran relevancia para repensar los motivos e implicaciones de la disolución de la Internacional Comunista es el publicado por la Secretaría de Relaciones Internacionales del Partido Comunista de Grecia: “La formación, la acción y la disolución de la Internacional Comunista”, *El Machete. Revista de Teoría y Política*, 10 de febrero de 2017.

60 “El intercambio cultural y la paz”, *Cultura Soviética*, núm. 8 (junio de 1945): 3.

establecido por todas las naciones libres en el que, prosritos para siempre los gobiernos totalitarios, puedan vivir plenamente el hombre y la cultura”.⁶¹

No obstante, fue a partir de 1949 cuando la revista dedicó mayor espacio a difundir la lucha por la paz. Esto responde a que el 20 de abril de ese año se reunió en París el Primer Congreso Mundial de Partidarios de la Paz, del cual surgieron el Comité Mundial de Partidarios por la Paz y el Consejo Mundial por la Paz (CMP).⁶² Pero la labor del IICM-R no se redujo a hacer eco del movimiento mundial por medio de su revista, sino que promovió la lucha por la paz en México y al Comité Mexicano de los Partidarios de la Paz.⁶³ Entre 1949 y 1951, hubo varios números de *Cultura Soviética* dedicados casi por completo a difundir los manifestos y labores de los movimientos adheridos al CMP, así como las actividades efectuadas en México a favor de la paz, entre otras. En especial, los números de septiembre, octubre y noviembre de 1949 (59 al 61), recogen las labores del Primer Congreso Mundial de Partidarios de la Paz; de septiembre de 1950 a marzo de 1951, nuevamente, la revista se dedicó a difundir el Llamamiento de Estocolmo,⁶⁴



61 “El intercambio”, 3. Cabe aclarar que el término de *gobiernos totalitarios* estaba referido al nazi-fascismo, y, en contraparte, a las naciones que lo habían combatido se les consideraba *libres*, por lo que incluía a los gobiernos de corte socialista. No obstante, la crítica por la “falta de libertad” en la Unión Soviética surgida desde la década de 1920 fue retomada posteriormente para vincular al socialismo como una forma de totalitarismo, idea que fue ampliamente explotada por los gobiernos capitalistas que se pusieron el mote de *mundo libre*. En la Guerra Fría cultural, la idea abstracta de *libertad* se expresó con fuerza; basta recordar el nombre del principal organismo de corte cultural con el que operó la CIA: Congreso por la Libertad de la Cultura. En este mismo sentido, se puede ahondar en el apoyo que dio la CIA a las posiciones teóricas que buscaban equiparar el fascismo y el comunismo, y que afirmaban que en los países socialistas no existía la libertad.

62 Para una cronología de estos acontecimientos, véase Jorge Fernández Montes, “Voces”, 12-14; Albuquerque, *La trinchera*, cap. II, “Movimientos pro-soviéticos y la guerra por la paz”, 34-60.

63 “Un gran acto por la paz”, *Cultura Soviética*, núm. 67 (mayo de 1950): 57-60.

64 Los principales puntos del Llamamiento de Estocolmo fueron: “exigencia de que se prohíba en absoluto el arma atómica como arma de intimidación y de exterminio de gente en masa; que se establezca riguroso control internacional del cumplimiento de esa decisión; que el gobierno que emplee el primero el arma atómica contra cualquier país cometerá un crimen de lesa humanidad y deberá ser considerado como criminal de guerra”. *Cultura Soviética*, núm. 68 (junio de 1950): 2.

el Segundo Congreso de Partidarios de la Paz y el Llamamiento de Berlín (números 71 al 77).⁶⁵

Así, pues, la revista, como reflejo de los conflictos políticos internacionales, se convirtió en una ávida difusora de las actividades del CMP. Pero, aun en el campo de la lucha por la paz continuaba la lucha ideológica, por lo que una tarea de los comunistas fue ganar a intelectuales, artistas y políticos renombrados para la causa de la paz y la amistad con la Unión Soviética. Que esta tarea fue cumplida de forma más que cabal lo demuestra el hecho de que entre sus partidarios destacaron, además de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y Vicente Lombardo Toledano, Lázaro Cárdenas, Heriberto Jara, Alberto Beltrán, Wenceslao Roces, entre otros.

Por lo tanto, en lo referente a las políticas soviéticas de lucha por la paz y de la defensa de las culturas nacionales y la independencia de los pueblos respecto al imperialismo, la revista *Cultura Soviética* es un material de gran utilidad para arrojar luz sobre el proceso que llevó a que en México las organizaciones comunistas y personalidades de orientación marxista confluyeran en el MLN. El citado libro de Patrick Iber expone el resultado, más que el proceso, por lo que deja de lado la importancia de la labor del IICM-R y de su revista (1944-1954) en la agrupación de los sectores de las diversas izquierdas, incluida la de corte nacionalista-antiimperialista, pero no anticapitalista.⁶⁶



65 El Llamamiento de Berlín se efectuó el 25 de febrero de 1951 por el CMP; en su contenido, se reclamaba para salvaguardar la paz “la conclusión de un pacto de paz entre las cinco grandes potencias: Estados Unidos de América, Unión Soviética, República Popular China, Gran Bretaña y Francia”; la negativa de los gobiernos de dichas potencias a reunirse para concluir ese pacto de paz era vista “como la evidencia de [sus] designios agresivos”. Véase Consejo Mundial de la Paz, “Llamamiento de Consejo Mundial de la Paz para la conclusión de un pacto de paz”, *Cultura Soviética*, núm. 89 (marzo de 1952).

66 Respecto a la participación de diversos sectores de la izquierda o las múltiples izquierdas en el movimiento de lucha por la paz en México, véase Ángel Chávez Mancilla, “La teoría de los dos campos y la lucha por la paz en México 1949-1954”, ponencia presentada en el *Seminario de Movimientos Sociales, Memoria e Historia del Tiempo Presente* (México: Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 11 de febrero de 2020).

CONCLUSIONES

El análisis de la revista *Cultura Soviética* demuestra que en sus páginas se difundió una visión favorable de la situación política y social de la URSS, así como la ideología del marxismo soviético aplicada a los distintos campos de las ciencias, artes y la vida social. Esto constata que, pese a ser una publicación sin filiación partidaria y aparentemente independiente de instancias oficiales de la Unión Soviética, el objetivo político fue conseguir partidarios del gobierno soviético al utilizar la cultura como campo de batalla y cobertura de aparente neutralidad; ello permitió que el IICM-R y la revista funcionaran como perfiles disimulados de la propaganda de elaboración soviética orientada por medio de la VOKS.

La participación de un amplio número de intelectuales, artistas y políticos mexicanos en *Cultura Soviética* es muestra de que la publicación cumplió con el objetivo de ser un arma ideológica en la Guerra Fría cultural, pues permitió reunir a comunistas y simpatizantes de la Unión Soviética en un proyecto de difusión de los beneficios de la construcción socialista en dicho país, y de crítica al sistema capitalista, que fue presentado como partidario de la guerra y opresor de las naciones. Así, pues, aunque la cultura y la paz fueron dos de los temas principales, éstos no se trataron de forma neutral, sino desde la perspectiva ideológica socialista, lo cual significó que la difusión de la cultura soviética y mexicana, así como del Consejo Mundial de la Paz, fueran medios de atracción de simpatizantes para el proyecto soviético.

Esto hizo de la revista un instrumento de penetración ideológica que logró agrupar principalmente a intelectuales, artistas, organizaciones y personalidades de izquierda de carácter antiimperialista, con ideas de liberación nacional y con simpatía por la Unión Soviética, lo que implicaba una oposición importante a los intereses del gobierno estadounidense que encabezaba el bloque capitalista, debido al grado de relación y dependencia política que el gobierno mexicano guardaba con Estados Unidos. Esto no significaba que la revista y el Instituto contaran con la capacidad de desatar movilizaciones de masas; no obstante, tenían la posibilidad de influir en la opinión pública de ciertos sectores sociales gracias a las personalidades que colaboraban con la revista, el Instituto y el CMP.

Queda por ahondar en la red de intelectuales vinculados a la revista y la asimilación ideológica de las posiciones teóricas difundidas por *Cultura Soviética*; la exaltación de la cultura nacional mexicana como elemento antiimperialista; la recuperación de testimonios, producción gráfica y artículos de mexicanos

que colaboraron con la revista; el estudio de la difusión e influencia del realismo socialista en la literatura y el arte, así como la relación entre ciencia y socialismo que se difundió en un amplio número de científicos mexicanos. Para tratar todos estos temas y otros más, este artículo sirve como una aproximación y guía.

Otro campo que puede ser estudiado por medio de la revista es la confluencia de los intereses políticos de la URSS y los de los sectores de una izquierda no comunista, sino más bien con perspectivas de liberación nacional, pero sin interés de romper con el capitalismo; por ejemplo, el cardenismo y demás agrupaciones de izquierda que conformaron el Movimiento de Liberación Nacional. Reconociendo la autonomía respecto de Moscú de la izquierda no comunista que se declaraba favorable a la Unión Soviética, un estudio en este sentido permitiría comprender de qué forma el gobierno Soviético conociendo la existencia de estos intereses particulares dispuso una política que pudiera aprovecharlos.⁶⁷

HEMEROGRAFÍA

Cultura Soviética, 1944-1954

BIBLIOGRAFÍA

Alberto Beltrán, 1923-2002: *cronista e ilustrador de México*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Albuquerque, Germán. *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Santiago de Chile: Ediciones Ariadna, 2011.

Bassols Batalla, Narciso. *Las pisadas de los días: crónicas y artículos críticos, 1960-1965*. México: Guion de Acontecimientos Nacionales e Internacionales, 1965.



67 Al respecto, debe pensarse que *Cultura Soviética* reflejó la política soviética de apoyo a las culturas nacionales y el CMP prestó atención a las luchas de liberación nacional, fuerza política que de por sí estaba contemplada como una fuerza a considerar dentro del nuevo escenario político: “El campo antiimperialista es respaldado por el movimiento obrero y democrático y por los Partidos Comunistas hermanos de todos los países, por los luchadores de los movimientos de liberación nacional de los países coloniales y dependientes, y por todas las fuerzas democráticas y progresistas en cada país”, véase Zhdánov, “Sobre la situación”.

- Bassols Batalla, Narciso. *La Revolución mexicana cuesta abajo: guion de acontecimientos nacionales e internacionales*. México: Impresiones Modernas, 1960.
- Calandra, Benedetta y Marina Franco (eds.). *La Guerra Fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- Careaga Covarrubias, Virginia (comp.). *Apuntes, retratos y testimonios de un artista inolvidable: homenaje a Alberto Beltrán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2005.
- Carr, Barry. *La izquierda mexicana a través del siglo xx*. México: Era, 1982.
- Chávez Mancilla, Ángel. “La creación del Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso como instrumento soviético del ‘frente ideológico’”. *Letras Históricas*, núm. 24 (2021): s.p., doi.org/10.31836/lh.v0i24.7300.
- Chávez Mancilla, Ángel. *La representación de la mujer en la revista Cultura Soviética, 1944-1954*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2020.
- Chávez Mancilla, Ángel. “La ruta soviética a la ‘emancipación de la mujer’”. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 106 (2020): 108-120.
- Chávez Mancilla, Ángel. “La teoría de los dos campos y la lucha por la paz en México 1949-1954”, ponencia presentada en el *Seminario de Movimientos Sociales, Memoria e Historia del Tiempo Presente*. México: Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 11 de febrero de 2020.
- Chávez Mancilla, Ángel. “Un testimonio de la situación de la mujer en la URSS. Clementina Batalla de Bassols”. *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 101 (2018): 86-104, disponible en [<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15756/16801>], consultado: 15 de noviembre de 2020.
- Concheiro, Luciano y Ana Sofía Rodríguez. “Las revistas del comunismo mexicano”. En *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, coordinación de Carlos Illades, 237-265. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Crespo, Horacio. “El comunismo mexicano y la lucha por la paz en los inicios de la Guerra Fría”. *Historia Mexicana*, vol. LXVI, núm. 2 (2016): 653-723, disponible en [<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3345/3146>], consultado: 10 de noviembre de 2020.
- Fernández Montes, Jorge Octavio. “Voces y llamamientos de la cultura por la paz. Génesis del pacifismo prosoviético de México en los albores de la Guerra Fría”. *Política y Cultura*, núm. 41 (2014): 7-29, disponible en [<https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1230/1205>], consultado: 23 de noviembre de 2020.

- Glondys, Olga. *La Guerra Fría cultural y el exilio republicano español*. Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura (1953-1965). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- Grémion, Pierre. *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950-1975*. París: Fayard, 1995.
- Huerta, Efraín. *Poesía completa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Iber, Patrick. *Neither Peace nor Freedom. The Cultural Cold War in Latin America*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Kowalsk, Daniel. *La Unión Soviética y la Guerra Civil española. Una revisión crítica*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Kublitski, Gueorgui. *El pueblo soviético. Trazos de su semblanza. Pueblos, orígenes, costumbres y tradiciones*. Moscú: Agencia de Prensa Nóvosti, 1984.
- La situación en las ciencias biológicas. Actas taquigráficas de la Sesión de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas de la URSS. 31 de julio-7 de agosto 1948*. Moscú: Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1949.
- Lear, John. *Imaginar el proletariado. Artistas y trabajadores en el México revolucionario, 1908-1940*. México: Grano de Sal, 2019.
- Linares González, Francisco. *La construcción del discurso visual de los trabajadores en México a través de las revistas CROM y LUX. 1925-1932*, tesis de doctorado en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Mejía González, Adolfo. *México y la Unión Soviética en la defensa de la paz*. México: Agencia de Prensa Nóvosti, 1986.
- Metélitsa y Tadevosian. “Los principios leninistas de solución del problema nacional y su aplicación en la URSS”. En *Acerca de la solución del problema nacional en la URSS*, S. Esmenéev, 37-55. Moscú: Agencia de Prensa Nóvosti, 1969.
- Molina Jiménez, Iván. “El Partido Comunista de Costa Rica y la importación y comercialización de materiales impresos (1931-1948)”. *Historia y Política. Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, núm. 24 (2010): 239-264, disponible en [<https://recyt.fecyt.es/index.php/Hyp/article/view/44391>], consultado: 13 de diciembre de 2020.
- Prignitz-Poda, Helga. *El Taller de Gráfica Popular en México 1937-1977*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1992.
- Ruiz Galvete, Marta. “Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y Guerra Fría en América Latina”. *El Argonauta Español*, núm. 3 (2006): s.p., doi.org/10.4000/argonauta.1095.

- Secretaría de Relaciones Internacionales del Partido Comunista de Grecia. “La formación, la acción y la disolución de la Internacional Comunista”. *El Machete. Revista de Teoría y Política*, 10 de febrero de 2017, disponible en [<https://elmachete.mx/index.php/2021/02/10/la-formacion-la-accion-y-la-disolucion-de-la-internacional-comunista-a-traves-del-prisma-de-las-tareas-actuales-del-movimiento-comunista-internacional/>], consultado: 20 de mayo de 2021.
- Shils, Edward. “Remembering the Congress for Cultural Freedom”. *Encounter*, vol. LXXV, núm. 2 (1990): 53-64.
- Spenser, Daniela. *En combate. La vida de Lombardo Toledano*. México: Debate, 2018.
- Stalin, José. “El leninismo y la cuestión nacional”. En *Obras completas*, tomo 11, 355-379. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1954.
- Stalin, José. *Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Informe sobre el proyecto de la Constitución de la URSS*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1939.
- Stonor Saunders, Frances. *La CIA y la Guerra Fría cultural*. Barcelona: Debate, 2001.
- Székely, Bela. *De Taylor a Stajanov. La máquina devora al hombre. El hombre amo de la máquina*. La Plata: Editorial Calomino, 1946.
- Tibol, Raquel. *Gráficas y neográficas en México*. México: Secretaría de Cultura del Distrito Federal/Casa Juan Pablos, 2002.
- Villaseñor, Víctor Manuel. *Memorias de un hombre de izquierda*. México: Grijalbo, 1973.
- Villegas Torres, Fabiola. *Alberto Beltrán y el libro ilustrado*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.
- Zhdánov, Andréi A. “Sobre la situación internacional”. *El Machete. Revista de Teoría y Política*, 2 de enero de 2017, disponible en [<http://elmachete.mx/index.php/2017/01/02/sobre-la-situacion-internacional/>], consultado: 20 de agosto de 2019.

ÁNGEL CHÁVEZ MANCILLA: maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, institución en la que actualmente cursa el doctorado. Áreas de investigación: historia intelectual e historia del libro. Publicaciones recientes: “La creación del Instituto de Intercambio Cultural Mexicano-Ruso como instrumento del ‘frente ideológico’”, *Letras Históricas*, núm. 24 (2021); “Entre la ciencia ficción y la ciencia de la historia: *El corazón de la serpiente*”, *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, núm. 79 (2021); en colaboración con Ernesto Schettino, el libro *Historia de la Grecia antigua. Del despotismo al esclavismo* (México: Editorial Revolución, 2021).

D.R. © Ángel Chávez Mancilla, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

The anticommunist conspiracy theory written by an intransigent Mexican Jesuit (1950)

ADRIÁN TOLENTINO

ORCID.ORG/0000-0002-6271-9040

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

adtolentino@outlook.com

Abstract: *This article examines the conditions of possibility and the historical significance of an anticommunist conspiracy theory, titled *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*, published in 1950 by an intransigent Mexican Jesuit, Joaquín Cardoso. This research shows that this conspiracy theory reflects the historical transformation the Mexican Catholic Church went through between the Cristero Wars and the Second Vatican Council. This conspiracy theory was possible due to the adaptation of the European intransigence discourse to the Mexican circumstance. Such discourse was redefined by the Mexican Catholic belligerency. The *modus vivendi* established afterwards did not put an end to the belligerency. The conspiracy theory reflects that Mexican Catholicism kept being politicized.*

KEYWORDS: INTEGRALISM; CRISTERO WAR; CATHOLIC BELLIGERENCY; AUGUSTINIANISM; THOMISM; SOCIAL QUESTION; SECULARIZATION

RECEPTION: 03/03/2021

ACCEPTANCE: 04/06/2021

La teoría de conspiración anticomunista de un jesuita mexicano intransigente (1950)

ADRIÁN TOLENTINO

ORCID.ORG/0000-0002-6271-9040

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
adtolentino@outlook.com

Resumen: Este artículo estudia las condiciones de posibilidad y el significado histórico de una teoría de conspiración anticomunista publicada en 1950 por el jesuita mexicano Joaquín Cardoso, en un impreso titulado *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. Esta investigación demuestra que esa teoría de conspiración es representativa de la transformación histórica por la que pasaba la Iglesia católica en México entre la guerra cristera y el Concilio Vaticano II. Esta teoría fue posible porque el modelo europeo de la intransigencia católica se adaptó a la circunstancia mexicana. El discurso de la intransigencia europea se redefinió a la luz de la beligerancia católica. El posterior *modus vivendi* no eliminó esta beligerancia. La teoría de conspiración prueba que el catolicismo mexicano siguió politizándose.

PALABRAS CLAVE: INTEGRISMO; CRISTIADA; BELIGERANCIA CATÓLICA; AGUSTINISMO; TOMISMO; CUESTIÓN SOCIAL; SECULARIZACIÓN

RECEPCIÓN: 03/03/2021

ACEPTACIÓN: 04/06/2021

Despreciaba el presente en que vivía, por ser este indócil a sus tesis y sus corolarios, y por no poder etiquetarlo en las fórmulas de su magín, como al pasado libresco que había zurcido con fragmentos impresos, desenterrados de libros osarios. La carne de los hechos, caliente y viva, era cosa rebelde, tan rebelde como sumiso el esqueleto. El pasado se sometía a los silogismos, aquel pasado de los recopiladores de noticias impresas, a los que tanto admiraba.

MIGUEL DE UNAMUNO¹

Los que han tenido la desgracia de tratar con gentes que se encuentran en pleno desorden mental o muy próximas a tal estado, saben que la característica de estas gentes es una espantosa, una siniestra clarividencia del detalle, cierto don de relacionar entre sí las cosas que parecían más distantes, mediante mapas y enredijos mentales tan confusos como un laberinto.

GILBERT K. CHESTERTON²

INTRODUCCIÓN

Las teorías de conspiración son uno de los géneros más populares de desinformación en nuestros tiempos.³ Fácilmente, se les puede identificar con tan sólo escuchar lugares comunes como “Nuevo Orden Mundial”, “sociedades secretas” —como los “reptilianos”, los “illuminati”, los “masones”, los “judíos” e, incluso, los “jesuitas”—. Podría decirse que las teorías de conspiración imitan un modelo prefabricado, como si un manual dictara su estructura genérica. La muerte trágica de una persona notable, o de un grupo de personas, suele ser el punto de partida. El suceso se somete a especulaciones sobre sus causas premeditadas y siniestras. Detrás de los hechos, se dibuja una confabulación bien calculada por



1 Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra* (Madrid: Librería de Fernando Fe, 1897), 51.

2 Gilbert K. Chesterton, *Ortodoxia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 31.

3 A propósito de la popularidad de las teorías de conspiración en la época digital, *cfr.* Estrella Gualda Caballero, “Social network analysis, social big data and conspiracy theories”, en *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight (Londres/Nueva York: Routledge, 2020), 135-147.

parte de sujetos llenos de malevolencia. Cada etapa de la conjura se encadena desde una secuencia sospechosamente lógica. Fotografías, documentos y demás evidencias se esgrimen para encajar sutilmente en una gran “teoría” que revela la oculta conspiración.

Y es que, como dice el filósofo keniano Quassim Cassam, una buena teoría de conspiración “puede ser tan intrigante y tan cautivadora como una buena novela detectivesca. La premisa fundamental es que la manera en que las cosas, tal y como son en el mundo, es bien diferente de como parece que son”. En consecuencia, cuando las teorías de conspiración desenmascaran la verdad sobre tales eventos, “dan la sensación como de una novela de Agatha Christie cuando se identifica al verdadero asesino en la última página a base de pistas que ya estaban ahí”.⁴

Cuándo empieza la historia de las teorías de conspiración es algo que los especialistas no han definido con firmeza. Hay historiadores que aseguran que las teorías de conspiración son un rasgo antropológico de la especie para defenderse del adversario. Por tanto, según ellos, estas teorías tendrían que remontarse al origen de la humanidad. Por otro lado, algunos sostienen que no hubo este fenómeno sino hasta el día en el que se acuñó el término *teoría de conspiración*.⁵ Así, las teorías de conspiración serían una novedad. Nuestro presente vigoriza dicha sensación de novedad porque estas teorías han alcanzado las esferas del poder. Para nadie pasa desapercibido que en el actual auge de los populismos, tanto de derecha como de izquierda, prolifera el discurso del complot.⁶ El hecho es, por tanto, que el fenómeno de las teorías de conspiración nos parece tan actual, tan vigente, que ambas explicaciones sobre sus orígenes resultan plausibles.



4 Quassim Cassam, *Conspiracy Theories*, edición Kindle (Cambridge: Polity, 2019), paginación variable por ser libro electrónico.

5 Recojo estas ideas de la sucinta historia conceptual de “Teoría de Conspiración”, en Andrew McKenzie-McHarg, “Conceptual History and Conspiracy Theory”, en *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight (Londres/Nueva York: Routledge, 2020), 16-27.

6 Pierre Rosanvallon dice que un tipo de “emoción populista” es la “emoción de intelección”, que consiste en “la restauración de una legibilidad del mundo mediante, por ejemplo, el desarrollo de una visión complotista y el recurso a las *fake news*”. Pierre Rosanvallon, *Le siècle du populisme: Histoire, théorie, critique* (París: Seuil, 2020), 67-70.

Esta sensación de vigencia que dan las teorías de conspiración, naturalmente, entraña el efecto de perder de vista su antigüedad. Es decir, se desvanece la sospecha de que aquéllas puedan tener un origen histórico en años lejanos. Y, por eso, sucede con frecuencia que nos admiramos de encontrar que un libro viejo hable sobre “conspiraciones”, o sobre los “illuminati”. Sin embargo, la idea de una conjura orquestada por los “illuminati” es tan vieja como la Revolución francesa. Fue un jesuita francés, Augustin Barruel, quien acuñó ese vínculo, y el filósofo conservador Edmund Burke promovió su circulación al citarlo en su obra.⁷

Esta información revela una antigüedad, tal vez, más remota de lo que se hubiera conjeturado para las teorías de conspiración. Y, sabiendo eso, deja de ser tan sorprendente encontrar una teoría de conspiración sobre los “illuminati” en un impreso mexicano de 1950. Me refiero a *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*, del jesuita Joaquín Cardoso. Así lo expresa el padre Cardoso:

[...] mi opinión, que procuraré defender en este libro, y que consiste en afirmar humildemente, pero con gran número de documentos que el *Comunismo actual*, no es otra cosa sino el mismo *Iluminismo*, con diferente nombre, y disfraz acomodado a las exigencias de los tiempos, como se ha disfrazado anteriormente [...]. El COMUNISMO, sea o no el mismo Iluminismo, no es esencialmente ni un sistema económico caracterizado por la lucha de clases para la liberación del proletariado; ni un sistema político de dictadura brutal, que quiera en el orden puramente civil y social esclavizar a todos los pueblos en provecho de uno solo. Esos son puros disfraces oportunistas y ocasionales, de que se vale para mayor eficacia de su acción real y verdadera. El Comunismo es algo mucho más grave que todo eso. Es una *verdadera conspiración contra el ORDEN CRISTIANO*, es el *ATEÍSMO MILITANTE*, esta resurrección del antiguo paganismo, en su forma más desoladora y destructora. Es un nuevo esfuerzo de Satán para desterrar a Dios de este mundo, para perder las almas y hacer de la tierra un verdadero infierno;



⁷ Véase Conrel Zwierlein, “Conspiracy theories in the Middle Ages and the early modern period”, en *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight (Londres/Nueva York: Routledge, 2020), 542-555, y Claus Oberhauser, “Freemasons, Illuminati and Jews: Conspiracy theories and the French Revolution”, en *Routledge Handbook...*, 555-568.

para arruinar la obra de Jesucristo Salvador de este mundo, y destruir una civilización que abomina, porque está fundada en la doctrina del Evangelio.⁸

El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano divide su contenido cronológicamente. El hilo argumentativo es muy fácil de seguir porque el jesuita posee elocuencia periodística, y, sobre todo, porque la tesis no abriga ninguna complejidad.

Para Cardoso, los males del “orden cristiano” se originaron cuando Adam Weishaupt, un canonista de Baviera, fundó “la secta de los Iluminados de Baviera”. Es decir, los famosos “illuminati”. En alrededor de 170 páginas, Cardoso explica cuál es el ideario de los iluminados, cómo se organizan en la clandestinidad, cómo ejecutan sus intrigas para infundir sus ideas, y por qué fueron ellos los responsables de la Revolución francesa.

El ideario iluminado que expone Cardoso, en su generalidad, es el mismo que el de la Ilustración. Se refiere, en primer lugar, a la noción deísta sobre la razón natural del humano. También se alude a los conceptos de la soberanía popular, el contrato social y la separación del Estado y la Iglesia. Cardoso, sin embargo, empalma estas nociones con constantes afirmaciones sobre la malevolencia de los iluminados. “Un principio absolutamente falso, pero de gran alcance y efectividad, cohonestaba tanto el secreto como la hipocresía de su táctica de guerra: *EL FIN JUSTIFICA LOS MEDIOS*”.⁹

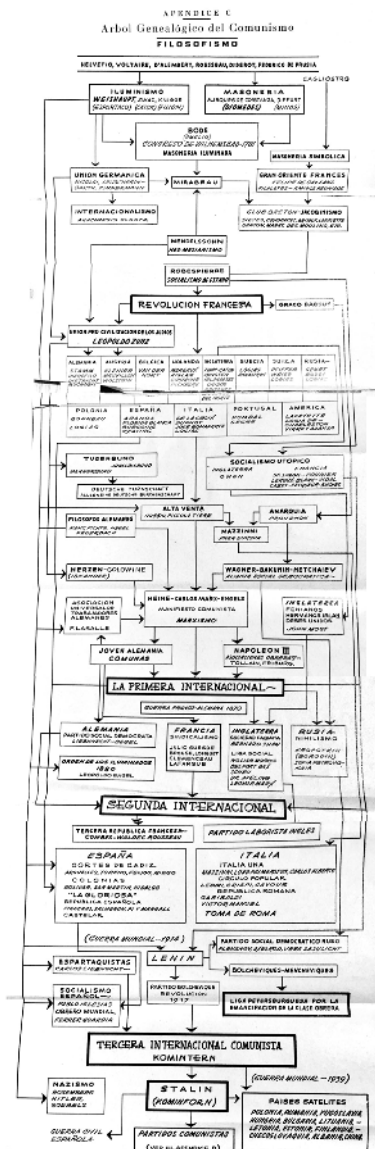
Para rematar sus teorías, el jesuita sostiene que los conceptos comunistas fueron acuñados por los iluminados: “El iluminismo [...] es el *ateísmo absoluto*, y todo para él como se verá después no es sino *materia, pura materia*, el famoso



8 Joaquín Cardoso, S.J., *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano* (México: Buena Prensa, 1950), 15. La puntuación, las cursivas, las mayúsculas y en general la grafía las transcribo tal y como se presentan en el original. Aun la disposición tipográfica, si se le toma con seriedad, tiene su significado histórico. Miguel de Unamuno escribió al respecto: “Y fíjate, amigo Víctor, en los periódicos de la extrema derecha, de eso que llamamos integristismo, y verás cómo abusan de la bastardilla, de la versalita, de las mayúsculas, de las admiraciones y de todos los recursos”. Se trata, entonces, de un recurso retórico y periodístico de los intransigentes. Miguel de Unamuno, *Niebla (Nivola)* (Madrid/Buenos Aires: Renacimiento, 1914), 9.

9 Cardoso, *El comunismo*, 33.

IMAGEN 1. CUADRO GENEALÓGICO PARA ILUSTRAR EL PARENTESCO Y UNA FALSA CONTINUIDAD
ININTERRUMPIDA ENTRE EL COMUNISMO Y LOS ILLUMINATI



8. No *fuera el caso de este maltrato*, después desde la guerra de la fiebre, por varios malignos grupos se promueve, la desconfianza entre la zona conurbana entre cauderos, y se fue incrementando desde la guerra de la fiebre la zona hacia arriba, y se llegó al Huanuco, cuando por todos los intermediarios, que fueron aumentando el gila de Huánuco. En algunos grupos se incrementa la zona propia de fiebre por ser varios los cauderos por donde maltrato la influencia de los intermediarios, pero solo la zona, después el procedimiento indicado, viene a parar al Huanuco.

FUENTE: CARDOSO, *EL COMUNISMO*.

materialismo dialéctico histórico de Marx y Lenin".¹⁰ Asimismo, Cardoso cree que la idea de Rousseau sobre el egoísmo de la propiedad privada pasó al comunismo por intermediación de los iluminados.¹¹

La idea de la unión del proletariado del mundo la encuentra el jesuita en los *Escritos originales* de Weishaupt. Cardoso transcribe la cita: "*Disminuid y separad este amor a la patria y los hombres, empezando de nuevo a conocerse como hombres, formarán una gran familia*". Ante estas palabras, el jesuita exclama: "Nada menos que lo que los modernos iluminados comunistas llaman la Internacional".¹²

Por supuesto, el más infame de los inventos del iluminismo, dirá Cardoso, fue el odio a la religión. A Cardoso no le cabe la menor duda de que la sentencia "la religión es el opio del pueblo" es herencia iluminada de Marx: "Naturalmente, como Marx no puede probar ni la décima parte de estas afirmaciones, se contenta con afirmarlas [...] Pues bien, esto es lo que más claramente y sin tanto falso aparato filosófico decía Weishaupt a sus adeptos. Es preciso luchar contra la religión y destruirla".¹³

Después de describir fatigosamente los grados superiores e inferiores y la reunión en células jerarquizadas, el jesuita dice que la base de toda esta organización es el secretismo. Al transcribir un documento iluminado, Cardoso recoge las siguientes palabras: "*siempre es necesario OCULTARNOS, PORQUE EN EL SECRETO ESTÁ NUESTRA FUERZA PRINCIPAL*".¹⁴ Y continúa: "Más claramente no puede exponerse el método de las células comunistas, que se afirma por algunos ser de invención bolchevique. Todos los comunistas desde antes de Marx, han seguido este sistema de células enseñado por Weishaupt".¹⁵ Tener en cuenta esto es importante en la "teoría" de Cardoso, pues explica por qué, según él, han sobrevivido los "illuminati" hasta su época. "Yo creo, salvo mejor opinión [confiesa el jesuita], que con toda



10 Cardoso, *El comunismo*, 71.

11 "Como la propiedad pertenece al orden civil de las sociedades, este párrafo de Rousseau [fue] rubricado y hecho suyo por Weishaupt". Y en seguida añade el jesuita: "podemos ver de dónde plagió Marx, su *materialismo histórico dialéctico*". Cardoso, *El comunismo*, 80.

12 Cardoso, *El comunismo*, 65.

13 Cardoso, *El comunismo*, 224.

14 Cardoso, *El comunismo*, 84.

15 Cardoso, *El comunismo*, 66.

verdad y justicia se puede decir que el Partido Comunista, es la secta misma del Iluminismo, enormemente desarrollada y que como durante toda su historia de dos siglos, tiende a la destrucción del Cristianismo y espera conseguirla”.¹⁶

El resto del libro, o sea, en otras 430 páginas, se dedica a recontar cómo detrás de la secularización, de las revoluciones de 1848, de la disolución de los Estados Pontificios, del marxismo, del nacimiento de la URSS y aun de los totalitarismos está el Iluminismo. De tal manera que, en realidad, cualquier hecho moderno resulta ser un acto iluminado con miras a destruir el catolicismo romano: “¡El Racismo alemán, el Bolchevismo ruso, y el Iluminismo de Weishaupt... el mismo perro con distinto collar!”¹⁷

Pero, ¿qué interés puede abrigar una simple teoría de conspiración como ésta? Es cierto que las ideas que expone el jesuita mexicano son, en sí mismas, fútiles. Pero, en el hecho mismo de que hubiera sido posible esta teoría de conspiración hay alguna importancia histórica. Sobre todo porque, si se desentraña el meollo, se pueden ilustrar ciertas peculiaridades del catolicismo mexicano en esos primerísimos años de la Guerra Fría, y en la antesala del Concilio Vaticano II.

La conjetura es significativa, porque ése es un periodo particularmente ignorado. Son los años que, en México, separan las violentas hostilidades entre Iglesia y Estado de la formulación latinoamericana de la Teología de la Liberación. Si nos figuramos esta cronología con una recta, podemos ver dos extremos opuestos cuya intersección reposa, precisamente, en esos años. No es mera metáfora. Efectivamente, tenemos dos polos alejados, casi repelentes entre sí: en un extremo, 1935-1939, encontramos a una Iglesia belicosa, que rechaza cualquier secularización, cualquier laicización, porque, desde su perspectiva, éstas aniquilan el Reinado de Jesucristo; en el otro extremo, 1968, encontramos a una Iglesia modernizada, que intentó “ponerse al día”, según “el espíritu de los tiempos”, con lo cual no sólo admitió, sino promovió, la secularización. Ya se ve que éstos son dos extremos cuyo punto equidistante debe examinarse si se ha de entender la drástica transformación.



16 Cardoso, *El comunismo*, 446.

17 Cardoso, *El comunismo*, 430.

En este escrito, intentaré explicar las condiciones de posibilidad de esta teoría de conspiración anticomunista. Una vez hecho esto, derivaré la importancia histórica que tienen esas condiciones de posibilidad a la luz de la circunstancia mexicana.

LOS ANTICOMUNISMOS DEL CATOLICISMO ROMANO

Empecemos por preguntarnos lo siguiente: ¿cómo fue posible esta teoría de conspiración? O, más específicamente, ¿cómo fue posible que el discurso anticomunista del catolicismo derivara en una teoría de conspiración?

La prehistoria de los anticomunismos católicos

El inicio del anticomunismo católico tal vez podríamos localizarlo dos años antes de que se publicara el *Manifiesto Comunista*, o sea, en 1846. En su primera encíclica, titulada *Qui Pluribus*, el papa Pío IX lanzó por primera vez invectivas en contra del comunismo:

[...] la nefanda doctrina del Comunismo [...] contraria al derecho natural, que, una vez admitida, echa por tierra los derechos de todos, la propiedad, la misma sociedad humana; tales las insidias tenebrosas de aquellos que, en piel de ovejas, siendo lobos rapaces, se insinúan fraudulentamente, con especie de piedad sincera, de virtud y disciplina, penetran humildemente, captan con blandura, atan delicadamente, matan a ocultas, apartan de toda Religión a los hombres y sacrifican y destrozan las ovejas del Señor.¹⁸

Unos cuantos meses después de publicado el *Manifiesto Comunista*, un recién ordenado sacerdote de Münster, el barón Wilhelm Emmanuel von Ketteler, pronunciaba las siguientes palabras en la Catedral de Maguncia:

Santo Tomás [...] defiende el derecho a la propiedad privada en el sentido de administrar y cuidar la propiedad; y por eso su posición está completamente de acuerdo con la ley de Dios: “No robarás”, y con las enseñanzas de la Iglesia católica, todo lo



18 Pío IX, “*Qui Pluribus*: Sobre la fe y la religión”, 9 de noviembre de 1846, *Mercabá. Enciclopedia Hispano-Católica Universal*, en línea.

cual está, completa e inalterablemente, en oposición al comunismo que se propone en nuestros días.¹⁹

Quiero sostener que en las palabras de Pío IX y de Ketteler no se estaba inventando un argumento anticomunista. Al contrario, el segundo de ellos, el futuro obispo de Maguncia, estaba pronunciando una vieja refutación católica contra la abolición de la propiedad privada. Veámoslo con algún detenimiento.

Probablemente, Ketteler y Pío IX estarían pensando, más que en Marx y Engels, en las controversias sostenidas entre teólogos católicos y socialistas utópicos en Francia. Apenas quince años antes, las obras socialistas de Henri de Saint-Simon y Charles Fourier habían sido añadidas al Índice de Libros Prohibidos.²⁰ Las ideas sobre la prioridad de lo comunitario, la colectivización, la regulación de la producción industrial no eran, en sí mismas, condenables para la Iglesia. Tanto es así que muchos de los socialistas se identificaban, también, como católicos.²¹ El gran problema residía en que algunos de estos pensadores decían que su sistema representaba el verdadero cristianismo. No se olvide que la obra seminal de Saint-Simon se titulaba, precisamente, *Nuevo Cristianismo*. Y, peor aún para la Iglesia, los socialistas creían que era auténticamente cristiano erradicar los abusos derivados de las riquezas y de la propiedad privada.

Quienes mejor reflejan el rechazo católico hacia esas ideas fueron pensadores románticos como Alphonse de Lamartine y Louis de Bonald. Ellos acusaron a



19 La cita es de los Sermones de Adviento, recopilados en la obra titulada *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart-Sechs Predigten gehalten im hohen Dom zu Mainz* [Las grandes cuestiones sociales de nuestro presente-Seis sermones pronunciados en la Alta Catedral de Maguncia], publicada en 1849. Cfr. Daniel Eissrich, “An economist’s view of the work of Wilhelm Emmanuel von Ketteler and its influence on the encyclical *Rerum Novarum*”, en *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine: 125 Years of Rerum Novarum*, edición de Jürgen Backhaus, Günther Chaloupek y Hans A. Frambach (Cham: Springer, 2017), 14.

20 Cfr. Philippe Boutry, “Saint-simoniens et fouriéristes devant l’Index romain (1835-1837)”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 190 (2020): 65-85.

21 Carol Harrison nos recuerda las afinidades entre el socialismo y el catolicismo romántico de personajes como Maurice de Guérin, Charles de Montalembert y Frédéric Ozanam. Podemos añadir a muchos otros, pero vale destacar también a Auguste Comte. Cfr. Carol E. Harrison, *Romantic Catholics: France’s Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith* (Nueva York: Cornell University Press, 2014), 4-5.

estos primeros socialistas como falsos cristianos.²² Y es que la desconfianza hacia la propiedad privada iba en contra de las enseñanzas de la Iglesia. Por ende, tal postura no podía ser verdaderamente cristiana. Esto no pudo menos de convencer a la Iglesia de que el socialismo utópico era un intento más de mermar la autoridad del catolicismo. De tal manera que el socialismo se vinculó con el anticlericalismo de los revolucionarios y de los ilustrados de las décadas anteriores. En otras palabras, para los católicos, las ideas socialistas no eran sino secuelas de la Ilustración anticlerical. Y es que el ataque anticlerical y la desconfianza hacia la propiedad privada ya eran viejos enemigos de la Iglesia.

Antes de los socialistas utópicos, estos viejos conocidos se presentaron en el Sínodo de Pistoia (1786). Leopoldo II, cuando gobernaba el Gran Ducado de la Toscana, convocó una reunión de obispos para reformar a la Iglesia de la región. Se buscó implementar, sobre cuestiones eclesiásticas, el josefismo: un ideario político de raigambre ilustrada.²³ Entre las reformas, se propuso la emancipación de la autoridad del Pontífice romano, la autonomía del poder temporal y otras redefiniciones en torno a la teología de los sacramentos y los dogmas.

Está claro el ataque contra el catolicismo, pero, ¿qué tiene que ver esto con la desconfianza hacia la propiedad privada? Para comprenderlo, hay que remitirnos a la Constitución *Auctorem Fidei*, donde el papa Pío VI condenó el Sínodo de Pistoia. La *Auctorem Fidei* no sólo anatematizó la secularización propuesta por el sínodo, sino que atacó también las premisas teológicas del josefismo. Desde la proposición 16 hasta la 26, la *Auctorem Fidei* declaraba erróneas las ideas teológicas que subyacían al sínodo. Especialmente, se clasificó como erróneas las ideas sobre el estado de inocencia.

¿Qué había de condenable en estas ideas teológicas? Primero, recordemos que el concepto de *estado de inocencia* se refiere al modo en el que vivían Adán y Eva antes de desobedecer a Dios en el Jardín del Edén. Para los obispos del Sínodo de Pistoia, el estado de inocencia era el “estado natural” de la humanidad



22 Cfr. Pierre Guiral, “Notes sur l’anticléricalisme des Sant-Simoniens”, *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 10 (1960): 31-40, especialmente 31-32.

23 El término *josefismo* se deriva del emperador ilustrado José II, hermano de Leopoldo II. Cfr. Shaun Blanchard, *The Synod of Pistoia and Vatican II: Jansenism and the Struggle for Catholic Reform* (Nueva York: Oxford University Press, 2020).

donde reinaba la razón. Ahí, los humanos profesaban una “religión natural”, en la que veneraban al Dios racional. Y, entre las condiciones de este estado natural, primaban la justicia, la libertad y la igualdad. Sin embargo, cuando Adán y Eva desobedecieron a Dios, ese estado de inocencia se corrompió. La racionalidad originaria se degradó en pura irracionalidad. Lógicamente, si tras “la Caída” en el pecado los humanos crearon “civilización”, ésta debía ser fruto del pecado. La creación de ciudades, la formación de gobiernos y leyes, y la invención de la propiedad privada eran productos de una humanidad decadente. En consecuencia, se pensó que toda esta civilización era frágil y, por lo tanto, susceptible de conducir al mal. La única manera de evitar la corrupción de la civilización era mediante la restitución del estado natural de la humanidad: la Razón.

Ya se alcanza a ver el vínculo entre la desconfianza hacia la propiedad privada y la reforma ilustrada de la Iglesia. En estricto sentido, este sistema de juicios era de cuño deísta, ubicuo entre los filósofos ilustrados.²⁴ Entre ellos, hubo figuras notables que llegaron a teorizar sobre esa misma desconfianza en la propiedad privada: Thomas Hobbes,²⁵ David Hume²⁶ y Jean-Jacques Rousseau.²⁷

La desconfianza deísta hacia la propiedad privada fue ásperamente criticada por la teología católica del momento. Se puede ilustrar esto con el debate que sostuvo Joseph de Maistre contra Rousseau. Por ejemplo, respecto a la idea de



24 El desarrollo de estas ideas es perspicazmente examinado en Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (Londres/Nueva York: Routledge, 2013), especialmente 22-51.

25 Por ejemplo, en *De Cive* XII.7: “Antes de que el yugo de la Sociedad Civil fuera impuesto, ningún hombre tenía Derecho propio; todas las cosas eran comunes a todos los hombres”. Thomas Hobbes, *De Cive. The English Version*, edición de Howard Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1987). En el resto del pasaje, Hobbes dice que es la autoridad del magistrado la que otorga la propiedad privada, y esa autoridad depende del voto que le da la gente; por ende, las injusticias de las autoridades pueden destruirse si la gente deja de permitir las. El pasaje es estudiado en Ioannis D. Evrigenis, *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature* (Nueva York: Cambridge University Press, 2014), 118.

26 Hume, en *A Treatise on Human Nature*, considera la propiedad como algo accidental a la naturaleza humana y reversible. Cfr. Dilyara Azizova, “Locke and Hume on property: A comparative study”, *Liberal Düşünce Dergisi*, año xxiii, núm. 90 (2018): 102-105.

27 Me refiero desde luego al *Discours sur l'inégalité*, en el que Rousseau elabora toda una teoría progresiva del “estado natural” al estado de desigualdad de la humanidad.

Rousseau según la cual la propiedad privada surgió cuando a un humano se le ocurrió cercar una porción de tierra, Joseph de Maistre contraargumentó que ello era “sólo un postulado”,

[...] pues la idea general de la propiedad es mucho más antigua que la de la propiedad territorial, y la sociedad es mucho más antigua que la agricultura. El salvaje posee su cabaña, su cama, sus perros, sus herramientas para cazar y para pescar, etcétera, del mismo modo en que nosotros poseemos nuestros castillos.²⁸

Detrás de la refutación de Maistre, se encuentra una posición tradicional de la Iglesia católica, procedente de la corriente teológica tomista. Mientras que los deístas creían que la propiedad privada era potencialmente mala, por surgir del “estado caído” de la humanidad, los tomistas argumentaban lo contrario. Y es que, según santo Tomás de Aquino, la propiedad privada era de “Derecho Natural”. O sea, ya en el “estado de inocencia” Adán y Eva pudieron tener propiedades. Recuérdese, por ejemplo, ese fascinante ensayo del jesuita tomista Francisco Suárez, donde especulaba cómo pudo haber sido la forma de gobierno si Adán y Eva nunca hubieran pecado.²⁹

Esta diferencia de la posición tomista es crucial. Los deístas podían concluir que la propiedad privada era fruto del humano caído, y, por eso, era producto del pecado; los tomistas, en cambio, podían concluir que la propiedad privada ya existía antes de “la Caída”; por tanto, era creación de Dios.³⁰

Joseph de Maistre sólo estaba recuperando la clásica argumentación tomista para refutar a Rousseau. Y, como Maistre, así actuó la Iglesia católica cuando condenó el Sínodo de Pistoya. El papa Pío VI no estaba haciendo otra cosa más



28 Recogí este pasaje de la edición en inglés: Joseph de Maistre, *Against Rousseau: “On the State of Nature” and “On the Sovereignty of the People”* (Quebec: McGill-Queen’s University Press, 1996), 5.

29 La tesis se defiende en la exégesis teológica que lleva a cabo Francisco Suárez en torno al Génesis 2-3, en su tratado titulado *De opere sex dierum* (*Sobre la obra de los seis días*). Cfr. Francisco Suárez, “What kind of corporeal or political life men would have professed in the State of Innocence”, introducción y traducción de Matthew Gaetano, *Journal of Markets & Morality*, vol. xv, núm. 2 (2012): 527-563.

30 Cfr. Evangelista Vilanova, “Parte quinta: Teología escolástica”, en *Historia de la teología cristiana*, tomo 1: *De los orígenes al siglo xv* (Barcelona: Biblioteca Herder, 1987), 523-1011, especialmente 541-550.

que reafirmar su ortodoxia frente a la herejía. Desde esta perspectiva, podemos entender ahora por qué la Constitución *Auctorem Fidei* invocó condenaciones anteriores para legitimar sus condenas. Se invoca, por ejemplo, la autoridad de la bula *Ex omnibus afflictionibus* (1567), en la cual se condenaban las ideas del teólogo flamenco Miguel Bayo (1513-1589), quien hablaba de la corrupción del “estado natural”. Asimismo, la *Auctorem Fidei* invoca las condenas contra el jansenista Pasquier Quesnel (1634-1719), decretadas en la Constitución *Unigenitus Dei Filius*, de 1713.³¹

Vemos que, para combatir las doctrinas “erróneas” de los deístas, la Iglesia católica recurrió a los mismos argumentos que usó para combatir las doctrinas jansenistas y las doctrinas humanistas de la teología flamenca. Lo que debemos resaltar, precisamente, es que tanto el deísmo como el jansenismo y el humanismo flamenco tienen en común una base teológica agustiniana. Y es que la corriente influenciada por el pensamiento de san Agustín fue la primera en proponer que las creaciones humanas posteriores a “la Caída” eran potencialmente corruptas.

Pero, ¿no es acaso san Agustín uno de los Padres de la Iglesia? ¿Por qué los argumentos del obispo de Hipona serían heréticos? Hay que decir que los teólogos agustinianos siempre fueron vistos con suspicacia por parte de los teólogos tomistas. Pero, no es verdad que para el resto de la Iglesia fueran sospechosos. Entre ellos, podemos encontrar teólogos perfectamente aceptados, como Graciano, Boecio, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Jacques Almain, Reginald Pecock, Alexander Barclay y, tal vez el que más despunta, Tomás Moro.³²



31 Todo lo expuesto en este párrafo se puede consultar en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcelona: Herder, 2017), 680-684, § 2616-2625.

32 Esta serie de pensadores la recojo de dos estudios: Edward L. Surtz, S.J., “Thomas More and Communism”, *Modern Language Association*, vol. LXIV, núm. 3 (1949): 549-564, y Marie-France Renoux-Zagamé, “Le mythe de la communion originelle”, en *Origines théologiques du concept moderne de propriété* (Ginebra: Librairie Droz, 1987), 256-268. El estudio del jesuita Surtz busca deslindar a Tomás Moro del “comunismo”, aunque no deja de sugerir que Moro sostuvo la idea, bien que idealizada. Resulta sugerente que el artículo de Surtz para rechazar al comunismo de su época haya sido publicado casi al mismo tiempo que el libro del jesuita mexicano que aquí nos incumbe.

Que la Iglesia, después, adoptara la teología tomista —y su concomitante rechazo por el agustinismo—, se debe a que la Reforma protestante dimanó, sobre todo, del agustinismo. En efecto, las ideas típicamente agustinianas fueron reformuladas por Martín Lutero para reformar el cristianismo.³³ Una vez declarado el protestantismo como una herejía mayor, la Iglesia comenzó a condenar —con un ánimo claramente persecutorio— todo argumento con apariencia agustiniana. Por eso, la Iglesia no se preocupó por discernir las peculiaridades del deísmo, ni de los gobernantes ilustrados —como Leopoldo II—, ni de los socialistas utópicos y los comunistas. Para ella, todos éstos no eran sino diversas formas de una misma herejía. Chesterton entendió bien esta manera de operar, y, por eso, dijo que la Iglesia

[...] a veces se empeña patéticamente en vivir en el pasado, a tal punto que es capaz de creer que los modernos pensadores continúan hoy defendiendo las ideas que sostuvieron ayer. Las ideas de hoy las dejan literalmente atrás, es decir que desaparecen en el horizonte por sí solas antes de que la Iglesia haya acabado de refutarlas. Es lenta y tardía, porque pone más empeño en estudiar las herejías que los mismos heresiarcas.³⁴

Las condiciones modernas del anticomunismo católico

Ahora estamos en condiciones para entender cómo Pío IX y el barón Von Ketteler pudieron debatir contra el comunismo de su tiempo. La desconfianza hacia la propiedad privada y el ataque anticlerical fueron pruebas suficientes para Ketteler de que se trataba de una doctrina “herética”. Resulta seductor conjeturar qué forma hubiera cobrado el anticomunismo católico de haber tomado al comunismo en sus propios términos. O sea, si la Iglesia, en vez de anatematizar al comunismo, hubiera sostenido un debate sobre eso que lo distinguía: sus fundamentos dialécticos, o su filosofía materialista de la historia. Sin embargo, el anticomunismo católico inició como un tradicional antiagustinismo.



33 Cfr. Mark Ellingsen, “Augustinian origins of the Reformation reconsidered”, *Scottish Journal of Theology*, vol. LXIV, núm. 1 (2011): 13-28.

34 G. K. Chesterton, “Adonde todos los caminos conducen”, en *Por qué soy católico*, edición Kindle (Madrid: El Buey Mudo, 2009), paginación variable por ser libro electrónico.

Ahora bien, es necesario considerar cierta condición azarosa del inicio del anticomunismo católico. Al ver al comunismo como una forma “moderna” de las posiciones agustinianas, y no como una propuesta inédita, la Iglesia se predispuso a atacarlo desde su vieja manera de combatir las herejías. Esta forma de operar era, tal vez, adecuada antes de 1848. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XIX trajo cambios que exigían constantes actualizaciones. La Iglesia no pudo sostener más su vieja forma de operar.

Me explico mejor. Según el historiador de conceptos Reinhart Koselleck, el periodo que va de 1750 a 1850 es uno de transición.³⁵ El mundo occidental modifica su forma de experimentar la historia, y gradualmente se pasa hacia la “Modernidad”. La experiencia del tiempo en la Modernidad tiene como una de sus características una conciencia del tránsito: “Se usan dos determinaciones temporales remitidas a otro contexto [...]. Por un lado, la esperada alteridad del futuro y, por otro, ligada a aquélla, la estremecedora y dominante por doquier experiencia de la aceleración, la cual hace que la propia época se distinga de la anterior”.³⁶ Esta sensación de tránsito consiste en percibir “que, en comparación con los lentos progresos de los siglos pasados, los actuales avances se producen a un ritmo cada vez más veloz”.³⁷

Ilán Semo llama a esta experiencia moderna del tránsito “el vértigo del relevo”.³⁸ Según la caracterización de Semo, en la Modernidad aparece una sensación de quedar rezagado ante las novedades que sobrevienen cada vez más deprisa. Se requiere, cuando menos, una disposición para admitir la novedad, y, cuando más, una capacidad flexible de adaptación. En la segunda mitad del siglo XIX, los progresos fueron relevándose uno a otro, vertiginosamente. La permanencia y la espera, típicas del Antiguo Régimen, no podían menos de sobrecogerse ante ese “vértigo del relevo” de la Modernidad. Pero, antes de la segunda mitad del siglo



35 Se trata del concepto seminal *Sattelzeit*, desarrollado por Reinhart Koselleck, “Einleitung”, en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edición de Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972), vol. I, xv.

36 Reinhart Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011), 16.

37 Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pre-Textos, 2003), 54.

38 Semo desarrolla esta idea en su libro próximo a publicarse, *La postulación del pasado*.

xix, el tránsito a la Modernidad aún estaba aconteciendo. Lo cual equivale a decir que subsistían ciertas condiciones premodernas.

Es muy elocuente el hecho de que, todavía entre 1831 y 1846, pudiera existir el último de los pontificados gobernados como si continuara el Antiguo Régimen. Aunque éste estuviera languideciendo, aún había condiciones para que un pontífice rigiera a la Iglesia como un antiguo monarca italiano.³⁹ Sin embargo, en Europa, la segunda mitad del siglo xix es ya el escenario de unas condiciones distintas a las del Antiguo Régimen. Tal vez este cambio pueda simbolizarse con las grandes revoluciones de 1848 y la expansión del maquinismo industrializado. Estos drásticos acontecimientos, prácticamente, anularían las condiciones que permitían que se conservaran ciertos resabios del Antiguo Régimen. Por eso, la vieja operación de anatematización de la Iglesia debía reformarse para seguir siendo operativa.

Así, el anticomunismo católico surgió poco antes de que la Modernidad suprimiera las condiciones de posibilidad del Antiguo Régimen. Esto significa que el anticomunismo católico nació de una operación premoderna. Y, por ende, los anticomunismos católicos que surgieron después no lograron nunca ponerse al corriente de las novedades del comunismo que fueron emergiendo con el paso del tiempo.

Sin embargo, este rezago católico frente a los progresos modernos no es, en sí mismo, una supervivencia del Antiguo Régimen. La multiplicidad de cambios que entrañaba la Modernidad terminó por sofocar las condiciones que posibilitaban la permanencia del Antiguo Régimen. Y, en consecuencia, si un elemento específico del Antiguo Régimen —en apariencia— continuó existiendo, se debió, más bien, a que se adaptó a las condiciones de la Modernidad. Si se entiende esto, entonces cobra sentido la pervivencia del catolicismo romano en la Modernidad.

No entraré en detalles sobre esta continuidad del catolicismo entre épocas. Sólo explicaré en qué consistió la pervivencia del anticomunismo católico forjado a la usanza premoderna. Para ello, es oportuno remitirnos a la Italia del *Risorgimento*.

Tras el pontificado de Gregorio XVI, la Curia romana sentía que, de no llegar un pontífice apropiado para el tiempo moderno, los Estados Pontificios terminarían



39 Llamar a Gregorio XVI “intransigente” es ya connotarlo con una semántica derivada de la Modernidad. Esto lo desarrollo más adelante. El vocablo *intransigente* data, específicamente, de 1873. Cfr. “intransigeant,-ante”, *Le Trésore de la Langue Française informatisé*, en línea.

por sucumbir. El candidato idóneo fue el arzobispo de Spoleto, Giovanni Mastai Ferreti, quien se hizo renombre como liberal por sus simpatías con el movimiento nacionalista. Al ser electo, en 1846, para ocupar el solio pontificio, Pío IX prometía un cambio. No obstante, con la Revolución de 1848 y la invasión de los nacionalistas a los Estados Pontificios, el liberalismo de Pío IX se desvaneció.⁴⁰

Es una obviedad —y por eso suele pasar desapercibida— que la política de Pío IX no fue una conservación de la política de Gregorio XVI. Pío IX era ya un agente en diálogo con las dinámicas de la Modernidad, y, en consecuencia, el rechazo ulterior del pontífice a las ideas liberales y anticlericales fue, a su vez, una respuesta a la misma. Es decir, la Iglesia no ignoró la Modernidad, sino que, más bien, entró en diálogo con ella.⁴¹

Esto es relevante para nuestra discusión sobre el anticomunismo católico. Una atenta observación revela que, en el fondo, el anticomunismo católico se redefinió y dejó de ser un mero combate contra las herejías. Al contrario, entre 1850 y 1870, se insertó el anticomunismo en el amplio diálogo —negativo— sostenido con la Modernidad. Tras la invasión de los Estados Pontificios, se suscitó una oleada de apologetas del pontífice y de su poder temporal. Como consecuencia de ello, se contrajo, a su vez, una ofensiva contra el liberalismo anticlerical. Esto no quiere decir sino que el rechazo hacia la Modernidad, esgrimido por el catolicismo, se manifestó en forma de apología.



40 Cfr. David I. Kertzer, *The Pope Who Would Be King: The Exile of Pius IX and the Emergence of Modern Europe* (Nueva York: Random House, 2018).

41 Esta intuición se deriva de dos fuentes. Primero, de la teoría de la comunicación de Niklas Luhmann. Así lo expresa el sociólogo: “Comunicar la aceptación o el rechazo de un significado propuesto en una comunicación es ya otra comunicación, y, sin importar los lazos temáticos, [la aceptación o el rechazo] no emerge en sí de la comunicación anterior”. Niklas Luhmann, *Theory of Society* (Stanford: Stanford University Press, 2012), vol. I, 43. En segundo lugar, recupero del eco-filósofo Timothy Morton sus intuiciones sobre los críticos del arte. Según Morton, los críticos creen estar por encima del placer o de la molestia que pueda producir una obra de arte, pero en realidad no lo están: “El modo del crítico es el modo no-placentero del placer, es la pureza sádica de lavarte las manos ante el crimen de caer seducido, como si *destonar* fuera salirse del espacio de *entonación*, en vez de lo que realmente sucede, que es sólo *re-tonar*”. Timothy Morton, *Being Ecological* (Cambridge: The MIT Press, 2018), 114.

La apologética era un género cultivado por los primeros pensadores católicos modernos: los románticos.⁴² En palabras de Rüdiger Safranski, la “mejor definición de lo romántico sigue siendo la de Novalis: ‘En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo’”.⁴³ Se trata, por tanto, de una visión encantada que se opone a un mundo desencantado (por evocar el lugar común de Max Weber).

Que los opositores católicos al liberalismo anticlerical se replegaran al discurso apologético —romántico— nos revela varios rasgos del nuevo paradigma. Primero, el discurso católico se volvió una visión nostálgica del presente. Segundo, se forjó un pasado idealizado y se buscó ahí los recursos para rebatir a la Modernidad. Tercero, se admitió así que el pasado de oro de la Cristiandad, efectivamente, quedó atrás. Cuarto, el futuro empezó a significar la posibilidad de restaurar aquel pasado perdido, y, por ende, el catolicismo adquirió esperanzas mundanas —y ya no, como en el Antiguo Régimen, escatológicas—. Quinto y último, el discurso dejó de basarse en una verdad sólida que es asediada por las herejías. El discurso pasó a ser el de una verdad perdida que debía recuperarse.

Así, pues, los proponentes del anticomunismo católico insertaron sus refutaciones al interior del amplio combate contra la secularización, a modo apologético. No sorprende encontrar postulados anticomunistas junto a los postulados ultramontanos a favor de la conservación de los Estados Pontificios. Esto es muy notable entre los jesuitas fundadores del periódico ultramontano *La Civiltà Cattolica*: Carlo Maria Curci, Luigi Taparelli d’Azeglio y Matteo Liberatore.⁴⁴



42 Del romanticismo también brotó el catolicismo liberal. Esto se plantea en un lúcido ensayo: Peter Steinfelds, “Liberal Catholicism reexamined”, en *Believing Scholars: Ten Catholic Intellectuals*, edición de James L. Heft, S.M. (Nueva York: Fordham University Press, 2005), 135.

43 Rüdiger Safranski, *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán* (Barcelona: Tusquets, 2009), 15. No se olvide, por otro lado, que el romanticismo —según Safranski— es el inventor del género de novelas donde se “narra con delicioso horror acerca de misteriosas sociedades secretas y de sus maquinaciones”. Safranski, *Romanticismo*, 53.

44 Cfr. Gabriele Carletti, “Carlo Maria Curci: da antisocialista a socialista cristiano”, *Il Pensiero Politico*, año III, núm. 1 (2019): 58-86; Daniela Saresella, *Catholics and Communists in Twentieth-Century Italy: Between Conflict and Dialogue* (Nueva York: Bloomsbury, 2020).

Sólo así se entiende que una idea inveterada, como lo era la defensa teológica de la propiedad privada, se volviera un argumento contra la secularización. Será bajo las ideas antisecularistas que se funde la “Internacional Negra”:⁴⁵ una organización de laicos y religiosos para hacer frente a la Internacional Comunista. Tampoco es fortuito que la Iglesia declarara al tomismo como la filosofía oficial del catolicismo. Así se dio inicio al neotomismo. Lo que empezó con la Contrarreforma —la condenación tomista de la posición agustiniana, por ser usada por los reformadores protestantes—, culminó con la oficialización del neotomismo.

Todo esto aconteció durante el pontificado de Pío IX. Desde luego, el anti-secularismo del pontífice se elevó al rango del Magisterio de la Iglesia con dos hechos: la promulgación de la encíclica *Quanta Cura*, donde se añadía el famoso *Syllabus Errorum* (todos los errores de la secularización), y la celebración del Concilio Vaticano I.

No hay espacio para explicar los detalles de cada uno. Es suficiente con decir que la posición antisecularista se convirtió en la política principal de la Iglesia, al volverse una verdad eterna. El anticomunismo formaba parte original de esta declaración antisecularista. No obstante, el tema no alcanzó a definirse porque, en septiembre de 1870, Napoleón III fue derrotado y el ejército francés que defendía al Papa se retiró. El ejército del Reino de Italia ocupó los Estados Pontificios y el Concilio nunca se concluyó.

Sin embargo, en 1869, había ya una formulación muy puntual acerca de lo que más tarde se llamará la Doctrina Social de la Iglesia. Me refiero al “Decreto sobre el alivio de la miseria de los pobres y los obreros” (*Decretum de pauperum operariorumque sublevanda miseria*).⁴⁶ Este documento lo estuvo trabajando la Comisión Político-Eclesiástica del Concilio Vaticano I, pero nunca se promulgó. Lo que debemos destacar es que profundizaba en el vínculo entre “lo social” y



45 Cfr. Emiel Lamberts, “L’Internationale noire: Une organisation secrète au service du Saint-Siège”, en *L’Internationale Noire, 1870-1878. Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe*, edición de Emiel Lamberts (Lovaina: Leuven University Press, 2002), 26.

46 Cfr. Karl Josef Rivinius, *The Social Movement in 19th Century Germany* (Bonn: Inter Nationes Bonn-Bad Godesberg, 1979), 65; Gianfranco Maggi, *Giovanni cattolici e “questione sociale” (1867-1874)* (Roma: A.V.E., 1980), 10-15; Fernando J. de Lasala, S.J., “Un documento pendiente: la ‘cuestión social’, Pío IX y el Concilio Vaticano I”, *Gregorianum*, vol. xciii, núm. 3 (2012): 485-496.

la “laicización”. En especial, se condenaba la expropiación estatal de las “obras de caridad”. La laicización, según establecía el tercer capítulo,⁴⁷ podía dejar a los pobres en manos de las “falsas” promesas de los comunistas. Por eso, había que devolverle a la Iglesia el dominio sobre los pobres.

La primera encíclica social, la *Rerum Novarum*, decretada por León XIII en 1891, tiene su precedente en toda esta operación apologética. Se alcanza a ver ya cómo el anticomunismo católico pasó de ser un tradicional antiagustinismo a ser —digámoslo así— una unidad de combate más en la batalla contra la secularización. Este hecho nos refleja que el anticomunismo católico siguió simplificando al comunismo, en vez de refutarlo en sus propios términos. Y este anticomunismo, dimanado de la apologética romántica, será el que llegue a México.

EL ANTICOMUNISMO CATÓLICO IMPLANTADO EN MÉXICO

El anticomunismo católico forjado desde un sentimiento antiseccularista germinó con éxito en México. El motivo es simple. Desde mediados del siglo XIX, la Iglesia en México relacionó, de inmediato, las ideas socialistas con su enemigo nacional: el liberalismo.⁴⁸ Podría decirse que, a diferencia de Europa, la Iglesia en México



47 “*De tollendis causis Charitatem impediētibz*” (La necesidad de eliminar las causas que impiden la caridad). Cfr. Paolo Petrucci, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1984), 129-130.

48 Valdría la pena un análisis del debate que se dio en las sesiones del Congreso de 1856, donde se habló mucho en torno a los peligros de implementar el “comunismo”. El análisis debería partir de la experiencia nacional decimonónica, y no desde proyecciones europeas en las que el comunismo correspondía a la circunstancia industrializada. Por ejemplo, en la sesión del 4 de agosto de 1856, sobre la libertad de cultos, se asoma un temor por el “comunismo”. José María Lafragua postuló que la libertad de cultos derivaría en rebeliones de indígenas, y los revertiría a su antigua “idolatría”. Francisco Zarco responde que las rebeliones indígenas no obedecen a la libertad de cultos, sino a las carestías. Y añade Zarco: “De estas cuestiones se ocupará el congreso con mas ó menos acierto cuando ecsamine el voto particular del Sr. [Ponciano] Arriaga en el que no hay nada [...] de delirios comunistas. Por fortuna en este pais es facilísimo mejorar la situacion de las clases trabajadoras, y procurar el bien de los proletarios, sin atacar en lo mas mínimo el derecho de propiedad, que es una de las bases del órden social”. Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. Estracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época* (México: Imprenta

realmente nunca generó reflexiones sobre la “cuestión social” sino hasta que se importó el discurso intransigente.

En otras palabras, tanto los socialismos que desarrollaron Juan Nepomuceno Adorno, Nicolás Pizarro Suárez o Plotino C. Rhodakanaty,⁴⁹ como las órdenes religiosas “sociales”⁵⁰ anteriores a la *Rerum Novarum* fueron importaciones. Estos modelos europeos surgieron de una circunstancia industrializada, y fueron implantados en un México verdaderamente preindustrial.⁵¹ Si el anticomunismo forjado por la intransigencia del pontificado de Pío IX —un modelo extranjero— fecundó en México, fue porque tuvo cierta compatibilidad con la batalla de los conservadores contra los liberales.⁵²



de Ignacio Cumplido, 1857), tomo 2, 77. En la sesión del 7 de agosto, se discutió la ley sobre el derecho de propiedad. Isidoro Olvera declamó lo siguiente: “Y el miso Jesucristo, que es el comunista por ecselencia, ¿qué fué lo que ordenó? ¿Mandó acaso al pobre que despojara al rico? No, sino que se conformó con enseñar á este que no le era lícito guardar lo escuberante, porque ello pertenece al necesitado” (Zarco, *Historia*, 100). En el volumen, se pueden hallar más menciones en las páginas 123, 124, 127 y 544. ¿A qué se refieren los legisladores cuando hablan del “comunismo”? Más que al marxista, se refieren al “comunismo” experimentado en la Revolución francesa, o, más exactamente, a cierta representación de la experiencia revolucionaria. No se olvide, finalmente, que el término *comunismo* es de raigambre francesa, aunque fuera acuñado por el británico John Goodwyn Barmby en la década de 1840. Cfr. Donald F. Busky, *Communism in History and Theory: From Utopian Socialism to the Fall of the Soviet Union* (Westport: Praeger, 2002), 82.

49 Aunque la bibliografía es abundante, me baso en José C. Valadés, *El socialismo libertario (siglo XIX)* (México: Rosa Luxemburg Stiftung/Para Leer en Libertad, 2013); Carlos Illades, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México* (México/Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos, 2002).

50 Las órdenes de espiritualidad lazarista, como las Hermanas de la Caridad, expulsadas en 1874.

51 Cfr. Armando Kuri Gaytán, “En torno a los orígenes de la industria en México”, en *Protoindustrialización, industrialización y desindustrialización en México*, coordinación de Francisco Javier Rodríguez Garza (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Eón, 2009), 85-100 y Trinidad Martínez Tarragó, “Industrialización y desindustrialización”, en *Protoindustrialización...*, 185-212.

52 Aunque comprendo los riesgos de reproducir el maniqueísmo de la historiografía tradicional, también considero vigente el análisis que hace Edmundo O’Gorman sobre la razón vital de esta circunstancia histórica en México: se trata de una búsqueda identitaria dividida entre el deseo de Modernidad y la supervivencia del Antiguo Régimen. Por comodidad, mantengo las categorías de *liberales* y *conservadores*. Cfr. Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002).

Según Marta Eugenia García Ugarte, en la segunda mitad del siglo XIX, había un grupo de obispos que aún luchaba en contra del liberalismo, el cual fue denominado por la Santa Sede como el grupo de los “antiguos”. Entre ellos, se contaban personalidades como Eulogio Gillow (obispo de Oaxaca), Atenógenes Silva y Álvarez Tostado (arzobispo de Morelia) e Ignacio Montes de Oca (obispo de San Luis Potosí).⁵³ El poeta Graham Greene, en un ensayo, evocaba a uno de estos personajes: “¿acaso el Obispo de San Luis Potosí, en México, no guardó los ejemplares [de la encíclica social *Rerum Novarum*] en su sótano hasta la revolución, por miedo de ofender a los ricos?”.⁵⁴ Contra los “antiguos” estaban los obispos formados en el Colegio Pío Latino de Roma. Allí se educaba al clero latinoamericano en eso que he llamado aquí el *impulso antisecularista*. Estos futuros obispos, por su entrenamiento, fueron también exportadores del modelo “social” de la Iglesia a un país ajeno a él.

Mientras se entrenaba a los piolatinos en Roma, el sentimiento antisecularista se implantaba en México en la década de 1870. Manuel Ceballos describe en estos términos a la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, la cual representó un primer esfuerzo del catolicismo intransigente por oponerse al “Triunfo de la República” desde el antisecularismo europeo. Ceballos reconoce la raigambre europea de este esfuerzo: “la Sociedad Católica no era sino el primer eslabón y cuyo modelo fue, desde este primer momento, el catolicismo europeo”.⁵⁵

Tenemos, entonces, una Iglesia propia de la circunstancia mexicana, sobreviviente de la Iglesia novohispana, y otra que surge en la circunstancia moderna en Europa y que se implantó en México. García Ugarte se dio cuenta de los dos modelos cuando explicó que esto degeneró en la escisión interna de la Iglesia. Según la estudiosa, las consecuencias de tal división fueron funestas en la Revolución mexicana: “Lo más grave es que las divisiones, envidias y celos impidieron



53 Marta Eugenia García Ugarte, “Las disputas Iglesia-Estado en México por los decretos de tolerancia y libertad religiosa”, *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, vol. xvii, núm. 130 (2019): 117.

54 Graham Greene, “La paradoja de un papa”, en *Ensayos* (Buenos Aires: Sur, 1973), 204.

55 Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)* (México: El Colegio de México, 1991), 53.

la formación de un cuerpo episcopal unido, cuando las circunstancias políticas más lo demandaban”.⁵⁶

El hecho es que los “antiguos” habían de enfrentarse al socialismo y al comunismo pensando en su viejo enemigo, el liberalismo. Los “piolatinos”, por otro lado, habrían de hacerlo desde la posición antiseccularista de Europa. Dicho en otras palabras, ni unos ni otros distinguían a su enemigo. Por eso podemos encontrar el anticomunismo antiseccularista en una obra como la edición mexicana (1874) del *Catecismo sobre el protestantismo*, del jesuita piamontés Giovanni Perrone. Así reza la imprecación anticomunista en este impreso:

Es evidente que el comunismo es la disolución universal de la familia y de la sociedad; la ruina de la moral y de las costumbres; la destrucción radical de todo lo que se llama derecho; la negación absoluta de toda religión positiva; el estado salvaje elevado a un grado de barbarie inaudito hasta ahora en los anales de la humanidad; es la igualdad y la fraternidad de las bestias, y peor todavía, porque las bestias se gobiernan a lo menos por el instinto; pero estos hombres bestiales no tienen más regla que sus pasiones, ni más interés que el contentamiento de ellas.⁵⁷

Y es que, para el catolicismo intransigente inventado en 1870, el protestantismo era —como el comunismo— un batallón más que pretendía destruir a la Iglesia. La propia Sociedad Católica de la Nación Mexicana, en esa misma década, empezó a implementar el programa intransigente. Es decir, se buscó reanudar la influencia de la Iglesia contra la secularización en los distintos ámbitos de la sociedad. Uno de estos ámbitos, al que se aproximaron para hacer frente al socialismo, fue el de los trabajadores.⁵⁸ Se crearon múltiples organizaciones católicas de trabajadores, ante todo, para restablecer la autoridad de la Iglesia “destruida” por la secularización.



56 García Ugarte, “Las disputas”, 118.

57 Juan Perrone, *Catecismo sobre el protestantismo para el uso del pueblo* (México: Imprenta de J.M. Lara, 1874), 38.

58 Cfr. Juan Felipe Leal, *Del mutualismo al sindicalismo en México: 1843-1911* (México: Juan Pablos, 2012), 76-78; Felipe Arturo Ávila Espinosa, “Una renovada misión: las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 27 (2004): 65-74.

No se olvide que la Iglesia había prohibido que *El Socialista* circulara en Puebla, por tratarse de una publicación “disolvente”, esto es, destructora.⁵⁹

No describiré los pormenores de estas asociaciones de trabajadores laicos, inspiradas en la “cuestión social” del antisecularismo católico. Lo que estoy planteando en este ensayo es que ese anticomunismo se instrumentó, no por sí solo, sino como parte de la batalla en contra de la secularización. En consecuencia, todas las asociaciones católicas de trabajadores se consagraron a persuadir a sus miembros de que la secularización era mala. El programa de la Doctrina Social de la Iglesia emanó, por tanto, de una negatividad (el antisecularismo). En vez de generar un programa propositivo, en el cual los trabajadores laicos adquirieran una conciencia social diferente a la socialista, su conciencia social se limitó a impedir que el socialismo triunfara (o sea, a impedir la secularización).⁶⁰

Así, pues, el anticomunismo católico en México imitó el *modus operandi* del anticomunismo católico en Europa. Sin embargo, las condiciones políticas y sociales en el país eran distintas. Lo que terminó sucediendo fue que el discurso intransigente posibilitó una “legibilidad” antisecularista de la realidad nacional. Las condiciones mexicanas se acomodaron a las expectativas de la intransigencia. Por eso, cualquier hecho que se aproximara, por más remoto que fuera, a las expectativas de la intransigencia, la Iglesia en México ya estaba preparada para interpretarlo negativamente.

Un ensayo publicado en 1907 por Francisco José Zavala y Santa María, un abogado católico tepiqueño del Porfiriato, puede ser iluminador. Se titula “El socialismo y la Iglesia”, y comienza del siguiente modo:



59 Cfr. Pedro Siller, “El Congreso Obrero de 1876”, en *Chihuahua Hoy 2014. Visiones de su historia, economía, política y cultura*, coordinación de Víctor Orozco (Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ Universidad Autónoma de Chihuahua/Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2014), tomo 12, 219.

60 Un ensayo de Francisco José Zavala y Santa María, un católico intransigente mexicano que mencionaré enseguida, reza así: “El remedio del mal que nos oprime, no es pues, la fabricación de leyes protectoras de obreros, ni tampoco exterminarlos como á animales dañinos, sino restituir á la Iglesia su libertad, y á Dios en el puesto que ha ocupado y le corresponde”. Francisco J. Zavala, “El socialismo y la Iglesia”, en *Pensamiento filosófico mexicano del siglo xix y primeros años del xx*, coordinación de Carmen Rovira (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), tomo 3, 477.

Me propongo en estas páginas hacer una comparación razonada é imparcial, hasta donde me ha sido posible, del Catolicismo con su émulo, rival y enemigo el socialismo, en sus diversas formas y doctrinas racionalistas y positivistas, incluso el feminismo y la masonería, por sus efectos económicos, políticos y morales, á fin de que se vea con claridad la inmensa ventaja y superioridad del primero, bajo todos los conceptos.⁶¹

Zavala fue un promotor infatigable del catolicismo durante los regímenes liberales de Juárez, Lerdo, González y Díaz.⁶² Sin embargo, sólo hacia el final de sus días podemos encontrar a este abogado tepiqueño argumentando desde esta narrativa que engloba a todos los enemigos de la Iglesia.⁶³ Y lo que es más llamativo es que Zavala utiliza con holgura el método escolástico para discurrir sobre el socialismo. Estamos, pues, ante un mexicano que ya esgrime el discurso intransigente y adopta la filosofía oficial declarada por Pío IX como el medio eficaz en contra de la secularización. Así aprendemos que, en la aurora de la Revolución mexicana, el anticomunismo católico fabricado por el discurso intransigente estaba ya establecido en México.

Este largo recorrido ha servido para explicar las condiciones de posibilidad de la teoría de conspiración anticomunista del jesuita mexicano. Vimos primero que el anticomunismo inició como un tradicional antiagustinismo. Con la llegada de la Modernidad, la Iglesia redefinió su postura desde la apología romántica para defenderse de la secularización. Debido a que el comunismo había sido catalogado como una forma nueva de una vieja herejía, el discurso romántico de la



61 Zavala, “El socialismo”, 463.

62 En una carta fechada el 11 de agosto de 1886, el general Luis Curiel informa a Porfirio Díaz que Francisco J. Zavala “es conservador, después de haber sido exaltado liberal; pero se le tiene por Juez probo y por abogado inteligente, aunque muy bilioso á causa de una enfermedad crónica que padece en el estómago”. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Colección Porfirio Díaz, leg. 011, caja 19, doc. 009039.

63 Esto se podría confirmar leyendo la que fue, quizá, su obra más alabada: Francisco J. Zavala, *Compendio de derecho internacional privado. Ó sea conflictos de derecho civil, comercial, de procedimientos y penal entre las legislaciones de diversos países*, 3ª edición, con modificaciones y adiciones y que comprende los *Prolegómenos de jurisprudencia* y el *Comentario a la Ley de Extranjería*, del mismo autor, también reformados y aumentados (México: Tipografía y Litografía “La Europea” de J. Aguilar Vera y Comp., 1903).

intransigencia interpretó al comunismo como una parte de un nuevo enemigo: la secularización. El anticomunismo, así, se insertó como una fuerza más para contrarrestar la secularización. Por eso, no había motivo por el cual realmente discernir entre liberales, masones, protestantes, anarquistas, ateos, positivistas, socialistas, comunistas. Todos eran formas particulares de la secularización. Se-mejante interpretación era susceptible de degenerar en una teoría de conspiración, donde todos los “Otros” se confabulan para destruir a la Iglesia.

EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE CONSPIRACIÓN DE JOAQUÍN CARDOSO, S.J.

He explicado ya cómo fue posible esta teoría de conspiración. Ahora, es necesario hablar acerca del significado que entraña la mismísima posibilidad de ésta. Dicho en otras palabras: el hecho de que fuera posible esta teoría de conspiración revela ciertos aspectos de la transformación histórica que experimentaba la Iglesia católica en México entre las Guerras Cristeras (1926-1938/1939) y el Concilio Vaticano II (1965).

¿Quién fue Joaquín Cardoso, S.J.?

Joaquín Cardoso y Sánchez de Tagle⁶⁴ perteneció a una generación de religiosos mexicanos que experimentaron tránsitos históricos vertiginosos. Nacido en Puebla, el 12 de agosto de 1881, Cardoso se crio en la religión cuando la Iglesia entraba en una tregua con el Estado mexicano. Para los años en los que tuvo que recibir instrucción primaria, los jesuitas administraban ya sólidamente el Colegio Católico del Sagrado Corazón y el Colegio de Artes y Oficios, ahí en Puebla.⁶⁵



64 Sus padres fueron el comerciante Joaquín Cardoso Soto y Ángela Sánchez de Tagle y Ayestarán, por lo que, por línea materna, el jesuita Joaquín Cardoso pertenecía a un linaje de la nobleza novohispana que se remitía a Andrés Sánchez de Tagle y Pérez de Bustamante, hermano del segundo Marqués de Altamira. Entre los descendientes de esta familia, aparecen caballeros de la Orden de Calatrava, y el 15° obispo e inquisidor de Durango, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle y Valdivieso. *Cfr.* Ricardo Ortega y Pérez Gallardo, *Estudios genealógicos* (México: Imprenta de Eduardo Dublán, 1902), 50-51.

65 Estuvo matriculado en el Colegio Católico del Sagrado Corazón. Durante el periodo de instrucción primaria, Cardoso estudió bajo los rectorados de los jesuitas italianos Enrico Capelletti (de 1886 a 1890) y Pietro Spina

Esta presencia jesuítica notable propició que Cardoso, el 14 de junio de 1901, ingresara a la Compañía de Jesús. Entre ese año y 1908, inició su formación como ignaciano en España, primero en Guipúzcoa y después en Oña. Sin embargo, ya constituida formal y completamente la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, Cardoso regresó a México. Entre 1908 y 1912, desempeñó labores como profesor en el Distrito Federal y Guadalajara.⁶⁶

Cuando estalló la Revolución mexicana, por un sentimiento antijesuítico de los revolucionarios, y por las acciones concretas de algunos miembros de la Compañía, en 1914 fueron expulsados los jesuitas de México. Entre esas acciones concretas está, por supuesto, la promoción que llevaron a cabo Bernard Bergoënd y Carlos María de Heredia para la fundación del Partido Católico Nacional.⁶⁷

El provincial, Marcel Renaud, preparó la salida de los jesuitas con mucha anticipación. Un año antes de la expulsión, en 1913, salió Cardoso del país. El jesuita vivió en Bélgica, donde cumplió su formación teológica. No será hasta 1919 que regrese a México, después de hacer su profesión solemne y cursar más estudios especializados en Bélgica y España. A partir de este momento, dio inicio a una carrera prolífica como periodista católico. Tan activo será en este oficio que, al final de su vida, Cardoso dejará más de 700 artículos y casi una veintena de libros.⁶⁸



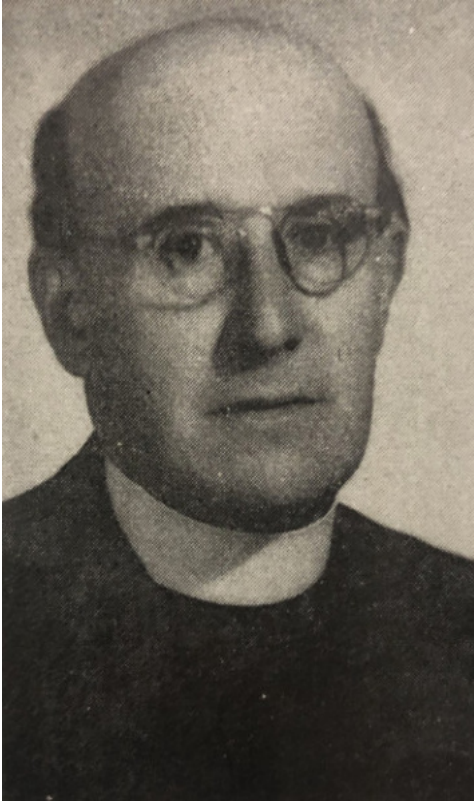
(de 1890 a 1901). Cfr. Joaquín Márquez Montiel, *Analecta de cien poetas de Puebla* (México: Jus, 1959), 193 y Esteban J. Palomera, *La obra educativa de los jesuitas en Puebla (1578-1945)* (México: Universidad Iberoamericana, 1999), 88-296.

66 La información biográfica la recojo de Gutiérrez Casillas, *Jesuitas*, 503 y de la exposición *Joaquín Cardoso, S.J. Un jesuita del siglo xx*, montada en la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana, en 2016.

67 Cfr. Rafael Ignacio Rodríguez, S.J., “Los jesuitas durante la Revolución mexicana (1910-1919): su respuesta social”, en *V Coloquio de Historia de la Biblioteca Loyola*, edición de Francisco Migoya, S.J. (Monterrey: Buena Prensa, 2012), 56-59.

68 Entre los libros que publicó se encuentran los títulos: *El paraíso bolchevique* (1931), *Vida y hechos de Ntro. Señor Jesucristo: tres volúmenes* (1939), *La Iglesia católica y el racismo alemán* (1939), *¿Qué es el protestantismo?* (1945), *Los héroes de la virtud* (1946), *400 novelistas bajo el prisma del dogma y de la moral católicos* (1946), *¡Sangre en los tepehuanes!* (1948), *Soliloquios y diálogos de Chucho Revueltas sobre el comunismo* (1949), *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano* (1950), *Los mártires mexicanos* (1953), *Yo soy la Inmaculada Concepción* (1955), *Las sagradas reliquias de la Pasión de N. S. Jesucristo* (1956), *La*

IMAGEN 2. RETRATO DE JOAQUÍN CARDOSO SÁNCHEZ, S.J.
(1888-1967)



FUENTE: JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, S.J., *JESUITAS EN MÉXICO DURANTE EL SIGLO XX* (MÉXICO: MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, 1981), 11.

Desde luego, la situación de la Iglesia en ese periodo ameritaba, según lo creería el jesuita, la actividad periodística para defender el catolicismo. La Constitución de 1917 había de combatirse por sus políticas anticlericales. Cardoso asumió la dirección de la edición mexicana de la revista *El Mensajero del Corazón de Jesús*. La actividad periodística era un método típico de la intransigencia beligerante. “A la mala prensa habría que oponer la buena prensa, había sentenciado León XIII en el ocaso del siglo XIX; en el mismo sentido, modificando estrategias, afirmaría el papa Pío XI años más tarde: ‘el arma más eficaz del apostolado moderno es la buena prensa’”.⁶⁹ O, en las propias palabras de Cardoso, la prensa “es un instrumento magnífico, el más poderoso de todos... Es inconcebible que nosotros, poseedores de la verdad, los discípulos de Jesucristo hayamos dejado en manos de nuestros enemigos ese instrumento tan poderoso”. Dafne Cruz Porchini recogió esas palabras de Cardoso, y la

• • • • •

Sma. Virgen María y su advocación de Guadalupe ante los protestantes que hay en México (1958), San José Pignatelli (1961) y *¡Esos protestantes...!* (1961).

69 María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos* (México: Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2013), 167-168.

autora añade la opinión del jesuita sobre la prensa de sus adversarios: “es impía y pornográfica... sobre todo en los niños, son víctimas escogidas de la mala prensa... veneno nauseabundo para la pureza e inocencia de vuestras almas”.⁷⁰

Sin duda alguna, Cardoso no desperdició ninguna oportunidad para atacar al gobierno revolucionario. Convocó enérgicamente a los católicos del estado de Jalisco para celebrar una ceremonia en honor del Sagrado Corazón de Jesús, el 27 de junio de 1924. El jesuita azuzaba los ánimos de los campesinos al proclamar al Divino Corazón de Jesús como Rey “de nuestros campos, de nuestros valles, de nuestros estados, de nuestros bosques, en una palabra de nuestra agricultura nacional. Si le dedicamos nuestros campos al Divino Rey, Él los defenderá”.⁷¹ En ese mismo año, Cardoso fue uno de los promotores más activos del Congreso Eucarístico, que iba en contra de la prohibición de celebraciones religiosas públicas.

Un hecho que transparenta más la disidencia de nuestro personaje es que, ya en la Cristiada, el 12 de diciembre de 1927, Cardoso fue arrestado junto con Carlos Díez de Urdanivia.⁷² La causa de la detención fue la filtración de una publicación clandestina, *Desde mi Sótano*, donde Cardoso atacaba al gobierno. En el número 11 de *Desde mi Sótano*, el jesuita imprecaba a los enemigos del cristianismo:

Desde Nerón a Calles, porque se sentían fuertes con las fuerzas que tenían las armas, se irguieron muchos ilusos y mentecatos, queriendo acabar con Cristo y su obra. ¡Inútil y necia empresa! [...] ¿Veis esta persecución caricaturesca, con su Calles que ordena y sus seises Tejeda, Romeo, Cruz, Bandala, Delgado, Ortiz, Espinoza, Amaya, y demás técnicos que obedecen? Más terribles, y más peligrosas las ha visto la Iglesia y Cristo



70 Son palabras que publicó Cardoso en *La cruzada eucarística*: Dafne Cruz Porchini, “La hegemonía por las imágenes: la reacción eclesial a la producción visual anticlerical y jacobina (1934-1938)”, en *El anticlericalismo en México*, coordinación de Franco Savarino y Andrea Mutolo (México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2008), 190.

71 Aurelio de los Reyes, *El nacimiento de ¡Qué viva México!* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 325.

72 Cfr. “Lawyer and Priest Held”, *The Gazette*, 13 de diciembre de 1927, 22.

las ha vencido todas, ¡sin faltar una! También ésta, pasará como pasaron las otras, y Cristo seguirá venciendo, seguirá reinando, seguirá imperando con su amor.⁷³

En la detención, se declaró que Cardoso y Urdanivia eran líderes activos de la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas. Se trata, en efecto, de un disidente político. Cuando se celebraron los Arreglos entre el gobierno, los intermediarios estadounidenses y la jerarquía eclesiástica, el periódico *La Prensa* reportó que Cardoso había hecho declaraciones condenatorias en torno a la negociación. El jesuita escribió en *El Universal* que *La Prensa* sólo lo estaba calumniando.⁷⁴ Sea cierto o no, el reporte nos refleja una voz contestataria de alcance, cuando menos, sobresaliente y, cuando más, escandalosa. Y es que no sólo se trataba de un jesuita o un periodista, sino que también Cardoso gozaba de reputación intelectual. Tanto es así que Alfonso Reyes nos recuerda cómo participó con el jesuita en el Homenaje mexicano al Poeta Virgilio, celebrado en 1930.⁷⁵

La recepción de la teoría de conspiración de Joaquín Cardoso

Una obra escrita a manos de este personaje ruidoso, naturalmente, debió atraer la mirada de varios lectores. Sumemos a su reputación el hecho de que la editorial que publicó este libro fue la oficina mexicana de Buena Prensa, un sello de alcance internacional. Por eso, encontramos un esfuerzo notable de divulgación de la obra por parte de esta editorial.

En una reseña de un boletín de Buena Prensa, naturalmente, se alaba el libro: “es de gran utilidad la obra del Padre Cardoso que presenta al enemigo como una verdadera conspiración contra el orden cristiano”.⁷⁶ Otro boletín bibliográfico de Buena Prensa hace la siguiente afirmación: “el libro del R. P. Cardoso aporta datos interesantísimos y contribuirá eficazmente a desenmascarar las falacias y



73 “Cristo vive, Cristo reina, Cristo impera”, *Desde mi Sótano: Primera Publicación de la Resistencia Activa de los Católicos en México*, 10ª entrega, 7 de noviembre de 1929, en línea.

74 Cfr. “Jesuit provincial quoted on pact as drawn up”, *The Catholic Advance*, vol. II, núm. 16, 29 de junio de 1929, 1 y 16.

75 Alfonso Reyes llama a Cardoso, no “jesuita” o “religioso”, sino “un latinista”. Cfr. Alfonso Reyes, “Sobre mis libros”, en *De viva voz*, edición electrónica (México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

76 *Buena Prensa: Boletín Bibliográfico Mensual*, año XVI, núm. 19, 1 de julio de 1955, 4.

señuelos del humanitarismo comunista”.⁷⁷ Es posible encontrar registros de esta obra en publicidad comercial de periódicos mexicanos, españoles e, incluso, franceses y alemanes.⁷⁸

La obra debió su trascendencia, sin duda, a esa labor de difusión, pues ya en 1955, por ejemplo, la encontramos citada en una teoría de conspiración estadounidense titulada *El manifiesto comunista de Roosevelt*.⁷⁹ Cuando Cardoso publicó, en 1961, su obra *Los mártires mexicanos*, donde vuelve a insistir sobre la conspiración comunista-illuminati, un reseñador centroamericano evoca *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*: “El infatigable publicista y autor de la obra la gran ‘Conspiración contra el orden cristiano’ nos ofrece aquí la confirmación de lo que en ella se dice”.⁸⁰

Hasta aquí, hay documentación de la admiración que provocó la teoría de conspiración de Cardoso. Sin embargo, hubo otras reseñas que, por suerte, supieron ver la flaqueza del libro. Se presta a mucho interés histórico la pregunta acerca de cuándo fue el momento preciso en el que cayó en descrédito el género de teorías de conspiración. Y es que las reseñas negativas del libro de Cardoso, que mencionaré brevemente, aun se tomaron el tiempo para discutirlo intelectualmente. Me parece que esto ya no sucede, cuando menos no en publicaciones académicamente serias.

Así, por ejemplo, la teoría de conspiración de Cardoso mereció un comentario irónicamente exiguo en *Foreign Affairs*: “El comunismo, de alguna manera, se enreda con los iluminati y los Protocolos de los Sabios de Sión. Tan sólo de interés clínico”.⁸¹ La revista neoyorkina *Books Abroad* también hace una crítica sardónica:



77 M.Z.C., Reseña sobre “*El Comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*”, Buena Prensa: *Boletín Bibliográfico Mensual*, año xi, núm. 7 (junio de 1950): 4.

78 De España, por ejemplo, *Razón y Fe: Revista Hispano-Americana de Cultura*, vol. CXLII (1950): 334 (publicación jesuita); o *Boletín Semestral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de la Biblioteca General*, vols. III-V (1951): 110. De Alemania, *Theologische Revue*, vols. XLVII-L (1951): 191; o *Stimmen der Zeit*, vol. CXLVII (1950): 80. De Francia, *Nouvelle Revue Théologique*, vol. LXXIII (1951): 555.

79 Emmanuel Mann Josephson, *Roosevelt's Communist Manifesto* (Nueva York: Chedney Press, 1955).

80 *Estudios Centro Americanos*, vol. xv (1961): 125.

81 Henry L. Roberts, “El comunismo y la conspiración del orden cristiano”, *Foreign Affairs*, vol. xxx, núm. 3 (1952): 494.

A Cardoso le desagrada el comunismo y lo dice en profusión. En sus 250,000 palabras, sí cita hechos, pero son empleados (y arreglados) como evidencia para corroborar y no como datos que subyazcan a la tesis de que el comunismo [...] debe ser rastreado más allá de Heine y Marx hasta los illuminati semi-masónicos de Weishaupt. [...] Si no se nos dijera que Cardoso es un jesuita, lo deberíamos tomar por un excomunista que predica el repudio del renegado mediante métodos del Cominform [sic].⁸²

Asimismo, admira encontrar una crítica al trabajo de Cardoso en la revista jesuita española *Pensamiento*:

El infatigable P. Joaquín Cardoso, S.J., nos presenta esta vez una obra voluminosa, fruto de paciente y prolongada labor. A lo largo de más de 500 páginas teje con gran arte su tesis. [...] Es una obra bien escrita y que se lee con el interés de una novela. Pero en esto estriba a nuestro juicio su defecto, ya que una obra de tipo histórico que pretende probar cosas tan atrevidas, debe dar cabida a una serie de documentos completos y valorar con serenidad las dos partes. No basta mostrar que hay cierta afinidad entre el Iluminismo y el Comunismo, o que se emplean métodos parecidos, para concluir que se da un entronque causal entre mera coincidencia y paternidad directa [...]. Asimismo la serenidad de juicio se echa de menos en algunos puntos [...] al hablar de Lenin; los apóstrofes que lanza contra los filósofos racionalistas alemanes [como] una multitud inmensa de imbéciles, etc., etc... [...] y la ojeriza con que enfoca el arte y la música de Wagner deberían moderarse siempre y probarse con más serenidad.

No negamos verosimilitud a su tesis; más aún en algunos momentos le entran a uno verdaderas sospechas de si habrá algo de todo esto... Pero con los datos aducidos e insinuados, no basta; habría que estirar mucho los textos y llenar importantes lagunas. Que de hecho el comunismo y otros pérfidos ismos sean enemigos del orden cristiano nadie lo negará. [...] Felicitamos al P. Cardoso y le deseamos una rápida divulgación de su obra, que tendrá la virtualidad de despertar muchas inteligencias sesteantes de sus cómodos pero peligrosos errores.⁸³



82 A. Gode-von Aesch, Reseña sobre "Joaquín Cardoso, S.J. *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México, Buena prensa, 1951", *Books Abroad*, vol. xxv, núm. 3 (1951): 273.

83 J.M.A.M., Reseña sobre "Cardoso, J. *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México: Buena Prensa, 1950", *Pensamiento: Revista Trimestral de Investigación e Información Filosófica*, vol. x, núm. 37 (1954): 107-108.

Se trata, entonces, de una obra que de hecho fue leída por multitud de lectores. Por eso, no sorprende que en un cuento del poeta costarricense Alfonso Chase, titulado “Manual de historia sagrada” e incluido en *Mirar con inocencia*, de 1975, figure la teoría de conspiración de Cardoso. El cuento está escrito en primera persona, y quien narra es una monja intransigente que está haciendo su confesión. Dentro del confesionario, la monja se culpabiliza por haber asesinado a un sacerdote comunista. La mención de la teoría de conspiración aparece, precisamente, en el clímax del cuento, cuando se le revela al lector que la monja está confesando el homicidio:

[...] pero padrecito, nada sacábamos de eso y cada día él estaba más cerca de ese error que consiste en fomentar una guerra general de ideas, un estado de indisposición permanente, de los inferiores contra los superiores, de los pobres contra los ricos, de los obreros contra los patrones y de todos los que no tienen nada contra los que tienen algo, así pues padrecito, las señoras [de una cofradía], en una reunión dijeron: ¿Y si se muriera?, nosotras dos, Sor Emérta y la que le habla, nos quedamos heladas, pues sabíamos que estaba todavía muy vigoroso, pero nos quedó la idea y nos dimos a leer el libro de Joaquín Cardoso, sacerdote jesuita, padrecito, llamado: “El Comunismo y la conspiración contra el orden cristiano” y nos enredábamos cada vez más hasta que la que le habla, padrecito, la que le habla solamente, decidió lo que no me atrevo a contarle.⁸⁴

Está claro, pues, que la teoría de conspiración de Cardoso tuvo un alcance apabullante. Y esta recepción obliga a atender cuál pudo haber sido la significatividad histórica de *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*.

La politización de la religión

El filósofo Quassim Cassam reveló el aspecto más importante de las teorías de conspiración: “Las Teorías de Conspiración son primero, y antes que nada, formas de propaganda política. Se trata de tácticas políticas, cuya función real es promover una agenda política. No son ‘sólo teorías’ como cualquier otra”.⁸⁵ Por eso, según Cassam, realmente no importa si el fundamento es endeble y si las



84 Alfonso Chase, *Mirar con inocencia* (San José: Editorial Costa Rica, 1993), 76.

85 Cassam, *Conspiracy*, 16.

premisas son improbables. Lo que importa, más bien, es que la teoría demuestre que detrás de lo obvio hay una maquinaria siniestra, para persuadir a la audiencia de que un enemigo político está fraguando, o ya fraguó, una conspiración. Si la teoría de Cassam es cierta, ¿cuál será, entonces, la propaganda política que está comunicando nuestro jesuita mexicano?

Después de la primera Cristiada, el *modus vivendi* resultó ser una política armoniosa con lo que el papa Pío XI había ordenado a los laicos: no hacer política. Los laicos debían luchar porque la Iglesia estuviera presente en la sociedad, pero no como agentes políticos. En cambio, la Iglesia seguiría influyendo desde las “conciencias”. La Acción Católica se fundó para formar contingentes de laicos en la cruzada por las conciencias. Por eso, se entrenó a los laicos para impactar en el espacio doméstico —y aquí se puso mucho énfasis en el papel de las mujeres—, en las escuelas, entre los obreros. Se trata de un antisecularismo que se ejecuta en el nivel de la moral.⁸⁶

Sin embargo, en una circunstancia como la mexicana, la batalla por las conciencias no podía darse como en Europa. La guerra religiosa había politizado a los católicos, y aún quedaban muchos resabios de la beligerancia. Entre ellos, por supuesto, aparecen las sociedades secretas y el sinarquismo. Si Cardoso fue un beligerante activo, ¿cabía esperar que se despolitizara como la Santa Sede ordenaba?

Lo que terminó sucediendo es que, ahí donde sí tenían permiso los católicos de impactar en la sociedad, mexicanos como Cardoso lo volvieron político. En otras palabras, la conciencia y la moral se convirtieron en territorio político. Prueba de ello es, justamente, la teoría de conspiración de Cardoso. El jesuita está haciendo propaganda política católica: ejecuta un programa de disidencia contra el Estado.

Pero, ¿qué clase de disidencia? Recientemente, el historiador César Valdez estudió a los enemigos políticos del Estado revolucionario. Se encontró que el Departamento Confidencial catalogaba como disidentes políticos a los católicos en un rubro en particular: la educación. Por eso, dice Valdez, el Estado se concentró



86 No se olvide la alianza entre la Iglesia y el Estado, en el *modus vivendi*, para moralizar a la sociedad: Laura Pérez Rosales, “Censura y control. La Campaña Nacional de Moralización de los años cincuenta”, *Historia y Grafía*, núm. 37 (2011): 79-113.

“en la clausura de escuelas católicas y contención a organizaciones pro libertad educativa”.⁸⁷

Esto se vuelve evidente en las páginas de la teoría de conspiración de Cardoso:

[...] tengo que aprovechar la ocasión para dirigirme a los padres de familia de mi patria. [...] Las escuelas oficiales mexicanas, como lo dice nuestra propia Constitución, deben ser escuelas *socialistas y laicas*, esto es: “Seminario de Comunistas”.

Es absolutamente imposible, pues, ni siquiera perdonable, que los padres de familia favorezcan de cualquiera manera que sea, esas fuentes de perversión de sus hijos, o por lo menos que no traten, en lo que está a su alcance, de poner remedio.

Creo que hemos perdido tontamente una ocasión favorable, muy reciente para poner ese remedio, cuando el Gobierno de nuestra Nación, consciente de la falta de escuelas, pidió ayuda a todo el país para construir esas escuelas. Naturalmente las tales debían de ser de acuerdo con la Constitución: *socialistas y laicas*. A cambio de nuestra cooperación, debíamos haber exigido la escuela *anticomunista*, esto es, según el criterio de los mismos bolcheviques, LA ESCUELA RELIGIOSA.

¿Lo hicisteis así? Cada quien que se responda a sí mismo. Pero sepan que ¡nunca es tarde!⁸⁸

Y más adelante:

El famoso SNTE de nuestra patria está afiliado seguramente a ella [la Internacional], pues se propone los mismos fines; es decir, infundir en el cerebro de los pobres niños indefensos, las anticristianas ideas comunistas. He leído que en nuestra patria el 80 por ciento de los maestros de escuela primaria, pertenecen al partido comunista, o por lo menos comulgan con el comunismo y lo predicán, ya no solapadamente como en un principio, sino abiertamente en las escuelas. Y no sólo hay entre ellos maestros de escuela primaria, sino de escuelas superiores y aun —¡oh vergüenza!— Rectores de Universidad. Y pueden hacerlo confiadamente, porque aquella nuestra famosa escuela laica de las épocas del liberalismo, que tantos descreídos y tan pocos hombres útiles



87 César Valdez, *Enemigos fueron todos: vigilancia y persecución política en el México posrevolucionario (1942-1946)* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Bonilla Artigas, 2020), 169.

88 Cardoso, *El comunismo*, 375-376.

ha producido, se ha transformado por obra y gracia de la Constitución de la República y de su célebre Artículo Tercero, en *escuela socialista*, y del “*Conocimiento racional y exacto del Universo*”. Jerga que traduce pedantemente, las ideas del Comunismo de Weishaupt y Marx.⁸⁹

La propaganda política detrás de la teoría de conspiración de Cardoso ya se alcanza a ver con claridad. El enemigo por derrocar es el comunismo, y por eso hay que atacar su actividad más reciente en esa circunstancia: la educación.

CONCLUSIÓN

La teoría de conspiración de Joaquín Cardoso, S.J., es el reflejo de una transformación medular de la Iglesia católica en México entre 1939 y 1965. Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la Revolución mexicana, la lucha contra la secularización que la Iglesia pretendía librar en Europa se importó a México. El modelo era ajeno a la circunstancia mexicana, pero se adaptó al conflicto identitario nacional. Una de las importaciones de la Iglesia europea fue el anticomunismo. Éste, en Europa, correspondía con las condiciones industrializadas. En México, no existía realmente una autóctona reflexión “social”, por lo que el anticomunismo se dirigió en contra de los liberales anticlericales. Por eso, el anticomunismo católico de los mexicanos no pudo discernir entre comunistas, liberales, positivistas, etcétera. El anticomunismo católico en México fue tan sólo un discurso más para combatir a los enemigos de la Iglesia.

Cuando se desató el conflicto revolucionario anticlerical, y se prolongó en el conflicto religioso, se gestó un catolicismo beligerante. Éste, sin embargo, ya estaba predispuesto a ser agresivo por el discurso intransigente antisecularista implantado en las décadas previas. Una vez firmados los Arreglos, se impuso la orden pontificia de no hacer política para combatir la pérdida de influencia de la Iglesia. Ahora, los católicos debían conservar el impacto de la Iglesia en las conciencias, en la moral. La circunstancia mexicana, no obstante, mantenía viva la beligerancia, y por eso se politizó la acción sobre las conciencias y la moral. Una teoría de conspiración no es, en esencia, una “teoría”, sino propaganda política. Que



89 Cardoso, *El comunismo*, 376.

el anticomunismo católico —intransigente y antisecularista— pudiera formularse como una teoría de conspiración es sintomático de la politización de la acción moralizadora ordenada a los católicos. En suma: la beligerancia católica derivó en una moralización politizada. Este hecho revela que la Iglesia en México siguió haciendo política, y para ello instrumentó las conciencias y la moral.

AGRADECIMIENTOS

Extiendo mi más sincera gratitud a la doctora María Eugenia Ponce Alcocer, por la orientación y los conocimientos que me dispensó para esta investigación.

ARCHIVO

Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos, Universidad Iberoamericana,
Ciudad de México
Colección Porfirio Díaz

HEMEROGRAFÍA

Boletín Semestral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de la Biblioteca General,
Madrid, 1951
Buena Prensa: Boletín Bibliográfico Mensual, México, 1955
Estudios Centro Americanos, 1961
Nouvelle Revue Théologique, Bruselas, 1951
Razón y Fe: Revista Hispano-Americana de Cultura, Madrid, 1950
Stimmen der Zeit, Herder, 1950
The Catholic Advance, Kansas, 1929
The Gazette, Montreal, 1927
Theologische Revue, Münster, 1951

BIBLIOGRAFÍA

Aspe Armella, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos*. México:
Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2013.

- Ávila Espinosa, Felipe Arturo. “Una renovada misión: las organizaciones católicas de trabajadores entre 1906 y 1911”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 27 (2004): 61-94, doi.org/10.22201/iih.24485004e.2004.027.3095.
- Azizova, Dilyara. “Locke and Hume on property: A comparative study”. *Liberal Düüince Dergisi*, año XXIII, núm. 90 (2018): 97-107, disponible en [https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/43456/530237], consultado: 15 de octubre de 2020.
- Blanchard, Shaun. *The Synod of Pistoia and Vatican II: Jansenism and the Struggle for Catholic Reform*. Nueva York: Oxford University Press, 2020.
- Boutry, Philippe. “Saint-simoniens et fouriéristes devant l’Index romain (1835-1837)”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 190 (2020): 65-85, doi.org/10.4000/assr.50672.
- Busky, Donald F. *Communism in History and Theory: From Utopian Socialism to the Fall of the Soviet Union*. Westport: Praeger, 2002.
- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. Londres/ Nueva York: Routledge, 2013 [1989].
- Cardoso, Joaquín, S.J. *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México: Buena Prensa, 1950.
- Carletti, Gabriele. “Carlo Maria Curci: da antisocialista a socialista cristiano”. *Il Pensiero Politico*, año LII, núm. 1 (2019): 58-86.
- Cassam, Quassim. *Conspiracy Theories*, edición Kindle. Cambridge: Polity, 2019.
- Ceballos, Manuel. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México, 1991.
- Chase, Alfonso. *Mirar con inocencia*. San José: Editorial Costa Rica, 1993.
- Chesterton, Gilbert K. “Adonde todos los caminos conducen”. En *Por qué soy católico*, edición Kindle. Madrid: El Buey Mudo, 2009 [1935].
- Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997 [1909].
- Cruz Porchini, Dafne. “La hegemonía por las imágenes: la reacción eclesiástica a la producción visual anticlerical y jacobina (1934-1938)”. En *El anticlericalismo en México*, coordinación de Franco Savarino y Andrea Mutolo, 189-204. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2008.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 2017.

- Eissrich, Daniel. "An economist's view of the work of Wilhelm Emmanuel von Ketteler and its influence on the encyclical *Rerum Novarum*". En *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine: 125 Years of Rerum Novarum*, edición de Jürgen Backhaus, Günther Chaloupek y Hans A. Frambach, 11-26. Cham: Springer, 2017.
- Ellingsen, Mark. "Augustinian origins of the Reformation reconsidered". *Scottish Journal of Theology*, vol. LXIV, núm. 1 (2011): 13-28, doi.org/10.1017/S0036930610001031.
- Evrigenis, Ioannis D. *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- García Ugarte, Marta Eugenia. "Las disputas Iglesia-Estado en México por los decretos de tolerancia y libertad religiosa". *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, vol. XVII, núm. 130 (2019): 85-125, disponible en [<http://estudios.itam.mx/sites/default/files/estudiositammx/files/130/000295793.pdf>].
- Gode-von Aesch, A. Reseña sobre "Joaquín Cardoso, S.J. *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México, Buena prensa, 1950". *Books Abroad*, vol. XXV, núm. 3 (1951): 273, doi.org/10.2307/40090280.
- Greene, Graham. "La paradoja de un papa". En *Ensayos*, 199-214. Buenos Aires: Sur, 1973 [1951].
- Gualda Caballero, Estrella. "Social network analysis, social big data and conspiracy theories". En *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight, 135-147. Londres/Nueva York: Routledge, 2020.
- Guiral, Pierre. "Notes sur l'anticléricalisme des Sant-Simoniens". *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 10 (1960): 31-40, disponible en [https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1960_num_10_1_2693], consultado: 9 de diciembre de 2020.
- Gutiérrez Casillas, José, S.J. *Jesuitas en México durante el siglo xx*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1981.
- Harrison, Carol E. *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*. Nueva York: Cornell University Press, 2014.
- Hobbes, Thomas. *De Cive. The English Version*, edición de Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Illades, Carlos. *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. México/Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos, 2002.
- "Jesuit provincial quoted on pact as drawn up". *The Catholic Advance*, vol. II, núm. 16, 29 de junio de 1929, 1 y 16.

- J.M.A.M. Reseña sobre “Cardoso, J. *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*. México: Buena Prensa, 1950”. *Pensamiento: Revista Trimestral de Investigación e Información Filosófica*, vol. x, núm. 37 (1954): 107-108, disponible en [<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento>].
- Kertzer, David I. *The Pope Who Would Be King: The Exile of Pius IX and the Emergence of Modern Europe*. Nueva York: Random House, 2018.
- Koselleck, Reinhart. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Koselleck, Reinhart. “Einleitung”. En *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edición de Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, vol. I, XIII-XXVII. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.
- Kuri Gaytán, Armando. “En torno a los orígenes de la industria en México”. En *Protoindustrialización, industrialización y desindustrialización en México*, coordinación de Francisco Javier Rodríguez Garza, 85-100. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Eón, 2009.
- Lamberts, Emiel. “L’International noire: Une organisation secrète au service du Saint-Siège”. En *L’Internationale Noire, 1870-1878. Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe*, edición de Emiel Lamberts, 15-101. Lovaina: Leuven University Press, 2002.
- Lasala, Fernando J. de., S.J. “Un documento pendiente: la ‘cuestión social’, Pío IX y el Concilio Vaticano I”. *Gregorianum*, vol. XCIII, núm. 3 (2012): 485-496, disponible en [<http://www.jstor.org/stable/44322319>], consultado: 28 de octubre de 2020.
- “Lawyer and Priest Held”. *The Gazette*, 13 de diciembre de 1927, 22.
- Leal, Juan Felipe. *Del mutualismo al sindicalismo en México: 1843-1911*. México: Juan Pablos, 2012.
- Luhmann, Niklas. *Theory of Society*, vol. I. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Maggi, Gianfranco. *Giovanni cattolici e “questione sociale” (1867-1874)*. Roma: A.V.E., 1980.
- Maistre, Joseph de. *Against Rousseau: “On the State of Nature” and “On the Sovereignty of the People”*. Quebec: McGill-Queen’s University Press, 1996.
- Mann Josephson, Emmanuel. *Roosevelt’s Communist Manifesto*. Nueva York: Chedney Press, 1955.
- Márquez Montiel, Joaquín. *Analecta de cien poetas de Puebla*. México: Jus, 1959.

- Martínez Tarragó, Trinidad. "Industrialización y desindustrialización". En *Protoindustrialización, industrialización y desindustrialización en México*, coordinación de Francisco Javier Rodríguez Garza, 185-212. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Eón, 2009.
- McKenzie-McHarg, Andrew. "Conceptual History and Conspiracy Theory". En *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight, 16-27. Londres/Nueva York: Routledge, 2020.
- Morton, Timothy. *Being Ecological*. Cambridge: The MIT Press, 2018.
- M.Z.C. Reseña sobre "El Comunismo y la conspiración contra el orden cristiano". *Buena Prensa: Boletín Bibliográfico Mensual*, año XI, núm. 7 (junio de 1950): 4.
- Oberhauser, Claus. "Freemasons, Illuminati and Jews: Conspiracy theories and the French Revolution". En *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight, 555-568. Londres/Nueva York: Routledge, 2020.
- O'Gorman, Edmundo. *México, el trauma de su historia*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo. *Estudios genealógicos*. México: Imprenta de Eduardo Dublán, 1902.
- Palomera, Esteban J. *La obra educativa de los jesuitas en Puebla (1578-1945)*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Pérez Rosales, Laura. "Censura y control. La Campaña Nacional de Moralización de los años cincuenta". *Historia y Grafía*, núm. 37 (2011): 79-113, disponible en [https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/7/pdf_4].
- Perrone, Juan. *Catecismo sobre el protestantismo para el uso del pueblo*. México: Imprenta de J.M. Lara, 1874.
- Petruzzi, Paolo. *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1984.
- Renoux-Zagamé, Marie-France. "Le mythe de la communion originelle". En *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, 256-268. Ginebra: Librairie Droz, 1987.
- Reyes, Alfonso. "Sobre mis libros". En *De viva voz*, edición electrónica. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Reyes, Aurelio de los. *El nacimiento de ¡Qué viva México!* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Rivinius, Karl Josef. *The Social Movement in 19th Century Germany*. Bonn: Inter Nationes Bonn-Bad Godesberg, 1979.
- Roberts, Henry L. "El comunismo y la conspiración del orden cristiano". *Foreign Affairs*, vol. xxx, núm. 3 (1952): 94 .

- Rodríguez, Rafael Ignacio, S.J. “Los jesuitas durante la Revolución mexicana (1910-1919): su respuesta social”. En *V Coloquio de Historia de la Biblioteca Loyola*, edición de Francisco Migoya, S.J., 56-59. Monterrey: Buena Prensa, 2012.
- Rosanvallon, Pierre. *Le siècle du populisme: Histoire, théorie, critique*. París: Seuil, 2020.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Saresella, Daniela. *Catholics and Communists in Twentieth-Century Italy: Between Conflict and Dialogue*. Nueva York: Bloomsbury, 2020.
- Siller, Pedro. “El Congreso Obrero de 1876”. En *Chihuahua Hoy 2014. Visiones de su historia, economía, política y cultura*, coordinación de Víctor Orozco, tomo 12, 211-237. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Universidad Autónoma de Chihuahua/Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2014.
- Steinfels, Peter. “Liberal Catholicism reexamined”. En *Believing Scholars: Ten Catholic Intellectuals*, edición de James L. Heft, S.M., 134-150. Nueva York: Fordham University Press, 2005.
- Suárez, Francisco. “What kind of corporeal or political life men would have professed in the State of Innocence”, introducción y traducción de Matthew Gaetano, *Journal of Markets & Morality*, vol. xv, núm. 2 (2012): 527-563, disponible en [<https://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/view/823/781>], consultado: 9 de diciembre de 2020.
- Surtz, Edward, S.J. “Thomas More and Communism”. *Modern Language Association*, vol. LXIV, núm. 3 (1949): 549-564, doi.org/10.2307/459753.
- Unamuno, Miguel de. *Niebla (Nivola)*. Madrid/Buenos Aires: Renacimiento, 1914.
- Unamuno, Miguel de. *Paz en la guerra*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1897.
- Valadés, José C. *El socialismo libertario (siglo XIX)*. México: Rosa Luxemburg Stiftung/Para Leer en Libertad, 2013.
- Valdez, César. *Enemigos fueron todos: vigilancia y persecución política en el México posrevolucionario (1942-1946)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Bonilla Artigas, 2020.
- Vilanova, Evangelista. “Parte quinta: Teología escolástica”. En *Historia de la teología cristiana*, tomo 1: *De los orígenes al siglo XV*, 523-1011. Barcelona: Biblioteca Herder, 1987.
- Zarco, Francisco. *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. Estratto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, tomo 2. México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.
- Zavala, Francisco J. “El socialismo y la Iglesia”. En *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, coordinación de Carmen Rovira, tomo 3, 463-477. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Zavala, Francisco J. *Compendio de derecho internacional privado. Ó sea conflictos de derecho civil, comercial, de procedimientos y penal entre las legislaciones de diversos países*, 3ª edición, con modificaciones y adiciones y que comprende los *Prolegómenos de jurisprudencia* y el *Comentario a la Ley de Extranjería*, del mismo autor, también reformados y aumentados. México: Tipografía y Litografía “La Europea” de J. Aguilar Vera y Comp., 1903.

Zwierlein, Conrel. “Conspiracy theories in the Middle Ages and the early modern period”. En *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, edición de Michael Butter y Oeter Knight, 542-555. Londres/Nueva York: Routledge, 2020.

FUENTES ELECTRÓNICAS

“Cristo vive, Cristo reina, Cristo impera”. *Desde mi sótano: Primera publicación de la resistencia activa de los católicos en México*, 10ª entrega, 7 de noviembre de 1929, disponible en [arquidiocesisgdl.org/boletin/2010-1-12.php], consultado: 10 de noviembre de 2020.

Le Trésore de la Langue Française informatisé, disponible en [www.cnrtl.fr/etymologie/intransigeant/adjectif], consultado: 15 de octubre de 2020.

Pío IX. “*Qui Pluribus*: Sobre la fe y la religión”, 9 de noviembre de 1846. *Mercabá. Enciclopedia Hispano-Católica Universal*, disponible en [mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm#_ednref22], consultado: 15 de octubre de 2020.

ADRIÁN TOLENTINO: es maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana. Es profesor de asignatura en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México y en el Instituto Teológico Digital. Sus áreas de investigación son la Historia de la Biblia y la Historia del Cristianismo en la Modernidad. Ganó el Premio Loyola Santiago del XIX Concurso Literario Viña Joven. Es autor de “Jesús, el judío de Galilea, ¿era un laico?”, *Dios y el Hombre*, vol. iv, núm. 2 (2020); “Los viajeros mexicanos del siglo xix y sus musulmanes”, *Revista de Historia de América*, núm. 158 (2020), e “Investigación en torno a la figura del jesuita prófugo de la Provincia de la Nueva España”, en *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, coordinación de Inmaculada Fernández Arrillaga et al. (Madrid: Universidad del Caribe/Universidad de Alicante/Anaya, 2017).

D.R. © Adrián Tolentino, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

RESEÑAS

Guillermina del Valle Pavón (coord.),
Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2020, 323 p.

La construcción colectiva del conocimiento rinde frutos cuando se consigue la sincronía de objetivos de investigación: los seminarios temáticos y reuniones académicas internacionales han puesto en papel la convergencia de enfoque, la diferencia de contextos, los problemas comunes y las estrategias de investigación plurales, pero coincidentes, en temas de importancia para la renovación historiográfica.

El libro *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*, coordinado por Guillermina del Valle, es un buen ejemplo de ello. En él, podemos leer la complejidad histórica de contextos socioeconómicos diversos que amparan un mismo problema: el financiamiento de una monarquía declinante y sus mecanismos de lealtad y negociación, a lo largo de un periodo prolongado, pero unificado por sus prácticas, instituciones, actores colectivos e intermediarios políticos. El texto es una colección anudada a este propósito.

Y es que el mérito de la reunión se extiende a dos elementos complementarios, a saber: primero, agrupar investigadores de distintas tradiciones historiográficas en proceso de renovación de sus enfoques, y, segundo, explicar la compleja unidad de la diversidad del imperio visto diacrónicamente, entre Sevilla y América, como puede advertirse en los estudios sobre los virreinos de Nueva España y Perú, los fuelles de la riqueza del imperio, pero también en Nueva Granada, y el Río de la Plata.

La llamada *fiscalidad extraordinaria* es característica del Antiguo Régimen, donde las contribuciones, ya sea en defensa del imperio o en transferencias de recursos para las urgencias de la monarquía, reclaman contraprestaciones al monarca como privilegios y complacencia ante ilícitos. Pero la excepcionalidad cobra sentido porque se ponen en movimiento mecanismos de negociación complejos, contradictorios, que a la vez revelan el tejido de lealtades y destacan la informalidad de

los arreglos y negociaciones locales, donde los actores con mayor fuerza corporativa imponen condiciones, reclaman mayores privilegios o trasladan los costos de la negociación a los más débiles.

Las exacciones extraordinarias, que mermaban las reservas de capital de las posesiones de ultramar, suponían una paradoja: la acumulación de poder de las élites y corporaciones americanas que, reconocidas como acreedores, incrementaban su poder de negociación en la visibilidad y el compromiso. Esta tendencia, iniciada en la Guerra de los Treinta Años y acusada con las guerras marítimas contra holandeses y británicos, la Convención francesa y las luchas civiles que desembocaron en la independencia, es un *continuum crítico* de la gobernabilidad imperial. El imperio se fragmentaba en las grietas de su cemento: las lágrimas y, más tarde, la hiel insurreccional se filtraron en la lealtad regalista.

Por ello, los estudios que reúne este libro son muy relevantes para refrescar

la mirada sobre el lento, persistente y profundo declive del Imperio español en América, pero también para entender su continuidad y fortaleza hegemónica. Me referiré a dos problemas que se tratan con conocimiento y sutileza analítica en el volumen que nos ocupa.

El primer problema, relativo al poder de negociación de las corporaciones y los agentes financieros del monarca, ha sido estudiado en toda su complejidad en el capítulo de José Manuel Díaz Blanco y Alfonso Hernández Rodríguez, a partir del secuestro ordenado por Felipe III, en 1620, de un octavo de las remesas de particulares arribadas a Sevilla en la flota venida de América. El Rey, acosado por deudas con los banqueros genoveses, decidió esquilmar a sus súbditos y complacer a sus acreedores, lo que dio paso a una “negociación asimétrica” con los propietarios de la plata y el oro americanos, quienes, para su defensa patrimonial, contaron con el apoyo del Consulado de Sevilla y exigieron a la Corona la reparación, mediante una intrincada operación fiscal y financiera que refleja la trayectoria de la negociación en una ruta de distintas figuras legales que fueron del *secuestro* al *donativo* y, finalmente, al reconocimiento del *préstamo con interés*.

En su reconstrucción, los autores nos explican la evolución de los arreglos, una vez que los genoveses recaudaron su plata a través de sus agentes, y los

demás particulares debieron acogerse a las decisiones pausadas de reconocimiento de sus caudales, primero como *donativos* y luego como *deuda* que debía ser saldada en moneda vellón, lo que para Felipe IV representó el beneficio del factoraje, los derechos de señoreaje y la recuperación del arriendo de la Casa de Moneda sevillana, para venderla más tarde al agente de los banqueros genoveses, Jerónimo Burón. Una compleja operación, en la cual se tejieron soluciones fiscales y monetarias que develaron el juego de resistencias y compromisos entre particulares, corporaciones y financieros del monarca, que fueron los ganadores en última instancia.

Además de mostrar el intrincado camino de la negociación corporativa, con diagramas de flujo entre actores y gestores, resulta muy interesante el mecanismo financiero de su redención, ya que no sólo habría de consolidar la emisión de reales de vellón, sino que permitiría el financiamiento por retención, conversión de valores y ampliación del plazo de pago de la deuda con interés, devengada un lustro más tarde, con lo cual los particulares debieron asumir los costos de la emisión y la espera de su reembolso. La operación, sugieren los autores, dañó la relación del Rey con los mercaderes sevillanos, lo que posiblemente marcó la decisión de mover el eje del comercio atlántico de Sevilla a Cádiz.

Su consideración crítica al modelo de la monarquía compuesta, particularmente en América, donde “a mayor negociación, menor autoridad del Rey; y a menor autoridad del rey, mayor autonomía de los vasallos” (p. 66), no se cumplió en este episodio porque los mecanismos de compensación estuvieron en la voluntad del monarca, en su beneficio y en condiciones asimétricas para los acreedores, donde “el control institucional que ostentaba el rey y la propia lógica de los acontecimientos” los beneficiaron en todo momento.

Otra consideración merece la relación del Consulado de mercaderes de México frente a los virreyes, urgidos de méritos y recursos para su gobierno, donde la transmisión de decisiones reales encontraba un difícil camino de negociación, marcado por la retórica del regalismo y el “bien general”, pero sometidas al poder de la corporación de mercaderes, expresado en sus extensas redes de control sobre la plata, como lo ha descrito Del Valle Pavón en sucesivos ensayos. Su contribución en este volumen se suma a esa tesis.



Para la historiadora, se trata de una “fiscalidad negociada” donde el flujo de recursos obedece a las relaciones entre actores empresariales y funcionarios reales: los primeros, apoyados en sus vínculos interpersonales y redes clientelares; los segundos, en un poder acotado a las circunstancias y cuya ejecución estuvo condicionada a favorecer al monarca y negociar con corporaciones y grupos de poder locales. Los virreyes, entonces, se vieron compelidos a servir

al rey y gestionar su mandato con los dueños de la plata y el poder corporativo de la Universidad de Mercaderes.

Dos tramas son elocuente testimonio del juego de fuerzas entre funcionarios y mercaderes. Por un lado, el enfrentamiento del virrey Gelves, que se produjo luego de la prohibición del comercio de efectos asiáticos entre Nueva España y Perú (1630), dominado por los mercaderes mexicanos, lo cual devino en un activo tráfico ilícito que puso a prueba el poder del Virrey para contener, negociar y participar de sus beneficios. El costo para la Corona fue la pasiva negación de préstamos y donativos de los mercaderes novohispanos. La necesidad de azogue para la minería mexicana, traído de Huancaavelica y financiado por los mercaderes de la plata, abrió de nuevo el cauce al tráfico con Lima y el tráfico ilícito (1670). Los suplementos gratuitos de los mercaderes a las urgencias del virreinato fueron el aceite que lubricó la permisividad y la concesión del cobro de alcabalas a la corporación de la capital virreinal (1690). Las disputas con Gelves pasaron de la complicidad a su derrocamiento en la revuelta de 1692, aunque los mercaderes contribuyeron para su apaciguamiento.

La otra trama corresponde al enfrentamiento del virrey Alburquerque con el clan de los mercaderes de la plata de Luis Sánchez de Tagle, quien, a través

de una compleja red de parientes, paisanos, compadres y socios, controlaba el suministro de azogue, las importaciones de Filipinas y el contrabando de efectos asiáticos. La pugna, analizada por la autora, permite conocer la naturaleza de los acuerdos y la virulencia de los desacuerdos: por una parte, el Virrey, empeñado en ganarse el favor de Felipe V, urgido de recursos y apoyos en la Guerra de Sucesión, y, por otra, el interés de los mercaderes por controlar la renta de alcabalas y usar el poder del Consulado para acotar las medidas prohibicionistas del Virrey. La moneda de cambio fueron los préstamos y el fabuloso donativo del millón de pesos, decisivo para la afirmación de la monarquía de los Borbones.

El aspecto más interesante del libro es el minucioso análisis de las redes parentales y de negocios entre los priores y cónsules con el poder político, la sucesión de equilibrios y choques que se saldaban con plata, pero que dejaron heridas entre los actores, y, como advirtió el fiscal de la Audiencia al Virrey, “eran más de temer las lágrimas y maldiciones de los que por extorsión dan, que las armas enemigas que con violencia acometen” (p. 151). Un momento de debilidad de la monarquía, de fiscalidad negociada que permitió a los mercaderes hacerse del 6° y 7° cabezones de la renta de alcabalas, pero también recibir castigos disciplinarios

como cárcel, exilio y confiscación de bienes, que más tarde habría de revocar el propio Felipe V en su favor, una vez que la generosidad de los mercaderes exhibió su poder de persuasión.

Metodológicamente, la obra recurre al análisis relacional para dar sentido al sistema de vínculos interpersonales, especificando a través de grafos los vínculos de los clanes de Pedro Sánchez de Tagle y del conde de Miravalle en las disputas que protagonizaron. La ruptura de los acuerdos nos permite ver en las rasgaduras del conflicto el tejido de alianzas, lealtades y desafectos entre actores y sus posiciones de representación.

Desde la Universidad de Mercaderes, se puede advertir no sólo el tejido de los negocios, sino también la fuerza política de los mismos, donde la fiscalidad, la justicia y el favor del Rey juegan el complejo sistema de equilibrios entre las urgencias de la monarquía, el consenso de los virreyes, la lealtad de sus súbditos y el privilegio de los mercaderes. Una trama que se configura a través de donativos, préstamos, favores y preferencias: un mundo de reciprocidades complejas, asaz tormentoso como fascinante.

El contexto de las negociaciones corporativas con la Corona, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, obedece a las condiciones que los consulados nuevos se encontraron con

la política de “comercio libre”, la acumulación de poder local en comunidades comerciantes diversas y un imperio bajo presión de sus rivales, eclipse de su economía mercantilista y emergencia de nuevos actores políticos. Por ello, resulta especialmente interesante el análisis que Viviana Grieco hace del sistema de reciprocidades devenido de los donativos y la venta de cargos, pues revela, más que prácticas corruptas, la naturaleza del pacto entre la Corona y la burocracia, donde el sentido corporativo y de pertenencia a una clase dominante prevalece sobre intereses individuales o de grupo socioprofesional. El tema es importante, porque la autora emplaza a la historiografía anglosajona y latinoamericanista que ha visto en estas prácticas la semilla del patrimonialismo, la corrupción y la ineficiencia de la burocracia imperial en el ocaso de su dominio. Por su parte, Javier Kraselsky se inclina por entender las relaciones entre poderes como resultado de la “centralización corporativa” que propició el reformismo borbónico y que encontró en agentes económicos, asociados corporativamente, un mecanismo eficiente de negociación de recursos, favores y privilegios.

Si se examina con detalle el trabajo de Grieco, se pueden encontrar muchas pistas para iniciar un nuevo ciclo de discusión sobre el tema de la venalidad y la corrupción. Si bien su perspectiva

es jurídica y sociológica, el esfuerzo está encaminado a historizar su tesis a través del estudio de las carreras de funcionarios fiscales en el confín del imperio en América: el servicio real en el Río de la Plata.

Esta nueva perspectiva reconsidera la influyente visión de Zacarías Moutoukias,¹ si bien éste lo hizo para el siglo xvii, y aquí importa mucho el contexto de época tanto como el momento en el que la propia monarquía hispánica vivía otros términos de sus rivalidades, la salud de sus finanzas y la capacidad de reformarse para controlar el enorme aparato fiscal que había construido a lo largo de siglos. Empero, estamos lejos de considerar a un régimen estático, con prácticas petrificadas e inmovilismo institucional frente a los desafíos que el mercado global impuso al funcionamiento fiscal de la monarquía. Si bien el régimen funcionaba en una condición híbrida, patrimonial y burocrática, esta última tendió a consolidarse por competencias y servicios al monarca, en donde se inscribe centralmente la “política de dar” que ha estudiado Grieco.

El hecho de que los donativos sean “voluntarios”, que respondan a una obligación moral para con la monarquía y el “bien común”, no deja de lado que se trate de una búsqueda de contraprestaciones, como la permanencia o ascenso en el cargo, en correspondencia con el reconocimiento de méritos que implicaba dicha contribución. Establecida de esta manera, para Grieco, deja de tener el carácter de componenda, para convertirse en un servicio con expectativa de recompensa, debidamente formulada en testimonios escritos. Su examen es persuasivo y su hipótesis desafiante para los estudios recientes sobre la corrupción y el patrimonialismo.²

Por su cuenta, Javier Kraselsky nos da otra perspectiva, a partir de su modelo de “centralización corporativa” que privaba en las relaciones entre el Consulado de comercio de Buenos Aires y el poder virreinal. Producto de las Reformas Borbónicas, el cuerpo consular (1795) representó el empoderamiento de la élite comercial porteña, coaligada pero dividida, que acudió a las urgencias de la Corona frente a las guerras marítimas anglo-españolas, que

• • • • •

1 Zacarías Moutoukias, *Contrabando y control colonial en el siglo xvii: Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988).

• • • • •

2 Christoph Rosenmüller (ed.), *Corruption in the Iberian Empires: Greed, Custom, and Colonial Networks* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2017).

los involucró y más tarde alcanzó, así como frente a la Convención francesa y la invasión napoleónica, como intermediario financiero entre la comunidad comercial y el monarca.

El impacto de los donativos, préstamos y contribuciones forzosas derivó en la disolución de los acuerdos, en un contexto de inestabilidad provocado por las invasiones británicas (1805, 1807), la defenestración del virrey Sobremonte y la autonomía del Cabildo porteño (1808), así como por la Revolución de Mayo (1810), que devendría más tarde en la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata (1816). La corporación comercial se fracturó en facciones, declinó en su interés de apoyar a la monarquía en su derrumbe y se sometió a las presiones del Triunvirato revolucionario que exigió contribuciones extraordinarias de guerra, para dejar de ser una corporación de privilegio y convertirse en caja chica de los patriotas. El vínculo roto, entre contribuciones y privilegio de monopolio, determinó el ocaso de un régimen de reciprocidades interesadas, donde el patronazgo real, el clientelismo y el equilibrio jerárquico dejaron de tener vigencia y se impuso el interés y poder local conquistado en la independencia.

A diferencia de lo ocurrido en otros consulados hispanoamericanos, más vinculados al regalismo, el porteño vio

derrumbarse el modelo de mediación, intercambio de privilegios por donativos y contribuciones, ahora ejercidos por los actores políticos locales, aliados a comerciantes británicos, para encaminarse a una disolución irreversible.

Un segundo problema, centrado en las funciones y capacidades de los intermediarios de la monarquía en América, tiene en los estudios de Gibrán Bautista y Lugo, Loris de Nardi, José Joaquín Pinto Bernal y Eliehní Nieves Pimentel un complejo entramado de actores e intereses vinculados a distintos momentos de crisis de la monarquía, cuando se puede apreciar la concurrencia de intereses locales, su agencia y articulación institucional. En el primer caso, Bautista y Lugo estudia minuciosamente cómo los miembros del Cabildo secular de la Ciudad de México aprovecharon los préstamos y donativos de 1623 y 1629, así como el servicio de la Unión de Armas en 1632 para refinar sus mecanismos de recaudación, ejercer mayor presión fiscal y construir una red crediticia que los benefició al amparo de las urgencias reales, y habilitar un complejo sistema de arbitrios y créditos.

Es en el seno del Cabildo donde se formará un grupo de prestamistas que ejercerán la función de intermediarios entre el vecindario, los fondos de arbitrios y la hacienda local, para movilizar recursos y rentabilizar su colocación

como préstamos y servicios, tanto al Ayuntamiento de la capital virreinal como directamente al rey. Sin embargo, la mayor rentabilidad pasaba por colocar los recursos a través de la ciudad permite ver lo que el autor llama la escala microsocal, donde puede advertirse “la conexión entre dinámicas que suscitaban la necesidad real y aquellas desatas por las obligaciones entre miembros de la sociedad local” (p. 99).

Es precisamente esta cualidad del análisis de Bautista y Lugo lo que constituye un modelo interesante para observar la agencia local, donde la lealtad no estuvo en vilo y los beneficios de su cumplimiento ampararon los negocios y la configuración de un mercado de crédito local, dominado por los miembros prominentes del cabildo en alianza con actores del Consulado. Una escala local que se inscribe en una trama imperial, donde “la lealtad se recaudaba a un alto costo”.

Otra trama se revela en el donativo voluntario de 1653 en los corregimientos peruanos, como lo analiza con fineza De Nardi, donde la exigencia en la excepcionalidad de la coyuntura bélica posibilitó imponer nuevas contribuciones a naturales y españoles. Es notable que los funcionarios del servicio real tuvieron capacidad de generar el mayor consenso para la recaudación general, en un ejercicio impositivo excepcional con cierta proporcionalidad

que es examinada en la segmentación de grupos de contribuyentes. El texto puede vincularse con la hipótesis de Grieco, en el sentido de que el celo del servicio real privaría sobre el interés patrimonialista y, en sociedades de corta escala, el sentimiento de lealtad constituyó un instrumento eficiente para la recaudación.

El reciente auge de la historiografía colombiana del periodo virreinal ha revelado su importancia para entender la diversidad imperial en América, como lo muestra el balance hecho por Pinto Bernal. Y entre las contribuciones que él mismo ha ofrecido para entender la compleja fiscalidad neogranadina, los episodios de urgencia en contexto de guerra son un valioso aporte en este volumen. En particular, en el contexto de las guerras anglo-españolas, se produjo una reforma fiscal y administrativa que enfrentó a la élite criolla con las autoridades virreinales, pero también con sectores populares por el aumento de precios de tabaco y aguardiente, condicionaron una estrategia particular frente a la versión de entregar donativos.

El autor analiza con detalle los mecanismos de acopio de recursos, mediante suplementos y capitales a censo, frente a la oposición de amplios sectores que cursaron de la negación pasiva a la resistencia violenta, lo cual produjo una negociación marcada por la coacción y el reclamo de rebajas, dádivas y desa-

gravios. Una realidad caracterizada por la fuerza de la resistencia de distintos grupos y localidades que cuestiona la imagen de prosperidad sin conflicto que ha instalado cierta historiografía para la época; en cambio, Pinto muestra que episodios como los donativos rasgan el tejido de reciprocidades, en que se fincaba la gobernabilidad.

En contraste, como ha estudiado Nieves Pimentel con cuidado, en la Nueva España, el donativo universal de 1798 permitió observar la diversa actitud de autoridades pasivas, contribuyentes morosos y contribuyentes generosos que aspiraban al favor real, pero al anonimato local. La presión social para cumplir con el carácter “voluntario” del donativo emplazó una compleja y diversa red de voluntades e intereses detenidamente analizados por la autora. De esa variedad de voluntades, pueden advertirse distintas formas de donar y de evadir, tanto en bienes tangibles como en obligaciones crediticias vigentes y futuras, saldar cuentas entre particulares y redimir adeudos fiscales, donde se revelaba “un espacio de interacción y articulación política”, lo que producía un flujo cruzado de información, responsabilidades y favores, porque, si la autoridad virreinal “se mostraba dispuesto a recibir las ofertas personales, puede que también estuviera para negociar las prebendas que a cada uno correspondían en términos

de justicia” (p. 230). Los mediadores, aquí, son cruciales para entender el éxito o fracaso de la recaudación, así como el entramado de reciprocidades que fueran capaces de configurar, real o emocionalmente.

Para concluir, acercarse a esta multiplicidad de procesos y actores en contextos diversos nos sugiere una nueva consideración, menos taxativa sobre el carácter negociado o impuesto de la gobernabilidad imperial en América, retomando el papel de la agencia de actores institucionales, mediadores y agentes económicos que hicieron de cada episodio un ejercicio de negociada creatividad fiscal, financiera y consensual, que no necesariamente se prolongaría indefinidamente. Los episodios de tensión fiscal, financiera y militar son momentos de exhibición de los mecanismos complejos de un modelo de gobernanza, que todavía tiene mucho que revelarnos sobre el costo de la lealtad y el precio de la obediencia.

ANTONIO IBARRA

[ORCID.ORG/0000-0003-0169-9979](https://orcid.org/0000-0003-0169-9979)

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Economía

ibarrara@unam.mx

**D.R. © Antonio Ibarra, Ciudad de México,
julio-diciembre, 2022.**

Juan Carlos Yáñez Andrade, *El tiempo domesticado, Chile 1900-1950. Trabajo, cultura y tiempo libre en la configuración de las identidades laborales*. Santiago de Chile: Editorial América en Movimiento/ Centro de Investigación en Innovación, Desarrollo Económico y Políticas Sociales, 2020, 176 p.

¿Qué tan libre podía ser considerado el tiempo libre de los trabajadores? ¿Cuáles eran las diferencias entre la concepción del trabajo que estableció la Ley de Empleados de 1924? ¿Qué importancia tenían los contratos verbales regidos por los “usos y costumbres” en las oficinas salitreras? ¿Cómo combatir la práctica del “San Lunes”, mucho más arraigada y generalizada de lo que se ha creído y que “permitía al trabajador retomar el control sobre el tiempo”? ¿Se iba a eliminar el alcoholismo y la prostitución con la reducción de la jornada laboral?

La formulación de éstas y otras interrogantes da pie a una reflexión más amplia y a la discusión de problemas

de orden teórico y metodológico sobre el mundo del trabajo, atributo central de la obra titulada *El tiempo domesticado, Chile 1900-1950. Trabajo, cultura y tiempo libre en la configuración de las identidades laborales*, que es, sin duda, un texto sugerente que conduce a pensar diversos problemas como la delimitación temporal y la relación central (dialéctica) entre el cambio y la continuidad, que en modo alguno son nimios. Esa reflexión proviene de una lectura particular que está distante en tiempo y espacio de investigación, y quizá por ello me conduce de inmediato a tomar como referencia a Nueva España/México entre finales del siglo xviii y el siglo xix. Volveré a este asunto un poco más adelante.

El tiempo domesticado... es una obra que busca, como lo indica el autor, “ofrecer un conjunto de análisis sobre el trabajo y los conflictos suscitados en torno al uso que los trabajadores le

dieron al tiempo —dentro y fuera de la fábrica— en la primera mitad del siglo xx” (pp. 23-24). Y, para ello, el libro está dividido en siete capítulos que centran su atención en los aspectos “socioculturales” relacionados con el tiempo de trabajo y su regulación como resultado no sólo de los intereses de las élites, sino de las luchas de los trabajadores durante la primera mitad del siglo xx en Chile, pero que también nos acerca a las discusiones y concepciones sobre el uso “adecuado” del tiempo de los trabajadores, los cuales se resisten, se organizan, negocian y luchan, pero cuyos discursos tienen con frecuencia puntos de contacto con los de las élites, como “el discurso crítico frente a la ausencia laboral”. Estos argumentos se articulan con una realidad caracterizada por el autor del libro como de “largas jornadas de trabajo, escaso control en el acceso al mercado laboral y una deficiente inspección de las actividades productivas”,

lo cual puede ser considerado como el “contexto justificador de un movimiento social que hizo suyo, como banderas de lucha, la reducción de la jornada de trabajo y la instauración del descanso dominical” (p. 55): que son puntos de encuentro entre demandas laborales y la racionalidad empresarial, como acertadamente lo enfatiza el autor.

Juan Carlos Yáñez indica, y con razón, que pocos estudios históricos se han ocupado de analizar “la relación existente entre reducción de jornada laboral, la disponibilidad de un mayor tiempo libre y las políticas socioculturales implementadas por el Estado, con el fin de ofrecer actividades de esparcimiento sanas acordes con un modelo socialmente aceptado” (pp. 19-20) de la época en la que centra su atención el autor. Asimismo, también señala que

[...] una nueva historia del trabajo no puede reducir lo social a lo popular o que conciba lo laboral restringido a las prácticas productivas y luchas sindicales. Los aspectos socioculturales, asociados a las luchas en torno al tiempo de trabajo y dimensiones afines, son un buen ejemplo de las opciones que se abren para una historia renovadora. (p. 23)

Si bien concuerdo en lo general con estos planteamientos, me gustaría agregar que quizá debiera no olvidarse

tampoco el estudio de los procesos productivos y la transmisión de los saberes relativos a los oficios, pues ese aspecto nos ofrece perspectivas complementarias que, por ejemplo, ayudarían a comprender esa diferencia establecida en la Ley de Empleados de 1824 estudiada en este libro.

Como apunté antes, el libro consta de siete capítulos y una sugerente introducción en la que se discuten aspectos relevantes como el estudio de una categoría central para el conocimiento de las relaciones entre trabajadores y patrones o empresas: me refiero a la de paternalismo, asunto sobre el que se profundiza en el capítulo cuarto. Así, el primer capítulo, titulado “Trabajo, legislación y tiempo”, ofrece un planteamiento general que permite avanzar en el estudio del establecimiento de la jornada laboral y el derecho al descanso (temas del segundo capítulo), y en el que centra su interés en las luchas de los sectores obreros organizados por y para la reducción de la jornada laboral, así como para el derecho al descanso dominical, en el que destaca la participación del conocido líder obrero Luis Emilio Recabarren.

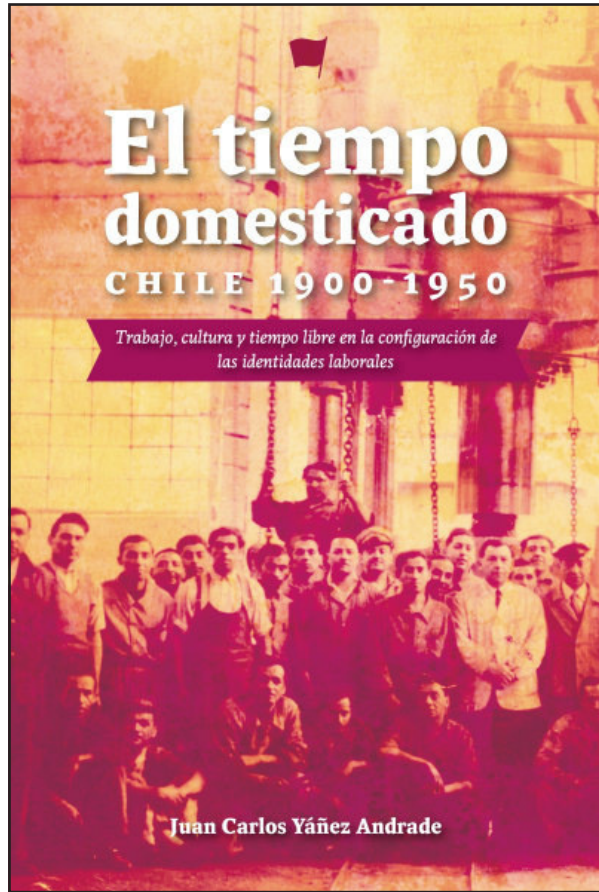
Por su parte, en el segundo capítulo, titulado “El San Lunes y el control de la mano de obra”, Yáñez destaca los intentos de control de las élites por desterrar el ausentismo y el “tiempo/dinero perdido”, que son, desde su perspectiva,

formas de resistencia de los trabajadores. La continua referencia de diversos sectores sociales al “San Lunes” ha constituido una preocupación de larga data, como lo demuestran los estudios ocupados de periodos previos en, por ejemplo, el caso mexicano a finales del siglo XVIII, lo cual nos permite reflexionar, junto con el análisis realizado por el autor, acerca de prácticas ancladas en el terreno de la costumbre y en diversas latitudes.

Ahora bien, el tercer y cuarto capítulos, que llevan por nombre “Jornada de trabajo y descanso dominical” y “Trabajo, paternalismo estatal y tiempo libre”, en mi opinión, tienen como punto de partida lo señalado por el autor en los siguientes términos:

Si la historiografía clásica del movimiento obrero prestó poca atención al tiempo libre, se debe a que sus preocupaciones apuntaron a develar la trama de la explotación capitalista que se desarrollaba al interior de la industria. Sin embargo, nos parece evidente que cuando se ob-

tuvieron, de manera progresiva, mejores condiciones laborales y un aumento del tiempo disponible, gracias a la reducción de la jornada laboral, aumentó la preocupación de las autoridades, sindicalistas e higienistas por ofrecer espacios de recreación sanos y baratos a la clase trabajadora y su familia. (p. 75)



De ahí que estudie en esos capítulos las discusiones que se dieron sobre el tiempo libre en las décadas de 1930 y 1940, así como el establecimiento de la jornada de 48 horas semanales y dos semanas de vacaciones pagadas establecidas en el Código Laboral de 1931. En esta parte, dice el autor, “[un] lugar central ocupa el Departamento de Extensión Cultural del Ministerio del Trabajo (1932) y la Institución Nacional de Defensa de la Raza y de Aprovechamiento de las Horas Libres (1938)” (p. 25).

En el capítulo quinto, “El uso del tiempo libre en la industria chilena: el caso de los jardines y huertos obreros”, se estudian “los jardines y huertos obreros”, rastreando el origen desde

el movimiento higienista que se ubica en las primeras décadas del siglo xx para Chile, aunque quizás en futuras investigaciones habría que evaluar la importancia de estos planteamientos desde finales del xix. En este capítulo, también se tratan, entre otras instituciones, al Departamento de Bienestar Social y Cultural, el Primer Congreso Nacional de Cultura Obrera y la Institución Nacional de Defensa de la Raza y de Aprovechamiento de las Horas Libres, nombre de por sí elocuente que indica las concepciones sobre el tiempo libre.

Respecto de los capítulos sexto, “El establecimiento de la Jornada continua en 1942”, y séptimo, “Ocio, tiempo libre y turismo en el mundo del trabajo,

1930-1950”, este último es el que considero que ofrece mayor originalidad por ocuparse de un abanico más amplio de actividades y de espacios que participaron en la construcción de la cultura de los trabajadores: ¿espacios de sociabilidad, según Morice Agulhon? Concluyo esta parte señalando que, sin duda, la obra indica rutas de investigación y formas de aproximación complementarias al hacer una revisión historiográfica, y aporta información acerca del material empírico con el que se construyó la argumentación a lo largo del libro.

Ahora bien, la obra permite reflexionar, como indiqué antes, sobre la periodización y la apertura de miras para avanzar en los estudios com-

parados como, propongo, una labor pendiente para los investigadores del mundo del trabajo. Seguramente, se podrá aprender mucho con los estudios comparados sobre diferentes latitudes, tanto como de la apertura de horizontes temporales. Ésta es otra ventaja que ofrece la lectura del libro de Juan Carlos Yáñez Andrade a una historiadora mexicana: acercarnos al caso chileno del siglo xx.

SONIA PÉREZ TOLEDO

ORCID.ORG/0000-0001-7636-3455

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Departamento de Filosofía

sopeto61@hotmail.com

D.R. © Sonia Pérez Toledo, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*, 2 tomos. México: El Colegio de San Luis/Red Columnaria, 2020, 412 y 462 p.

En 1946 se publicó *La población negra en México* de Gonzalo Aguirre Beltrán. Esta obra marca el inicio de lo que se ha denominado *estudios afromexicanos*. Durante las siguientes décadas, los investigadores, tanto mexicanos como extranjeros, respondieron al llamado de atención de Aguirre Beltrán y aparecieron las primeras obras pioneras sobre el comercio de esclavos de Enriqueta Vila Vilar, Colin Palmer, Philip Curtin, así como las primeras investigaciones acerca de las haciendas azucareras en Veracruz presentadas por Adriana Naveda.

Sin embargo, sería hasta la década de 1990 cuando se publicó *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Martínez Montiel. En la obra, se compilaron estudios monográficos de distintas regiones de México que habían sido poco revisadas como: Puebla, Michoacán, Guanajuato, el Reino de Nuevo León, Colima,

Tamaulipas, entre otros. En mi opinión, *Presencia africana* abrió una etapa para la investigación sobre la población de origen africano por las metodologías empleadas por los autores, así como por presentar una visión general de la participación de afrodescendientes en distintas regiones del país.

Desde la publicación de estas dos obras, la historiografía sobre nuestro tema ha ido en ascenso; las academias mexicana y extranjera han mostrado gran interés en el estudio de la integración y asimilación de los esclavos y libres de origen africano en la sociedad novohispana, así como en el reconocimiento de sus aportaciones económicas y culturales. En los últimos años, las metodologías que se han empleado para el estudio de estos temas han variado de manera extraordinaria.

Es por ello que el libro reseñado resulta de gran interés. Esta obra coordinada por Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz Guadalajara es un proyecto de gran tamaño, no sólo por

las páginas que tiene, sino por los 24 académicos, mexicanos, estadounidenses y franceses, que fueron invitados para su realización. Los autores que participaron en este libro pertenecen a distintas generaciones; algunos son de reconocido renombre a nivel internacional y otros son jóvenes investigadores que han planteado temas con distintas interpretaciones, para abrir nuevas sendas de estudio.

Los artículos que se presentan en la obra están ubicados en el espacio de lo que se ha denominado América hispánica septentrional, entendida como el complejo territorio que se ha nombrado Mesoamérica y que posteriormente se bautizó como Nueva España. Uno de los objetivos de los autores es presentar y explicar la vida, participación e importancia de las personas esclavizadas y libres de origen africano en los distintos contextos regionales y temporalidades, a través de variadas metodologías, fuentes históricas y enfoques multidisciplinarios.

Otro de los objetivos es analizar a los afrodescendientes dentro del complejo cultural, económico y político que fue la sociedad novohispana, y no como una excepcionalidad, ni desde la marginalidad. Además, los autores estudiaron la sociabilidad, convivencias y conflictos de los africanos y afrodescendientes en distintos espacios como: reales de minas, costas, ciudades españolas, haciendas azucareras, obrajes y en las periferias de los pueblos de indios.

Africanos y afrodescendientes se compone de 23 capítulos presentados en dos tomos. Los textos están integrados dentro de seis ejes temáticos que se establecieron a partir de distintas líneas de investigación que han predominado dentro de la historiografía. El primer tomo incluye tres apartados. En el primero, “Demografía y mestizaje”, se presentan cinco capítulos de Chantal Cramaussel, Frank Trey Proctor III, Tomás Dimas Arenas Hernández, Jorge Victoria Ojeda y Maira Cristina Córdova Aguilar. Este eje tiene como objetivo explicar las dinámicas demográficas (nacimiento, matrimonio, defunción) de las poblaciones africanas y afrodescendientes, pero en relación con la cultura, integración, asimilación e interacción con otros grupos sociales. Este apartado es un gran acierto de la obra, porque muestra a la población de origen africano como grupos multiétnicos y

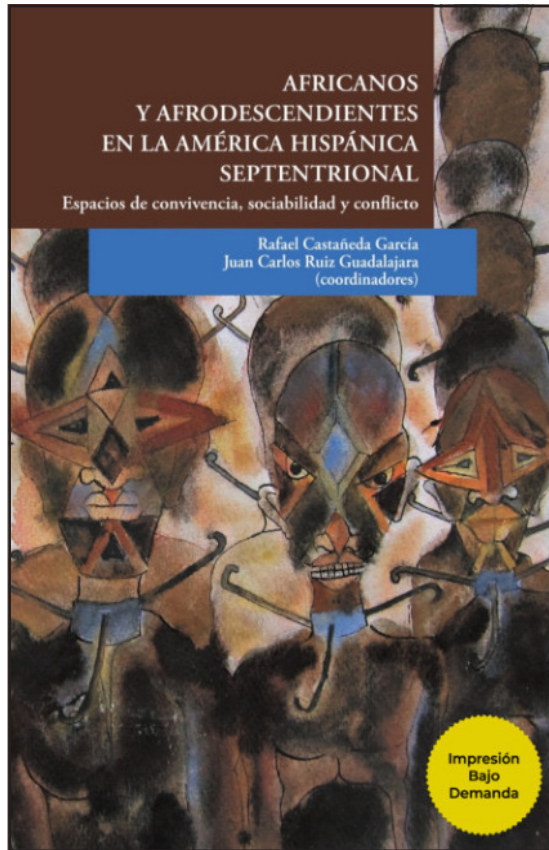
partícipes en el proceso de mestizaje, contrario a la ideología que se intentó construir durante los siglos XIX y XX donde este proceso sólo correspondía a indígenas y españoles.

El segundo eje, “¿Herejes de color? Actitudes y mentalidades”, está integrado por dos investigaciones elaboradas a partir de fuentes inquisitoriales. En el primer capítulo, Rodrigo Salomón Pérez analiza el caso de un mulato llamado Miguel de la Flor, acusado de invocar al demonio para obtener algunas ganancias. Por su parte, Javier Villa-Flores, autor del segundo capítulo, examina algunos expedientes de mujeres acusadas de ventriloquismo y adivinación; con ello, muestra que estas prácticas, consideradas como heréticas por las autoridades, fueron utilizadas por los afrodescendientes como instrumentos para ganar privilegios y prestigio dentro de la sociedad.

En el tercer eje temático, “Religiosidad popular y cofradías”, participan Juan Carlos Ruiz Guadalajara, Estela Roselló Soberón, Georgina Indira Quiñones y Pablo Miguel Sierra Silva. Los capítulos tienen la finalidad de explicar cómo esclavos y libres de origen africano se integraron y organizaron distintas cofradías, las cuales desempeñaron una función social en la evangelización e integración de esclavos; de igual manera, son explicadas como lugares de convivencia.

El segundo tomo contiene los tres ejes restantes. El cuarto, “Imaginarios y representaciones culturales”, fue elaborado por Jean-Paul Zúñiga, Rafael Castañeda García y Carmen Bernand. Los primeros dos capítulos utilizan fuentes iconográficas con la finalidad de mostrar las representaciones que se tenían sobre la población afrodescendiente. Jean-Paul Zúñiga recurre a los controversiales cuadros de castas para analizar conceptos como *casta* y *raza* a partir de sus contextos de aparición, el autor enfatiza cómo en los cuadros de castas se manifestaron consideraciones teológicas y observaciones fenotípicas; de igual manera, explica acerca del proceso de “blanqueo”. Por su parte, Carmen Bernand se aproximó a la música para explicar la capacidad constructiva de la población “negra” en el ámbito de la música popular.

El quinto eje, “De la convivencia al conflicto”, fue escrito por Soizic Croguennec, Sandra Nancy Luna García, Juana Patricia Pérez Munguía, Isabel Povea Moreno y Luis Juventino García. El objetivo es explicar la sociabilidad de los afrodescendientes dentro de los distintos centros de trabajo, ya fuera de



convivencia o desencanto. Croguennec analiza a los esclavos en los centros mineros de Zacatecas; Sandra Luna, a los artesanos de origen africano en la Ciudad de México; Juana Patricia Pérez explica la justicia que se aplicaba a las castas en los obrajes de Querétaro, e Isabel Povea estudia la convivencia de trabajadores mulatos e indígenas en el real de Tlalpujahua.

En el sexto eje, “Debates e historiografía”, participaron Lourdes Mondragón

Barrios, Sebastián Gómez, Joana Noriega Hernández, María Elisa Velázquez y Bernard Vincent. Este eje tiene el objetivo de explicar algunos debates que se han presentado en algunas regiones acerca del reconocimiento de los afrodescendientes, así como la construcción del racismo como consecuencia de la ignorancia sobre nuestra tercera raíz.

En mi opinión, este libro es de gran interés por la gran cantidad de artículos presentados, pero también por el estado de la cuestión que elaboraron Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruiz en la introducción. Los coordinadores del libro analizaron la historiografía sobre los afrodescendientes producida después del libro *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una*

historia recordada, olvidada y vuelta a recordar, publicado por Ben Vinson III y Bobby Vaughn en 2004. Este apartado es de gran relevancia para el lector porque se muestra cómo se han estudiado estos temas, cuáles han sido las líneas de investigación que más se han trabajado y cuáles otras se han descuidado, así como el uso de algunas metodologías y el debate sobre ciertas categorías analíticas.

En conclusión, esta obra es de gran relevancia por la variedad de enfoques, metodologías y temas que se presentan. Considero que el libro ofrece una buena explicación sobre la participación, convivencia, sociabilidad y conflicto, como bien lo dice el título, de la población afrodescendiente en distintos sectores

de la sociedad. Asimismo, pienso que se cumplen los objetivos planteados, ya que se muestra a esta población como sujetos activos dentro de la sociedad, la cultura y la economía, y no como una excepcionalidad, es decir, como individuos que sólo se encontraban en plantaciones azucareras, sino en toda América hispánica septentrional. Otro acierto y que seguramente el lector agradecerá es la extensa bibliografía al final del libro, la cual puede ser una guía para cualquier interesado; en ella se encontrarán, obras pioneras, investigaciones actuales, así como las menciones de archivos y bibliotecas consultadas por los autores.

Considero que la ausencia de un eje donde se analizaran temas con enfoques

de la historia económica y relacionado con las mujeres africanas fue notable; sin embargo, esto también es una invitación para investigar estos temas desde esos enfoques.

PAULINA SAYURI RODRÍGUEZ GALARZA

ORCID.ORG/0000-0001-8669-8582

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Estudiante de la Maestría en Historia

sayuri.galarza1996@gmail.com

**D.R. © Paulina Sayuri Rodríguez Galarza,
Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.**

Yolanda de Paz Trueba (comp.), *Infancia, pobreza y asistencia. Argentina, primera mitad del siglo xx*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2019, 144 p.

El libro compilado por Yolanda de Paz Trueba es un aporte meritorio a la historiografía latinoamericana sobre el estudio de los cambios y comportamientos sociales en las primeras décadas del siglo xx en Argentina, permeadas por la transformación del modelo económico, las inmigraciones, la búsqueda del Estado por modernizar y crear instituciones, la presencia de la beneficencia pública y privada, así como por las acciones sociales para proteger e instruir a niños y jóvenes de sectores vulnerables.

Por lo tanto, a lo largo de seis capítulos y con el propósito de estudiar diferentes regiones de Argentina, los autores logran plantear metodologías, fuentes, sujetos y variables que construyen hipótesis dentro de investigaciones enfocadas a la asistencia, la pobreza y la infancia. De esta forma, la publicación posee un alcance valioso para el análisis y la reflexión de temas de la historia social, que son pertinentes de plantear en numerosas realidades latinoamericanas.

En esta compilación, los principales objetivos para comprender a los menores, las familias y las instituciones son la marginación, la pobreza, la crianza, el trabajo, la educación, la corrección, la tutela, la legislación, el género, la exclusión, la circulación y la desigualdad; propuestos frente a la agencia y a los espacios infantiles. Asimismo, aspectos como el control, la vigilancia y las relaciones sociales que existieron en torno a la niñez son cuestionamientos que surgen a lo largo de la obra.

El artículo de Beatriz I. Moreyra y Nicolás D. Moretti, “Asistencialismo y desigualdad social: una relación persistente en la modernidad liberal”, tiene como objetivo analizar la desigualdad social, económica y cultural que experimentaron los niños de las clases populares de Córdoba a finales del siglo xix y principios del xx, asistidos por instituciones civiles, principalmente aquellas de índole religiosa. Los autores, a través de archivos de colegios,

conventos y de algunos sermones, cuestionan de qué manera el modelo de beneficencia significó un espacio en el que fueron reproducidas formas de desigualdad a partir de escenarios de pobreza, marginalidad y exclusión, las cuales perpetuaron jerarquías y subordinación entre los niños; condiciones que, además, acompañaron a los individuos hasta la adultez.

Moreyra y Moretti hallan que la idea moderna de educación para el bienestar social basaba sus principios en la moral “cristiana y civilizadora”, la cual en la práctica asistencial iba acompañada de aislamiento, obediencia, control y diferenciación social, lo que tenía como resultado la naturalización de la reproducción de las desigualdades sociales. Categorías como *huérfanos*, *pobres*, *pupilos*, *pensionados*, *niñas de familias distinguidas* e *hijas del pueblo*, entre otras, identificaban a las diferentes infancias. La necesidad de las instituciones asistenciales de categorizar a esta

minoridad es expuesta en este capítulo, con el fin de profundizar sobre la agencia infantil y la reciprocidad asimétrica. La preservación de las relaciones verticales, la pobreza como virtud evangélica y la posición determinada de los niños dentro de la sociedad son algunos de los elementos que permiten cuestionar la manera en la que los niños pudieron asumir su propia condición.

En el texto “La vida en el Asilo. La tutela de la infancia pobre en la ciudad de Buenos Aires, primeras décadas del siglo xx”, María Marta Aversa analiza, a partir del Fondo Documental de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, en el Archivo General de la Nación, el entramado institucional, los espacios, las rutinas, los conflictos sobre la patria potestad, las relaciones tutelares y las actividades formativas de los menores dentro de las instancias administradas por la Sociedad de Beneficencia de la ciudad de Buenos Aires entre 1910 y 1930. La autora propone que la protección de menores por parte del Estado fue producto del debate político e intelectual que originó normativas sobre el abandono moral y material de los niños y jóvenes a finales del siglo xix y principios del xx. En este contexto, la Casa de Expósitos, el Asilo de Huérfanos y la Casa de Huérfanas son ejemplos de espacios en donde fueron reproducidos la disputa legal, el desplazamiento y la colocación laboral de los asilados.

Este capítulo expone que las leyes de protección de menores sin padres o en situación de desamparo tendieron a separar a los niños de sus familias para su ingreso a alguna institución. Por otra parte, cuando los niños y jóvenes alcanzaban una edad apta para las actividades laborales, los padres biológicos solicitaban el cuidado de sus hijos; al tiempo que familias adoptivas pedían la tutela con los mismos fines, lo cual tuvo como consecuencia constantes desplazamientos y fugas de los menores. Observar las dinámicas diarias de las instituciones permite a María Marta Aversa cuestionar los vínculos sociales y los circuitos del trabajo tanto dentro como fuera de ellas, con la idea de que los espacios asilares funcionaron como agencias laborales. A través de los filtros de enseñanza, los menores fueron capacitados para desempeñar tareas que los proveyeran de un sustento en su vida adulta, aunque también debían resultar redituables en la inmediatez para los asilos.

El capítulo “Vida cotidiana en el reformatorio de Mendoza a finales de la década de 1920”, de Juan Manuel Cerdá, propone el estudio de un reformatorio que buscó recluir y controlar a los menores de sectores populares, debido a que, a partir de ideas tomadas de Estados Unidos y Europa, en Argentina las élites comenzaron a prestar atención a la minoridad con el fin de crear

instituciones de beneficencia que estuvieran administradas por el Estado, en miras a la burocratización. Como una preocupación social, el autor analiza la Ley Agote que se aprobó en 1919 y que limitó la patria potestad de los padres, al permitir que la tutela de los menores abandonados y delincuentes quedara en manos del Estado. Asimismo, junto con una campaña de diferentes sectores de la sociedad, existió el objetivo de vigilar y controlar el comportamiento de los niños para evitar su “peligrosidad” dentro de la sociedad y para ellos mismos.

A partir de fuentes del Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza, notas y cartas del personal, de funcionarios y de familiares relacionados con el reformatorio, además de decretos, memorias de gobierno, publicaciones y diarios de Mendoza, el capítulo reflexiona sobre las condenas judiciales, la pérdida o suspensión de la patria potestad, la vigilancia, la educación y la corrección, que fueron determinantes para la vida de los menores. De esta forma, el texto explica que el reformatorio funcionó más como una institución educativa que represiva; por ello, la enseñanza a los varones



menores de 18 años albergados en el reformatorio radicó en oficios artesanales e industriales, pese a la presencia de problemas laborales y de comportamiento de los profesores y del personal, que en ocasiones provocaron la huida de niños. Hallazgos que participan en la explicación de la historia social de las primeras décadas del siglo xx en Mendoza.

El capítulo de María José Billorou, titulado “Maestros y vecinos en pos del bienestar de la niñez. Las asociaciones cooperadoras escolares en el territorio pampeano (1930-1943)”, tiene como eje principal el estudio de las sociedades civiles surgidas en espacios rurales de La Pampa como parte de la cooperación en el desarrollo de los centros escolares, dentro de un periodo de inestabilidad económica debido a la crisis agroclimática y a la fluctuación de los mercados. Mediante libros de actas, estatutos e informes de las autoridades educativas, la autora encuentra que desde 1914 y 1915 surgieron en Argentina sociedades dirigidas al cuidado de la niñez, las cuales se convirtieron en apoyo para el funcionamiento de la estructura educativa. Los vecinos crearon las cooperadoras para que niños en condiciones precarias tuvieran acceso a ropa, calzado y alimento para poder asistir a la escuela.

De esta forma, el texto señala que, en la búsqueda del cuidado físico y moral de los niños en edad escolar, en 1938, se creó la Comisión Nacional de Ayuda Escolar, que determinó que las asociaciones cooperadoras eran fundamentales para la ejecución de las políticas en pro de la niñez. Asimismo, el Consejo Nacional de Educación tuvo como objetivo sistematizar la organización de las cooperadoras, para estable-

cer sus funciones, requisitos, jerarquías, miembros, tareas y actividades. Billorou encuentra que, a pesar de los esfuerzos, principalmente de profesores y directores, así como de padres de familia y vecinos para fortalecer la estructura escolar a partir de las asociaciones civiles, resultaron un obstáculo las enfermedades y la miseria derivadas de la crisis económica. Como consecuencia, algunas sociedades cooperativas se desintegraron y otras persistieron con tensiones y desacuerdos.

En el texto “Estudiar con asistencia estatal: solicitudes de becas en Bahía Blanca durante la década de 1920”, Lucía Bracamonte revela que, a partir de los cambios en el modelo económico, el crecimiento demográfico, la formación de clases sociales y obreras, así como la segmentación del trabajo en Bahía Blanca, el Estado impulsó estrategias de financiamiento educativo, con el fin de alcanzar un desarrollo social enfocado hacia la modernidad. Por medio de cartas de petición, informes de los agentes estatales y de resoluciones transcritas y publicadas en los boletines municipales, periódicos, revistas, guías comerciales y crónicas salesianas, la autora analiza el otorgamiento de becas, como parte del proyecto de beneficencia pública, a niños, niñas, jóvenes y adultas que pertenecieron a las clases populares urbanas en la década de 1920.

El texto reflexiona sobre el proceso de institucionalización que experimentó la enseñanza de actividades consideradas “naturalmente” femeninas, las cuales estuvieron relacionadas con objetivos sociales específicos que justificaron su financiamiento. Por ello, se otorgaron becas a estudiantes para profesoras, parteras, cantantes, ejecutantes de instrumentos y profesoras de música, gracias a la noción de que sus labores cooperaban en el cuidado, educación e instrucción de la sociedad. Por otro lado, los niños, niñas y jóvenes huérfanos o abandonados recibieron becas para capacitarse en la escuela de artes y oficios administrada por la congregación salesiana. Al respecto, la autora señala que, además de buscar la moralización, la escuela impartió el aprendizaje de oficios con el fin de incorporar trabajadores capacitados al mercado industrial; situación que, si bien no terminó con la desigualdad social, permitió mejores posibilidades para algunos.

Yolanda de Paz Trueba, en el capítulo “Circular para servir: niñas y jóvenes en el trabajo doméstico. Provincia de Buenos Aires, comienzos del siglo xx”, analiza las condiciones que propiciaron la movilidad de niñas y jóvenes depositadas en diversos hogares, quienes realizaron actividades laborales específicas del ámbito femenino. Este fenómeno

lo estudia a partir de los efectos que tuvieron el modelo económico y laboral capitalista desde finales del siglo xix, en distintas localidades de la Provincia de Buenos Aires. La autora, a través de notas y expedientes jurídicos y judiciales, contratos de colocación, manuales de economía doméstica, publicaciones de la prensa y censos de población, busca llenar el vacío historiográfico sobre los acuerdos, las actividades y los espacios físicos en los cuales se desempeñaron las niñas y jóvenes en los hogares de acogida. Si bien el trabajo doméstico no fue exclusivo de mujeres, aquellas que se encontraron en el estatus de *colocadas* sí se desempeñaron en tareas que específicamente realizaba el sexo femenino.

Debido a la pobreza, enfermedad o viudez, las niñas y jóvenes eran depositadas en otros hogares, ya fuera por familiares o por el defensor de menores, quienes se encargaban de acordar —de forma oral o escrita— el tipo de tareas que debían llevar a cabo. Generalmente, estas trabajadoras eran gratificadas sólo con techo, comida y vestido; además, debían obedecer y respetar a las familias con las que estaban a cargo. Sin embargo, Yolanda de Paz señala que la marginalidad e inestabilidad de este grupo laboral fueron las causantes de los desplazamientos de hogar de niñas y jóvenes colocadas. A pesar de que su

trabajo era fundamental para el funcionamiento de las casas, su posición no figuró dentro de la escala laboral doméstica prioritaria y su presencia significó la posibilidad de mano de obra de bajo costo, lo que resultó una solución entre la necesidad familiar y la situación individual.

En conjunto, los capítulos de esta compilación tienen el objetivo común de analizar a la niñez Argentina desde la perspectiva de la historia social, a través de fuentes oficiales, de prensa y documentos epistolares. Por ello, se estudian las dinámicas y movilizaciones infantiles que existieron en distintas esferas de la sociedad, inmersas en un periodo de cambios económicos, sociales y laborales, frente al reconoci-

miento de las necesidades que suponía el estatus de infancia.

Específicamente, el libro ofrece una reflexión hacia las infancias vulnerables pertenecientes a los sectores populares, que vivieron en condiciones de precariedad económica y se encontraron envueltas en el abandono familiar, el trabajo y los problemas para la escolarización. De esta forma, la obra reflexiona sobre la respuesta que el Estado y la sociedad intentaron proporcionar por medio de la asistencia pública, materializada en asilos, reformatorios, becas y cooperativas escolares.

En este sentido, los autores buscan explorar las condiciones de niños y niñas en esferas particulares, sin dejar de lado los entramados sociales que

existieron en distintas escalas como lo familiar, lo local, lo gubernamental, y, desde luego, las condiciones políticas y económicas nacionales. Como consecuencia, la línea historiográfica que se persigue es la de identificar la agencia de las diferentes infancias en el actuar cotidiano de la sociedad.

Por lo tanto, la obra expone, a través de sus capítulos, escenarios en donde la infancia y la juventud, la sociedad, las familias y el Estado se relacionaron entre sí con el fin de buscar las mejores condiciones de vida, escolares, económicas y morales, que la Argentina modernizada de mediados del siglo xx tenía los propósitos de alcanzar.

Debido a su metodología, este libro resulta configurable para la investiga-

ción de distintos escenarios de América Latina que también atravesaron los efectos y consecuencias sociales del proyecto de industrialización de la primera mitad del siglo xx. De esta forma, la publicación se vuelve un referente historiográfico latinoamericano sobre temas de desigualdad social, de asistencia, pobreza e infancia.

MARÍA ELENA CRUZ BAENA

ORCID.ORG/0000-0002-7057-2800

El Colegio Mexiquense

elenahistoria21@hotmail.com

D.R. © María Elena Cruz Baena, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

Brian Connaughton, *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Gedisa, 2019, 385 p.

Los años que corrieron después de la Independencia hasta la Reforma en México han sido interpretados bajo el esquema de la laicidad, con una progresiva presencia del Estado que le restó cada vez mayor margen de acción y decisión a la Iglesia católica. Esa interpretación ha reconocido, como tendencia inevitable, la secularización de la sociedad mexicana; la triada que se encuentra detrás es la composición histórica del trono y altar que caracterizó a la monarquía hispana, el liberalismo expresado constitucionalmente en su versión gaditana prolongado en el siglo xix, y el terreno que fueron ganando los distintos gobiernos nacionales no sólo en las interacciones institucionales, sino en el campo de las representaciones colectivas. El punto de mayor expresión de discontinuidad de la triada en cuestión fue el encuentro entre el peso de la constitución histórica con la proclamada en febrero de 1857. Sin embargo, frente a

esa tendencia ascendente secularizante, la relación entre el Estado y la Iglesia católica en México estuvo colmada en las primeras décadas del siglo xix de fluctuaciones, presiones, mutuos reconocimientos para lograr y mantener la gobernabilidad de la república.

Brian Connaughton desmantela la narrativa de una inevitable y evolutiva secularización de la sociedad decimonónica mexicana divulgada por autoridades federales y estatales en las últimas cuatro décadas de aquella centuria. El autor parte con la pregunta de si la Iglesia y el Estado fueron dos entidades apartadas una de otra, o si formaban una mancuerna que en gran medida explicó la gobernabilidad de la naciente república; se pregunta si el liberalismo garantizó su vínculo o promovió su disolución; si los políticos liberales se valieron de la educación cívica religiosa y los eclesiásticos, por su parte, impulsaron rituales y sermones de lealtad a la patria; se pregunta qué tanto la reli-

gión estuvo tan cerca de la promoción de los derechos de los mexicanos y de su proceso de ciudadanía, de la formación de una moral pública y una identidad nacional. Pero también se pregunta por las muchas temáticas por las que la religión representó un factor de división y conflicto social, por la proliferación de puntos de vista diferentes sobre el tema de la administración de los bienes eclesiásticos, sobre la propiedad o la incursión de los párrocos en movilizaciones políticas.

El libro está dividido en cuatro ejes: el primero analiza los debates ocasionados por el Patronato y las relaciones y actuaciones de los representantes del México republicano ante la Santa Sede. El tema de la soberanía y de la representación fueron transversales en la discusión de la cosa pública desde la crisis monárquica de 1808, la guerra de insurgencia, el Imperio del Anáhuac y la formación de la república representativa popular federal. Con el Trienio

Liberal que echó a andar la maquinaria constitucional con procesos electorales, la instalación de nuevos ayuntamientos constitucionales y el incremento de diputaciones provinciales, se dieron procesos de concentración del poder en las distintas regiones. El Imperio mexicano se caracterizó por dos niveles de conflicto: entre el poder legislativo y ejecutivo, y entre el ejecutivo y los poderes provinciales, poderes regionales que lograron definir la agenda política entre 1822 y 1823 con la exigencia de república, desde Veracruz, y la exigencia, desde Guadalajara, de que fuera federal. La triada soberanía, representación y república federal fue la que propició en la opinión pública y en los debates constitucionales una argumentación en pro del federalismo para un territorio tan diferente en climas, culturas, costumbres, paisajes y poblaciones. La definición federal para la república podía dar cabida a todas las regiones regidas por sí mismas en cuanto a sus ordenamientos constitucionales para su administración interna, pero vinculadas desde un Acta Constitutiva y una constitución federal que declaraba que la nación era la reunión de provincias comprendidas en el territorio del antiguo virreinato.

El constitucionalismo de las entidades federativas, en mayor o menor medida, defendió su carácter libre y

soberano; algunas constituciones, además, delegaron la facultad necesaria para ser representadas en el congreso general; la discusión legislativa de los congresos estatales promovió que las autoridades civiles voltearan la mirada a la institución eclesiástica para tratar el tema de la división de las antiguas diócesis, en un proceso de federalización en donde se diera cauce a procesos de elección de autoridades. En ese sentido, el diputado del partido de Tlaltenango, en Zacatecas, José Gómez Huerta, hacia 1827, presentaba una iniciativa ante el congreso estatal para que fueran las autoridades civiles las que se hicieran cargo de la administración de los bienes eclesiásticos y terminar con la discrecionalidad en el cobro de diezmos: “Diezmos, primicias, derechos parroquiales, de fábrica, de dependientes, todo cobrado las más veces sin discreción, sin prudencia, sin piedad, y que mientras ¿se comprenden los sacramentos o no se reciban? ¿que permanezcan contra la salud pública insepultos los cadáveres, porque apenas hay cosa más frecuente que decir en los curatos: *cómete tu muerto o págame mis derechos?*”.¹ Gómez Huerta preguntó

• • • • •

1 José Guadalupe Gómez Huerta, *Proposiciones que el diputado propietario por el partido de la villa*

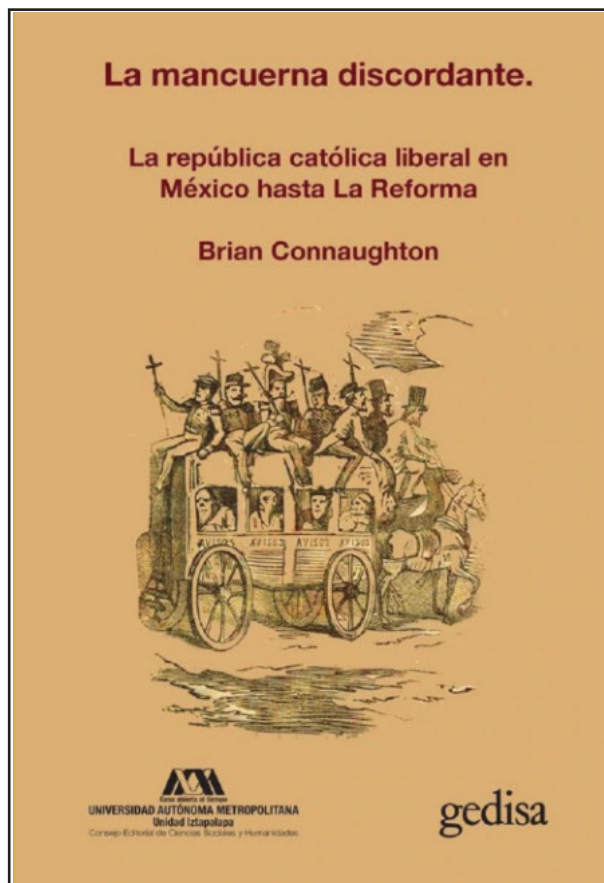
por qué los eclesiásticos tendrían el privilegio de ser considerados especiales frente al resto de la población, ¿qué no eran también mexicanos? Iba más lejos: los eclesiásticos que eran diputados recibían sus dietas de instituciones civiles, los ayuntamientos. Entre sus proposiciones, destacaba el derecho de los pueblos de elegir a sus autoridades eclesiásticas y contrarrestar el peso que hasta entonces había tenido la Santa Sede en la designación de las mismas:

[...] nosotros, como miembros de la Iglesia, podemos elegir pastor con las facultades todas que Jesucristo concedió a sus apóstoles y legítimos sucesores, puesto que la suprema ley es la salvación de las almas.²

• • • • •

de Tlaltenango presenta a la alta consideración del Honorable Congreso zacatecano (Zacatecas: Imprenta del Gobierno a cargo de Pedro Piña, 1827), 10.

2 Gómez, *Proposiciones*, 14.



La soberanía, la representación y la república federal tocaron las puertas de la Santa Sede con la exigencia de que serían los mexicanos los facultados para elegir a sus autoridades, establecer nuevas diócesis que eliminaran dependencias con las antiguas, hacerse cargo del Patronato, y, de los excedentes originados por la administración de

los sacramentos, serían las autoridades civiles las facultadas para su inversión en escuelas, colegios, hospitales o casas de beneficencia. La insistencia se hizo escuchar en distintos foros: volver a la disciplina primitiva de la Iglesia. Las palabras de Juan Bautista Morales son insustituibles: “una verdadera república espiritual federal el gobierno de la Iglesia” (p. 49); sus proposiciones radicaban en que la soberanía espiritual residía en toda la Iglesia (no sólo en la Santa Sede) bajo el principio de división de poderes. En suma: en contraposición con la Iglesia universal, las iglesias nacionales regidas por sus propias autoridades elegidas por el clero y el pueblo mexicano. Con ese tipo de posiciones políticas, se anunciaba el federalismo eclesiástico en la República mexicana desde las primeras décadas del siglo XIX.

Brian Connaughton analiza el difícil y complejo papel del representante de México ante la Santa Sede en la encrucijada que ponía al Papado por encima de los pueblos. Era un tema de soberanía y representación, pero también de la exigencia de los políticos mexicanos de lograr el reconocimiento a la república soberana. Analiza en particular la representación de Francisco Pablo Vázquez, quien se enfrentó con la hermética posición de la Santa Sede, el desconocimiento a la nueva república, la falta de instrucciones, la producción de folletería con “obras más

pestilenciales”³, listas para ser enviadas a México con el propósito de promover la discordia entre sus habitantes, pero también de periódicos progresistas como *Ocios de Españoles Emigrados*. La falta de reconocimiento de la Santa Sede a la república hizo que los políticos mexicanos recurrieran a la posibilidad de enterarse cuál era el trato con las otras iglesias de América, como Brasil, Chile o Buenos Aires. Un congreso de todas las Américas con el mismo reclamo. Y fue el periódico *Ocios de Españoles Emigrados* donde se difundió el agobio en el que la influencia de la Iglesia tenía a las monarquías europeas y, en contraposición, América se convertía en un horizonte republicano prometedor para la transformación de la Iglesia católica.

El segundo eje del volumen ilustra las trayectorias culturales, educativas y el peso de la religión en políticos de convicción y fama liberal; “el liberalismo doceañista había definido un ‘constitucionalismo antropologicamente católico’”⁴, como lo estudió José María



3 Gómez, *Proposiciones*, 63.

4 José María Portillo, “El tiempo histórico del primer constitucionalismo en el Atlántico hispano. Balances y perspectivas”, *Almanack, Guarulhos*, núm. 4 (2012): 106.

Portillo; en tiempos republicanos, el liberalismo no chocaba frontalmente con la religión: también fue mancuerna para su basamento y legitimidad. Francisco Zarco, Melchor Ocampo, Ignacio Vallarta se asumían católicos convencidos, formados en la tradición religiosa, lectores de historias de la Iglesia, participantes de sacralizados rituales. Comprendieron que hacer nación y religión, o democracia con catolicismo podía ser compatible. Zarco enunció que en la barca de San Pedro van las palabras *libertad, igualdad y fraternidad*. A la muerte de Benito Juárez, el repúblico y benemérito, sus funerales de Estado se hicieron bajo la atmósfera sacralizada de la ritualidad católica. Aquel conjunto de liberales que hicieron la Constitución de 1857 y firmaron las Leyes de Reforma pugnaron por la mancuerna, reconocieron que la religión había dado unidad y cohesión a la nación, vínculo necesario para los nuevos tiempos. Sin embargo, las actitudes de eclesiásticos que tomaron como afrenta el nuevo código constitucional y los hechos derivados por la Guerra de Reforma terminaron de tensar la naturaleza histórica de la relación Estado-Iglesia; se agudizaron las interpretaciones en pro de los privilegios de una o de la rectoría del otro.

Este segundo eje del volumen da pie a la última reflexión del profesor Connaughton: la transición de la ten-

sión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. La guerra más cruenta del México decimonónico, la Guerra de Reforma, inició con la radicalización que implicara Tacubaya al desconocer la Constitución de 1857. Las posturas inamovibles de algunos obispos de declarar ilícito el juramento a la Constitución y sancionar la excomunión a todo aquel que hubiera jurado y no se retractara ante las autoridades civiles terminaron por disolver la mancuerna, aquella que había permitido la gobernabilidad en los inicios de la formación republicana. Desde la monarquía hasta la república, se reconoció en la religión católica el vínculo para la unión de voluntades, un eje que articulaba efectivamente a la nación hispana y después mexicana, una mancuerna que garantizaba la gobernabilidad en tanto legitimaba con rituales, prácticas y tradiciones la permanencia de los gobiernos en turno.

El tercer eje, la intermediación de los curas en la cultura local comunitaria, permite entender la relevancia que tuvieron como autoridades morales de los pueblos. En la guerra de Independencia, no fueron pocos los eclesiásticos que se involucraron para apoyar a los insurgentes o a la “causa justa”, como capellanes, predicadores, guardianes o francamente como líderes que terminaron por pasar a la historia como padres de la patria. Tampoco fue-

ron pocos los que participaron como diputados ante las Cortes en los dos periodos de vigencia de la Constitución de 1812, en el congreso de Chilpancingo, en el constituyente mexicano y en los constituyentes de las entidades federativas. En este conjunto de reflexiones, son interesantes los debates cívico-político-religiosos, así como las interpretaciones que actores individuales o colectivos hicieron de ellos.

La mancuerna se hizo visible y necesaria para la legitimación del nuevo orden jurídico en eventos de carácter cívico-político, al promover en plazas de villas y ciudades rituales de juramento a la constitución, al confirmar el “feliz suceso” del restablecimiento del código de 1812, la consumación de la Independencia o la coronación del Emperador. La ritualidad de las ceremonias religiosas servía de basamento para los rituales cívicos; con ello, la tradición se prolongaba. En

otros textos, el profesor Connaughton lo llamó la *sacralización de lo cívico*. La *Constitución Política de la Monarquía Española* se leyó en los púlpitos de los templos; las elecciones de autoridades fueron selladas con misas de acción de gracias en las que se guardaba un orden similar al del periodo virreinal para ocupar las bancas; el inicio de las sesiones del congreso constituyente en Zacatecas; en octubre de 1823, tuvo en su sala, al centro, un Cristo Crucificado, los Evangelios, la Constitución de Cádiz y los lienzos de la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Nuestra Señora de Zacatecas, los predicadores fueron regularmente invitados a pronunciar sermones y oraciones sacro-políticas para explicar y conmemorar el nuevo orden jurídico y político.

El volumen cierra con la cuestión del conflicto generado por la Constitución de 1857, que tensó el problema de la gobernabilidad de la república, donde

la mancuerna expresó que la gobernabilidad lograda entre patria y altar respondía a una trayectoria histórica de la monarquía hispana, su disolución y la vida independiente mexicana. Sin embargo, el constituyente de 1856, aunque no lo hubiera tenido entre sus propósitos iniciales, alentó una nueva gobernabilidad, reconocida, sobre todo, en la separación de la vieja mancuerna.

La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma es resultado de una larga y fructífera trayectoria; síntesis historiográfica que propone una nueva mirada acerca de la relación Estado-Iglesia, sin prejuicios teleológicos. El volumen deja abierta la posibilidad de encontrar el vínculo entre aquellos temas del día que ocuparon los debates en la esfera pública mexicana de las élites políticas, con las preocupaciones, conflictos, presiones e intereses latentes en el mundo local, un mundo diferenciado

según el peso y tradición que tuvieron los curas párrocos como líderes de sus comunidades; el vínculo que pondría en interacción las distintas interpretaciones sociales en torno a si aquella mancuerna tendría que disolverse o prolongarse.

MARIANA TERÁN FUENTES

ORCID.ORG/0000-0003-3602-9115

Universidad Autónoma de Zacatecas

marianateranuaz@gmail.com

D.R. © Mariana Terán Fuentes, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

María Xelhuantzi López, *101 años de control sindical en México (1918-2019). El porqué de los bajos salarios y la desigualdad*. México: Cisnegro. Lectores de Alto Riesgo/Clavería 22/Coincide, 2019, 464 p.

María Xelhuantzi López, socióloga y politóloga de la UNAM, nos presenta *101 años de control sindical en México (1918-2019)*, un desafío a la historiografía mexicana contemporánea, generalmente acostumbrada a analizar periodos cortos. Pero, además, un reto por el tema que trata. En un apartado introductorio y tres capítulos, se pone sobre la mesa un debate tan sustancial como ignorado por la academia: el movimiento obrero y la cuestión sindical.

La clase trabajadora ha sido desplazada durante la etapa neoliberal no sólo de sus derechos laborales y sociales, sino también —y no sin conexión causal— de la investigación sociohistórica. La autora da la vuelta a eso y arroja conclusiones atrevidas e importantes. Ella intenta demostrar que el control sindical y salarial “son formas particulares de control político”, lo que los convierte en elementos sustanciales para que el Estado mantenga la hegemonía sobre las clases subalternas.

Estos controles explican la gran efectividad con la que los grupos dirigentes han logrado impedir cualquier cambio sobre los mismos.

En la introducción, se hace una aclaración conceptual que acompaña todo el libro: después de describir cuáles son las funciones de los sindicatos, qué es una negociación colectiva y cómo la huelga y la acción directa fueron las principales herramientas de lucha de las primeras batallas de la clase obrera, diferencia entre lo que es el sindicalismo, por un lado, y el movimiento obrero, por otro. Detenerse en esta aclaración es importante y necesario: lo que ha ocurrido en la historia de México en las últimas décadas ha sido sindicalismo, pero no movimiento obrero. En los prolegómenos de la historia de los trabajadores organizados existió un combativo e independiente sindicalismo que orillaba a las clases poseedoras a tomar cartas en el asunto, con el fin de encorsetar la radicalidad

proletaria. Las autoridades lograron, durante la primera mitad del siglo xx, perfeccionar progresivamente el control sindical, lo cual les permitió cumplir el máximo objetivo que ha mantenido unida a la heterogénea clase empresarial posrevolucionaria: la intervención directa sobre el salario.

Posteriormente, se ilustra el marco teórico de la indagación. Sidney y Beatrice Web, John R. Commons, John T. Dunlop y Philippe C. Schmitter y sus postulados son las coordenadas intelectuales que vertebran el texto. A partir de las herramientas metodológicas que se presentan en esta fundamentación teórica, se ofrece otra propuesta valiente: intentar explicar con la herramienta del corporativismo la historia de la clase trabajadora mexicana —como ha acostumbrado la historiografía especializada en este asunto— resulta insuficiente para entender completamente varios cambios acaecidos en el proletariado mexicano, sobre todo en las últimas

décadas. Se busca así superar esta limitante y explicar por qué el control sindical ha sido más un medio que un fin para obtener lo que verdaderamente le interesa a la oligarquía mexicana: el control salarial.

En el primer capítulo, en diálogo con una amplia lista de obras, se desdoblan los mecanismos con los que, durante la primera mitad del siglo xx, la política estatal del control sindical se afianzó sobre las estructuras del sindicalismo, conquistando la contención salarial a costa de la negociación colectiva. En un inicio, se detalla la extendida y sustancial influencia que el anarquismo tuvo sobre la vanguardia obrera. De ahí que uno de los principales objetivos de la oligarquía triunfante de la revolución, tanto de Madero como de Carranza, fue eliminar a los magonistas. Una vez consumada la victoria sobre éstos, Carranza y la nueva élite político-económica lograron sentar las bases del sindicalismo controlado, corruptible, sometido. Si bien aún no se ajustaba la totalidad de las intenciones obreras por mantener la independencia política, los cimientos del corporativismo sindical estaban echados.

En lo sucesivo, se sostiene que el Estado no recurrió a la represión como primera carta, sino al control sobre los trabajadores, lo que le posibilitaba la cooptación de los dirigentes corruptos. Estos dirigentes dóciles y entreguistas

le sirvieron al gobierno como correa de transmisión de los intereses de los patrones y gobernantes dentro de las filas de la clase trabajadora. El arquetipo de ese tipo de dirigentes sindicales fue Luis N. Morones, líder del primer invento de control sindical que la nueva oligarquía creó: la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). La CROM fue un paso más hacia la consolidación del corporativismo obrero, la primera vez que el Estado empoderaría a una central al subvencionarla con dinero y poniendo instituciones públicas en sus manos, con el objetivo de fortalecerla para mantener a raya a disidentes, tanto obreros como empresarios y gobernadores.

Xelhuantzi López se detiene a analizar cómo el Estado no sólo recurrió a la cooptación, sino que, paralelamente, creó todo un sistema de institucionalización del sindicalismo. El surgimiento de figuras como el Departamento del Trabajo, las Juntas de Conciliación y Arbitraje y la Ley Federal del Trabajo fueron las maniobras con las que la oligarquía posrevolucionaria reforzó el papel del Estado como tutor del movimiento obrero bajo la línea de mermar la negociación colectiva. Después, ante el conflicto entre Calles y Cárdenas, la autora asegura que, respecto a la política obrera, no hubo ruptura, sino, más bien, continuidad entre un presidente y otro. Cárdenas creó la Confederación

de Trabajadores de México con los mismos objetivos con los que sus antecesores usaron a la CROM, al reforzar la sujeción de los obreros gracias a la figura de tutelaje estatal que Cárdenas se encargaría de robustecer en las leyes laborales. Fue en la década de 1940, con la Segunda Guerra Mundial como telón de fondo, cuando los pactos de “unidad nacional” entre empresarios, gobierno y cúpulas obreras permitieron la consolidación de la burocracia sindical como policía política dentro del sindicalismo. Fue en esta década también cuando surgió el mote de *charrismo sindical*, caracterizado por el uso frecuente de métodos de gansterismo y negociación cupular con el objetivo de resolver la principal preocupación de la oligarquía mexicana:

prescindir de la negociación colectiva y así controlar los salarios.

En el segundo capítulo, titulado “El control sindical contemporáneo”, se explican las consecuencias dentro de los sindicatos mexicanos de la política estadounidense del anticomunismo, en el contexto de la Guerra Fría. Primero, con el desarrollo estabilizador y el llamado *Estado de bienestar* y, luego, con las medidas de corte neoliberal. Se



profundiza cómo desde Washington se orquestaron las transformaciones en el mundo del trabajo y el sindicalismo, gracias a la colaboración de las autoridades nacionales. Particularmente, se detalla cómo “los grupos financieros del gobierno” (p. 226), que mantenían una estrecha relación con los principales capitalistas mexicanos, empezaron a tomar las riendas de las políticas laborales. Esto, gracias a Antonio Ortiz

Mena, secretario de Hacienda de los expresidentes Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordaz, y, posteriormente, director del Banco Interamericano de Desarrollo, entre 1971 y 1988, institución que Estados Unidos creó con la finalidad de detener la influencia del comunismo en Latinoamérica.

Por otro lado, a través de una por menorizada genealogía política, se caracteriza la forma en la que un grupo de empresarios de élite emprendió la organización en la defensa de sus intereses, en el contexto del desarrollo estabilizador y aprovechando la protección de Ortiz Mena. Es entonces cuando surgió el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios, con la finalidad de enviar el mensaje al exterior —sugiere la autora— de que México no sería Cuba. En lo posterior, este grupo tomó mucho protagonismo. De tal suerte que, según la interpretación de María Xelhuantzi, el desarrollo estabilizador formaba parte de “una compactación de la oligarquía económica y política” (p. 236).

Después, se construye una cronología del surgimiento de la insurgencia sindical, un fenómeno que presentó un auténtico desafío al charrismo entre 1970 y 1979, justo en el interregno entre el Estado de bienestar y el neoliberalismo, y dentro del contexto de una crisis donde el modelo del desarrollo estabilizador comenzaba a dar los pri-

meros síntomas de agotamiento. Más puntualmente, con la emergencia de una oleada huelguística en todo el territorio mexicano, con el protagonismo de la huelga del Sindicato de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana, primero, y del Sindicato de Telefonistas de la República Mexicana, después, la clase obrera se abrió verdaderas posibilidades de transformación medular para el sindicalismo y su situación sociopolítica, sobre todo por cómo estos sindicatos consiguieron importantes aumentos salariales, así como saltos programáticos en lo que se refiere a la negociación colectiva y la participación de los trabajadores en la producción.

Se llega a una interesante conclusión: la insurgencia sindical redundó en que la oligarquía repensara la efectividad de las formas del sindicalismo tradicional, pues comenzaba a dar síntomas de impotencia. De ahí que, luego de un balance negativo respecto a éste, sobre todo por lo ineficiente y costoso que estaba resultando, la oligarquía planeó una respuesta feroz contra la clase trabajadora, un contraataque que tuvo como consecuencia la propagación del sindicalismo de protección patronal. En lo sucesivo, este tipo de sindicalismo, y no el charrista, se eligió como el favorito para imponerse de forma prioritaria en todo el territorio nacional, como el cemento que apilaría los ladrillos de la edificación neoliberal. Aunque se

mantuvo el charrismo, desde luego, en el volumen se hace énfasis en demostrar que los sindicatos patronales eran más funcionales para la oligarquía que seguir sosteniendo el corporativismo sindical como método exclusivo para la contención salarial.

En el último capítulo, se analizan en primer lugar las consecuencias del sindicalismo de protección patronal sobre la clase trabajadora, que observó cómo sus salarios se desplomaban generalizadamente mientras sus dirigentes hacían gala de una vida de lujos. Cabe destacar que, en este capítulo, la politóloga apunta que la pauperización del trabajo garantizada por este tipo de sindicalismo redundó en el crecimiento exponencial de la economía informal. Asimismo, se elabora una crítica a los estudios académicos que han hecho una especie de *romantización* de la informalidad, sin reparar en los resultados que la desalarización de la economía trajo para “los sistemas de seguridad social, de la salud y de las pensiones y jubilaciones, principalmente” (p. 392). En ese sentido, como bien opina Xelhuantzi López, todo análisis del empleo informal que no profundice en los trasfondos estructurales que hay detrás de este fenómeno significa objetivamente una legitimación intelectual de la precarización laboral. En esa misma línea, se examina la inercia del modelo económico actual de colocar cada vez

más población con mayor escolaridad entre la franja de pobres, desmontando el mito meritocrático vigente, según el cual las familias pueden salir de la pobreza apostándole a la educación. Lejos de ello, México se está convirtiendo cada vez más, según lo documentado, en un país de *pobres educados*.

La autora hace referencia a la relación directa entre la precarización laboral y el aumento del lumpenproletariado, carne de cañón de los grupos dedicados a las actividades ilegales. En cuanto a esto, la obra no duda en señalar a la clase empresarial y casta política como los principales responsables de la conversión de los sindicatos de protección a grupos delincuenciales, ya que deliberadamente la oligarquía les otorgó poder e impunidad con el objetivo de contener los salarios, lo que, por su parte, dichos grupos utilizaron como trampolín para saltar a otras actividades ilegales, “incluyendo la extorsión, el secuestro, el homicidio, el narcotráfico” (p. 395). Posteriormente, María Xelhuantzi describe cómo los sindicatos de protección han evolucionado al sindicalismo delincencial en distintos ámbitos productivos, específicamente a la rama de la construcción y el transporte, bastiones de este tipo de sindicatos mercenarios, que contratan golpeadores para romper huelgas o intimidar a trabajadores organizados. Llama la atención, por ejemplo, cómo

los sindicatos patronales han reforzado sus vínculos con el crimen organizado, llegando en algunos lugares a hacer prácticamente imperceptible la diferencia, como en Tamaulipas.

Finalmente, es muy relevante la propuesta de considerar al sindicalismo delincuencial entrelazado con el narcotráfico como la parte “más joven de la oligarquía en México” (p. 430), pues no es menor la trascendencia que han cobrado en los últimos años para debilitar la negociación colectiva, el empobrecimiento salarial y la organización independiente de los trabajadores, rasgos significativos del modelo neoliberal.

A modo de conclusión, consideramos esta obra un gran aporte a la historización del sindicalismo en México, en especial por la forma en la que enriquece conceptualmente la historiografía sobre la clase obrera, al mismo tiempo que arroja propuestas de interpretación sumamente interesantes de un sinnúmero de eventos bisagra del siglo xx mexicano. Por otro lado, María Xelhuantzi López demuestra que observar los fenómenos históricos nacionales bajo la perspectiva que se

propone, esto es, desde el punto de vista del interés histórico de la oligarquía mexicana por construir, consolidar y reproducir el control sindical, posibilita mejores lecturas y elaboraciones de la realidad económica, política y social de la historia de México.

FERNANDO CIARAMITARO

ORCID.ORG/0000-0002-0299-7057

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

fernando.ciaramitaro@uacm.edu.mx

RAMÓN MORALES ÁVILA

ORCID.ORG/0000-0003-4448-4468

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

ramon.morales@estudiante.uacm.edu.mx

D.R. © Fernando Ciaramitaro, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

D.R. © Ramón Morales Ávila, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

NORMAS EDITORIALES

Normas editoriales

Los ARTÍCULOS serán resultado de una investigación original e inédita, tendrán una extensión mínima de 25 cuartillas y máxima de 35 (una cuartilla corresponde a 1 800 caracteres).

Las RESEÑAS pueden ser críticas o descriptivas: las primeras presentarán una valoración crítica y las segundas una síntesis del contenido. En cualquiera de los casos, las obras serán de reciente publicación (no más de 3 años de antigüedad respecto al año en que se envía) en un mínimo de 5 cuartillas y un máximo de 10, también deberá entregarse la imagen de la portada del libro reseñado en formato JPG, TIFF o PGN a 300 dpi de resolución.

LOS ANÁLISIS DE FUENTES presentarán una reflexión sistemática sobre un corpus documental o un conjunto de libros (más de 3 obras, que sean relevantes para algún tema específico de investigación histórica y tendrán una extensión entre 15-35 cuartillas).

No se aceptan colaboraciones que estén en proceso de dictamen, hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones impresas o electrónicas.

Manuscritos

En la primera página se indicará el título del trabajo, el nombre del autor, número de ORCID (para obtenerlo vaya a <https://orcid.org/register>), correo electrónico, grado académico, adscripción institucional y cargo, número telefónico y horario de localización, y dirección institucional y particular.
El original deberá ir acompañado de:

- a) El *título del trabajo* (escrito en español e inglés), el cual debe dar una idea clara del contenido del artículo y no exceder 110 caracteres. En el caso de las reseñas, el título será la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
- b) Un *resumen* (en español e inglés) en el que se destaquen: el objetivo, las aportaciones y los alcances del trabajo, entre 8 y 10 renglones.

- c) Cinco *palabras clave* (en español e inglés) que expresen el contenido específico del artículo y que no se encuentren en el título del mismo (no deben ser frases).
- d) Una breve *semblanza curricular*, no mayor a 100 palabras, que incluya último grado académico, adscripción institucional, área de investigación y tres publicaciones recientes.

Citas

Cuando una cita sea mayor a 5 renglones deberá estar fuera de texto. Si es menor, quedará dentro del texto y entre comillas inglesas.

Notas al pie

Su llamado se indicará con números arábigos y volados, en orden consecutivo y aparecerán al pie de página. Las citas de la nota al pie, sin importar la extensión, irán dentro del texto. Las referencias hemerográficas y bibliográficas se registrarán con nuestro sistema de citación adaptado al estilo Chicago, como en los ejemplos que se presentan a continuación. Las referencias subsecuentes se indicarán con los apellidos del autor, una o tres palabras del título de la obra y página consultada (omitiendo la abreviatura de página), nunca se emplearán latinismos (*ibid.*, *op. cit.*, etcétera).

FUENTES DE ARCHIVO

Nombre del archivo, Fondo, sección, serie, Ramo, caja, legajo, volumen, expediente, foja, folio o página.

Ejemplos:

Archivo General de la Nación (AGN), Fondo: Bienes de Comunidad, vol. 4, f. 85.

Archivo General de Indias (AGI), Fondo: Patronato, Ramo 56, legajo 28, fol. 1.

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF), Fondo: Ayuntamiento Gobierno del Distrito Federal, vol. 2911, exp. 3.

“Telegrama oficial enviado por Enrique Corona, Jefe del Departamento de Educación y Cultura Indígena de la SEP, a la Srita. María del Refugio García”, México, 28 de diciembre de 1992, en Archivo

Histórico de la Secretaría de Educación Pública (AHSEP), Fondo: Secretaría de Educación Pública, sección: Departamento de Educación y Cultura Indígena, serie: Nombramiento, caja 43, exp. 1, f. 173.

Libros Nombre del autor, *Título del libro* (Ciudad de edición: editorial, año), página(s).

¹ Javier Mac Gregor Campuzano, *Imaginar el futuro. Partidos nacionales y programas políticos en México, 1918-1928* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2016), 15.

² Mac Gregor Campuzano, *Imaginar*, 20.

Libros con más de dos autores Nombre de los autores, *Título del libro* (Ciudad de edición: editorial, año), página(s).

¹ Susana Gutiérrez-Portillo y Servando Ortoll (coords.), *Viajeros del tiempo. Seis autores y su quehacer historiográfico* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019), 33.

² Gutiérrez-Portillo y Ortoll, *Viajeros*, 63.

Libros con editoriales de distinta nacionalidad Nombre del autor, *Título del libro* (Ciudades de edición: editoriales, año), página(s).

¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)* (México/Madrid: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México/Servicio Alemán de Intercambio Académico/Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005), 60.

² Díaz del Castillo, *Historia*, 61.

Libros con institución y subdependencias editoras Nombre del autor, *Título del libro* (Ciudad de edición: subdependencia editora-dependencia editora, año), página(s).

¹ Arturo Taracena Arriola (ed.), *La primera guerra federal centroamericana, 1826-1829. Nación y estados, republicanism y violencia* (México/Guatemala: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Estudios Humanísticos-Cara Parens-Universidad Rafael Landívar, 2015), 18.

² Taracena Arriola, *La primera guerra*, 19.

Artículo de revista

Nombre del autor, “Título del artículo”, *Nombre de la Revista*, número, volumen (año): página(s).

¹ Brian F. Connaughton, “Milagros: ansiados, celebrados, vigilados y cuestionados. De Nueva España a México, siglos XVI al XIX”, *Signos Históricos*, vol. xx, núm. 40 (2018): 44-45.

² Connaughton, “Milagros”, 56.

Capítulo de libro

Nombre del autor, “Título del capítulo”, *Título del libro*, Nombre del compilador, director, editor o coordinador (Ciudad de edición: editorial, año), página(s).

¹ Georg Leidenberger, “El encuentro entre el modernismo suizo y mexicano: Hannes Meyer y el Instituto de Planificación y urbanismo en la Ciudad de México”, en *Viajeros del tiempo. Seis autores y su quehacer historiográfico*, coordinación de Susana Gutiérrez-Portillo y Servando Ortoll (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019), 116-119.

² Leidenberger, “El encuentro”, 115.

Artículo en periódico

Nombre del autor, “Título del artículo”, *Nombre del Periódico*, sección (si hubiere), año, número (año): página(s).

¹ Augusto Krahe, “Las campanas de Tzintzuntzan”, *El Madrid Científico*, año XIII, núm. 519 (1906): 146-147.

² Krahe, “Las campanas”, 146-147.

(En la bibliografía, colocada al final de los artículos, sólo se consignará el nombre de los periódicos y años consultados, en orden alfabético.)

**Artículo en publicación
electrónica**

Nombre del autor, “Título del artículo”, *Nombre de la Publicación*, número, volumen (año).

¹ Carmen Bernand, “De colonialismos e imperios: respuesta a Annick Lempérière”, *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, 8 de febrero de 2005.

² Bernand, “De colonialismos”.

Tesis

Nombre del autor, *Título de la tesis*, grado y área (Ciudad: institución, año), página(s).

¹ Germán Luna Santiago, *Vuelta a La herencia medieval de México. Colonia y Edad Media en la obra de Luca Alamán, Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora*, tesis de maestría en Historiografía (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2020), 50.

² Luna Santiago, *Vuelta*, 52.

**Conferencias y
ponencias inéditas
Imágenes**

Nombre del autor, “Título”, *Seminario/Congreso* (Ciudad: institución, fecha).

¹ Andrés Lira, “Tiempo de justicia en la obra de Lope de Vega y algunas reflexiones sobre Nueva España”, conferencia magistral dictada en el *Coloquio Estudiantil de Historia Novohispana* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 7 de octubre de 2015).

² Lira, “Tiempo”.

Tablas y gráficos Todas las imágenes deben estar preparadas para su reproducción en formato JPG, TIFF o PNG y numeradas consecutivamente, con una resolución de 300 dpi, en un tamaño mínimo de 5 x 7 y máximo de 9 x 14 centímetros. Irán en archivos separados y su colocación en el texto se deberá indicar con claridad. Cuando su extensión lo requiera, irán en páginas aparte. Deben consignar con exactitud la fuente y los permisos correspondientes. El autor es responsable de tramitar los permisos para su reproducción.

Deberán enviarse en sus archivos originales (Excell, TIFF, etcétera) para su edición, y consignar la fuente y/o los permisos correspondientes. Su colocación en el texto deberá indicarse con claridad.

BIBLIOGRAFÍA

Deberá incluirse al final de los artículos, alfabéticamente; cuando un autor tiene más de una obra, se repetirá el nombre completo y se ordenarán del año más reciente al más antiguo.

Fuentes de archivo Deberán colocarse como sigue:
Archivo General de la Nación (AGN)
Bienes de comunidad

Textos impresos Camós, Marco Antonio de. *Microcosmia y gouierno vniuersal del hombre christiano, para todos los estados, y qualquiera de ellos...* [Texto impreso]: va por diálogos diuidido en tres partes. Madrid: Casa de la viuda de Alonso Gomez, 1595.

LIBROS

Libros de autor único Gregor Campuzano, Javier Mac. *Imaginar el futuro. Partidos nacionales y programas políticos en México, 1918-1928*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2016.

Libros con más de dos autores Gutiérrez-Portillo, Susana y Servando Ortoll (coords.). *Viajeros del tiempo. Seis autores y su quehacer historiográfico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019.

Libros con editoriales de distinta nacionalidad	Díaz del Castillo, Bernal. <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)</i> . México/Madrid: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México/Servicio Alemán de Intercambio Académico/Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005.
Libros con institución y subdependencias editoras distintas	Taracena Arriola, Arturo (ed.). <i>La primera guerra federal centroamericana, 1826-1829. Nación y estados, republicanismo y violencia</i> . México/Guatemala: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Estudios Humanísticos-Cara Parens-Universidad Rafael Landívar, 2015.
Artículo en revista	Connaughton, Brian. “Milagros: ansiados, celebrados, vigilados y cuestionados. De Nueva España a México, siglos xvi al xix”. <i>Signos Históricos</i> , vol. xx, núm. 40 (2018): 42-107, disponible en [https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/523/534]. (Debe incluirse número de DOI o el <i>link</i> que remite directamente al artículo.)
Capítulo de libro	Leidenberger, Georg. “El encuentro entre el modernismo suizo y mexicano: Hannes Meyer y el Instituto de Planificación y urbanismo en la Ciudad de México. En <i>Viajeros del tiempo. Seis autores y su quehacer historiográfico</i> , coordinación de Susana Gutiérrez-Portillo y Servando Ortoll, 115-132. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Ediciones del Lirio, 2019.
Artículo en publicación electrónica	Bernand, Carmen. “De colonialismos e imperios: respuesta a Annick Lempérière”. <i>Nuevo Mundo/Mundos Nuevos</i> , 8 de febrero de 2005, disponible en [http://nuevomundo.revues.org/438].

Tesis Luna Santiago, Germán. *Vuelta a La herencia medieval de México. Colonia y Edad Media en la obra de Luca Alamán, Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora*, tesis de maestría en Historiografía. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2020.

Conferencias y ponencias inéditas Lira, Andrés. “Tiempo de justicia en la obra de Lope de Vega y algunas reflexiones sobre Nueva España”, conferencia magistral dictada en el *Coloquio Estudiantil de Historia Novohispana*, (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 7 de octubre de 2015).

La aceptación de los artículos dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, el Consejo de redacción podrá solicitar cambios o correcciones al autor. Una vez aceptado, el texto no podrá modificarse.

Se notificará la recepción en menos de 30 días después de recibir el original y se iniciará el proceso de evaluación una vez que el artículo se ajuste a las normas mencionadas y se tenga la carta de original por parte del autor(es). El resultado del arbitraje se comunicará al autor en un plazo no mayor a seis meses.

Al someterse a los presentes lineamientos editoriales, los autores conceden la licencia no exclusiva para el uso de los derechos patrimoniales de la obra en todas las modalidades de explotación, en todos los soportes, ya sea texto, imagen o electrónico para la UAM y los terceros que esta casa de estudios decida.

Para cualquier duda sobre la presentación de originales puede escribir a shis@xanum.uam.mx o signoshistoricos@gmail.com.