

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

ISSN 0188-9834
ISSN-E 2395-8669

nóesis

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

VOL. 24
EDICIÓN

ESPECIAL

NUEVA ÉPOCA

JULIO - DICIEMBRE
2015

FRIEDRICH KATZ
LA CÁTEDRA EXTRAMUROS

Coordinador: José Luis López Ulloa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Ricardo Duarte Jáquez
Rector

David Ramírez Perea
Secretario General

Juan Ignacio Camargo Nassar
*Director del Instituto de Ciencias
Sociales y Administración*

Manuel Loera de la Rosa
Secretario Académico

Ramón Chavira Chavira
*Director General de Difusión Cultural
y Divulgación Científica*

Isaac Leobardo Sánchez Juárez
Director General

Mayola Renova González
Subdirectora de Publicaciones

Mayela Rodríguez Ríos
Asistente Editorial

Karla María Rascón González
Diseño de interiores y portada

Comité Editorial:

Dra. Myrna Limas Hernández
Dr. Héctor Padilla Delgado
Dr. Luis Gutiérrez Casas

Consejo Editorial:

Dr. Nicasio Urbina Guerrero

Universidad de Cincinnati / USA

Dr. Bernardo Guerrero Jiménez

Universidad Arturo Prat / Iquique, Chile

Dr. José María Fernández Batanero

Universidad de Sevilla / España

Dr. Miguel Mujica Areurma

Universidad de Carabobo / Venezuela

Dr. Adrián Rodríguez Miranda

Universidad de la República Uruguay / Uruguay

Dra. Araceli Almeráz

El Colegio de la Frontera Norte / México

Dr. Rafael Perez-Taylor

Universidad Nacional Autónoma de México / México

Dr. Franco Savarino Roggero

Escuela Nacional de Antropología e Historia / México

Dr. Gerardo Esquivel

El Colegio de México / México

APOYADO CON RECURSOS PIFI

Nóesis

Volumen 24, número especial, julio-diciembre 2015, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, a través del Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la UACJ. Redacción: Avenida Universidad y H. Colegio Militar (zona Chamizal) s/n. C.P. 32300 Ciudad Juárez, Chihuahua. Para correspondencia referente a la revista, comunicarse al teléfono: (656) 688-38-00 ext. 3759; o bien escribir a los siguientes correos electrónicos: noesis@uacj.mx y/o mayordri@uacj.mx.

Editor responsable: Isaac Leobardo Sánchez Juárez. ISSN: 0188-9834. ISSN-E: 2395-8669. Impresa por Imprenta Universitaria, ubicada en edificio R, campus ICB, en Av. Hermanos Escobar y Av. Plutarco Elías Calles, zona Pronaf, C.P. 32310, Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Distribuidor: Subdirección de Gestión de Proyectos y Marketing Editorial. Avenida Plutarco Elías Calles #1210, Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua. Este número se terminó de imprimir en octubre de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.

Hecho en México / Printed in Mexico

© UACJ

Permisos para otros usos: el propietario de los derechos no permite utilizar copias para distribución en general, promociones, la creación de nuevos trabajos o reventa. Para estos propósitos, dirigirse a *Nóesis*.

Nóesis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, núm. 1, vol. 1 (noviembre, 1988). Ciudad Juárez, Chih.: UACJ, 1988.

Semestral

Descripción basada en: núm. 19, vol. 9 (julio/diciembre, 1997)

Publicada anteriormente como: Revista de la Dirección General de Investigación y Posgrado.

ISSN: 0188—9834

1. Ciencias Sociales-Publicaciones periódicas
2. Ciencias Sociales-México-Publicaciones periódicas
3. Humanidades-Publicaciones periódicas
4. Humanidades-México-Publicaciones periódicas

H8.S6. N64 1997
300.05. N64 1997

Los manuscritos propuestos para publicación en esta revista deberán ser inéditos y no haber sido sometidos a consideración a otras revistas simultáneamente. Al enviar los manuscritos y ser aceptados para su publicación, los autores aceptan que todos los derechos se transfieren a *Nóesis*, quien se reserva los de reproducción y distribución, ya sean fotográficos, en micropelícula, electrónicos o cualquier otro medio, y no podrán ser utilizados sin permiso por escrito de *Nóesis*. Véase además normas para autores.

Revista indexada en LATINDEX, CLASE, BIBLAT, REDALYC, LATAM-STUDIES, RESEARCHBIB, E-REVISTAS, EBSCO, DOAJ, EZ3 ELECTRONIC JOURNALS LIBRARY, ULRICHSWEB, CITEFACTOR, DIALNET, SCHOLAR GOOGLE

EL SIGNIFICADO DE NÓESIS

NÓESIS. Este término es griego y se vincula con otro muy empleado en la filosofía clásica: *nous* (razón, intelecto). La elección de este título se deriva de algunas consideraciones acerca de la teoría del conocimiento que se desprenden del conocido símil de la caverna (*República*, VII).

El hombre, que ha podido contemplar el mundo de los arquetipos, esto es, que ha logrado penetrar las esencias, no puede ya contentarse con la proyección deformada del conocimiento sensible. La luz que lo iluminó es la filosofía, que Platón conceptualiza todavía en el sentido pitagórico de ancla de salvación espiritual. Al ser iluminado por ésta, el hombre siente la necesidad de comunicar a ex compañeros de esclavitud la verdad que ha encontrado, aun cuando estos últimos puedan mofarse de él, como lo había hecho la mujer tracia con Tales. La misma alegoría recuerda los descensos al Hades del orfismo y del pensamiento religioso pitagórico.

En el conocimiento, así caracterizado, Platón encuentra diversos grados. El primero es dado por la experiencia, que es de suyo irracional, porque se fundamenta en una repetición mecánica de actos.

Ésta se racionaliza en el arte (*techne*), es decir, en la habilidad adquirida, en las reglas metodológicas, puesto que en dicha actividad se investigan los datos de la experiencia. Entre las distintas artes sobresale la filosofía, porque no examina los fenómenos aisladamente, sino que los ve en su conjunto. Platón llama a esta visión totalizadora “dialéctica”, y dice que ella se alcanza a través del ejercicio de la razón (nóesis).

Por medio de este ejercicio alcanzaremos pues el conocimiento que, para ser válido, debe ser verdadero y tan real como su objeto. Estas consideraciones sintetizan el propósito y el objetivo de esta revista: presentar trabajos que reflejen, manifiesten, denuncien, los diferentes aspectos de nuestra realidad y hacerlo a través del “ejercicio de la razón”, es decir, de la NÓESIS.

Dr. Federico Ferro Gay (†)

Contenido

- 7** *Abstracts*
- CIENCIAS SOCIALES
 Presentación
- 11** José Luis López Ulloa
 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- Friedrich Katz: contacto en Chihuahua*
- 19** Carlos González Herrera
 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- Tlaxcala y el Estado nacional en el largo siglo XIX*
- 33** Raymond Buve
 Universidad de Leiden, Holanda
- Reflexiones personales sobre la conquista espiritual y consolidación temprana de la colonización hispana en el Septentrión novohispano*
- 75** Guy Rozat Dupeyron
 INAH-Veracruz
- Fascismo y sacralidad: Notas en torno al concepto de "religión política"*
- 111** Franco Savarino Roggero
 INAH/ENAH
- La educación y la batalla por las conciencias. Una fase del conflicto Iglesia-Estado en Los Altos de Jalisco, 1917-1940*
- 139** José Luis López Ulloa
 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- Una muy breve propuesta de análisis del discurso histórico en F. Katz*
- 165** Gustavo Herón Pérez Daniel
 Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad Cuauhtémoc

- 177** *La historiografía de la revolución y el problema agrario en Chihuahua*
Alonso Domínguez Rascón
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- 197** *La violencia y la construcción del Estado mexicano en la literatura*
Margarita Salazar Mendoza
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- 227** *Johann Gottfried von Herder: Antropología e Historia (Reseña)*
Jorge Alberto Ordóñez Burgos
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Abstracts

Friedrich Katz: the Chihuahua connection

Abstract

In this short essay the author tries to rescue the nature of the relationship that the historian Friedrich Katz developed with the State of Chihuahua and the border region, through his links with the Autonomous University of Ciudad Juarez. It presents a selection of key moments of his biography to suggest the magnitude of the historiographical, intellectual and humanist contributions professor Katz did to our country and to all those who were close with him individually.

19

Keywords: Jewish culture. Comparative history. Mexico within global history.

Tlaxcala and the national state during the large Nineteenth Century

Abstract

The present article deals with the Nineteenth Century history of the Mexican state of Tlaxcala from a regional and local perspective. The small state of Tlaxcala gives us a nice example to analyze from local and regional perspectives all that fell upon it during the prolonged and difficult process of Mexican state formation throughout the large Nineteenth Century up to 1910. What was the interaction among local, regional and national level dynamics?

33

Keywords: Regional and local history, East-Central Mexico, Puebla.

**Personal reflections on the spiritual
conquest and consolidation of early spanish
colonization of New Spain in Septentrion**

Abstract

This article reflects on the spiritual and political conquest of northern New Spain through a personal reading of the chronicle of the Jesuit Father Andrés Pérez de Ribas. The intent is to perceive the nature of this “vital source“ of northern history. Far from presenting evangelization as a paternalistic action, the chronicler itself shows pride of accomplishment of what could be called today a real ethnocide. The author of this article believes that reading is eminently his, not intended to establish any criteria of truth nor claims to have exhausted the meaning of that chronic, but presents a certain kind of reading that hopefully help the renewal of the history of American evangelization. 75

Keywords: Evangelism, Hiaquis, Ethnocide, Historiography, National History.

**Fascism and sacredness: notes on the
concept of “Religion Politics”**

Abstract

This paper examines the relevance and usefulness of the concept “political religion”, especially applied to the study of fascist totalitarian regimes and movements. Examining the history and evolution of the concept in the academy, it discusses its current use by researchers specialized in the field, and offers some reflections on the presence of religious elements in fascist regimes, the Italian particularly, and the relation between the totalitarian fascist project and the Catholic Church. 111

Keywords: Fascism, Political Religion, Religiosity, Religion, Sacrality.

Education and the battle for the conscience. One phase of Church-State conflict in Los Altos de Jalisco, 1917-1940

Abstract

To counter-revolutionary ideology, once the armed phase of the revolution of 1910 ended, by the triumph of Constitutionalism, it came a period of struggle for the control of children's minds; this struggle occurred in the classroom and the enemies of the revolutionaries were the most traditionalist sectors of the country. Parents, supported by the clergy, established an education system parallel to the official one. With it they tried to maintain the control they had on the consciousness of children. **139**

Keywords: Education, Child, Consciousness, Conflict, Revolution, Ideas, Strategies.

A very brief analysis proposal of historical discourse in F. Katz

Abstract

This article, very briefly, tries to weigh up in light of discourse analysis, *The secret war in Mexico*, a book of the Austrian historian Friedrich Katz. The study highlights a number of specific aspects of discourse analysis at work, such as "markers" or discursive shifters. **165**

Keywords: Semiotics; Historical Analysis of Discourse; Friedrich Katz.

The historiography of the revolution and the agrarian problem in Chihuahua

Abstract

The agricultural character of the revolution in Chihuahua has generated an interesting discussion, between those who argue that the agricultural component was the center of the uprising and those who claim it was not a decisive factor. The truth is that there is still much to investigate and analyze in this regard. In this article proposals and arguments of the two positions are broken, and based on other elements along the text, a series of questions are posed in order to try and trace avenues of research to shed more light on the role the land issue played in the revolutionary war. **177**

Keywords: Agrarian, Finance, Estates, Revolution, Chihuahua, Revisionism, Peasant Rebellion, Villismo, Distribution, Land, Land Problem.

Violence and construction of the Mexican State in literature

Abstract

During the second half of the 20th century, in Mexico, there weren't neither academic nor independent researches on the construction of the State and its close relationship with violence. Such kind of works have emerged just at the end of the 20th century and at the beginning of the current one; however, the link between that construction of the State and aggressive acts has been a constantly discussed subject in literature. Both the grey zone exposed by Wil G. Pansters, and the informal system appear perfectly portrayed not only in the literature of the past sixty years: these concepts have been present at the creation that arose in Mexico since its independence in the 19th century. Of course, some of these works have had to wait years to circulate freely, because in its time they were vetoed or censored. **197**

Keywords: State Construction, Literature, Grey Zone, Informal System.

PRESENTACIÓN

NÚMERO ESPECIAL

Este número especial de *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, fue pensado con el propósito de rendir un homenaje a la memoria y a la obra del profesor Friedrich Katz. Homenaje muy merecido, por cierto, por todo lo que hizo como el historiador acucioso que era, por su vasto legado que por fortuna se encuentra registrado en forma de libros, ensayos, artículos, memorias *in extenso*, entrevistas en los diarios y revistas especializadas; en fin, por las investigaciones y todo su material de trabajo que afortunadamente está disponible en las diversas formas que un intelectual de su talla tiene al alcance para dejar plasmado su conocimiento y las dimensiones de su intelecto. Pero no solo se trata de honrar los trabajos realizados por Katz: también se trata de un reconocimiento por su gran calidad humana y, al rendirle nuestro homenaje, queremos resaltar esa innegable cualidad que le acompañó hasta el último de sus días y que por cierto testimonian todos los que lo conocieron y trataron en el mundo de la academia y fuera de él.

Las condiciones óptimas para ofrecer un homenaje a cualquier persona son, por supuesto, cuando la persona que lo recibe puede disfrutarlo en vida, cuando puede ser parte del mismo homenaje sin perder su esencia, cuando puede disfrutarlo, cuando puede visualizar sin perder un ápice de su modestia lo que su obra significa para sus pares, cuando percibe que precisamente por su trayectoria algunos lo toman como modelo a imitar. Lamentablemente, los homenajes no siempre se dan en esas condiciones porque las más de las veces el infortunio se adelanta y esos eventos se convierten en memoriales, con el desagradable sabor de la ausencia del homenajeado aunque se tenga a la mano la riqueza de su legado intelectual.

Por supuesto que resulta oficioso intentar justificar las razones del homenaje al Profesor Katz. No hay ninguna razón para hacerlo, pero

si hubiese, bastaría mencionar que el evento académico por excelencia que se lleva a cabo en el programa de la Licenciatura de Historia de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez es la cátedra que lleva su nombre; también hay que mencionar que su participación y estímulo fueron la clave para que, en la ya lejana década de los años 80 del siglo XX, se celebraran en el seno de la Universidad aquellos primeros Congresos Internacionales de Historia Regional. Dichos eventos, por cierto, siguen realizándose cada dos años y a ellos han acudido académicos e investigadores de prácticamente todos los rincones del orbe, ayudando así a posicionar en la geografía de la investigación histórica a la UACJ. Si la Cátedra Katz y los Congresos Internacionales de Historia fueran insuficientes, no puede ignorarse que el programa académico de la Licenciatura en Historia que se imparte en la UACJ, también se debió en gran medida a la vinculación del Profesor Katz con las autoridades de la Universidad, que tomaron la decisión de incorporarlo como una buena opción para los jóvenes que cada ciclo escolar acuden a las aulas de la institución con el propósito de abreviar en el conocimiento histórico y prepararse profesionalmente para la vida.

Los artículos y colaboraciones de esta edición especial de *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, fueron hechos por sus autores pensando cada uno de ellos en expresar el reconocimiento a nuestro homenajeado. Por ese motivo, la coherencia temática que usualmente es rigurosamente observada en las revistas científicas no se encuentra en los contenidos del volumen que ahora ponemos a su consideración, pues los autores libremente eligieron el tema que mejor les acomodaba; en cambio, en donde sí encontramos una mayor coherencia es en las motivaciones de los autores, pues cada uno de ellos actuó sabiendo el puente que le liga al Profesor Katz y a su obra; de esa manera, la coherencia se mide en el plano estrictamente humano y todos los textos dan cuenta de ello.

Cuando al interior del Cuerpo Académico Consolidado de Estudios Históricos número 36 de la UACJ se pensó en hacer este homenaje, se tomó la decisión de invitar a los docentes que tuvieron la honrosa encomienda de impartir la Cátedra Patrimonial de Historia Latinoamericana Profesor Friedrich Katz y a los colegas con los que

estamos en red así como a algunos académicos con los que solemos hacer trabajos conjuntamente. Lamentablemente, no fue posible contar con todas esas colaboraciones: las múltiples ocupaciones y los compromisos editoriales y académicos impidieron que se pudiera contar con muchas de esas aportaciones; la otra opción fue invitar a los asistentes asiduos a la Cátedra, que se celebra anualmente en las aulas de la UACJ desde hace más de 15 años; así fue posible integrar un volumen representativo tanto de los que impartieron la cátedra como de los que se vieron enriquecidos con ella.

Los autores de los artículos se especializan en muy diversos temas y tienen perfiles muy diferentes. Los hay muy experimentados que tienen una sólida carrera académica, muchas publicaciones y un reconocimiento internacional; hay autores con una experiencia media más una nada despreciable cantidad de publicaciones que se van posicionando en el mundo de la academia; y por último, también encontramos investigadores con poca experiencia, quienes con mucha dedicación están abriéndose paso en el mundo de la academia. En lo que coincidieron todos fue en la buena disposición por incorporarse al homenaje y en el empeño que pusieron cada uno de ellos para lograr sendas reflexiones a la altura del homenajeado. Cabe destacar también la diversidad de formaciones profesionales de los autores que llegan al estudio de la Historia desde muy diversas “coordenadas” del intelecto humano: encontramos estudiosos con formación en la antropología, la literatura, la filosofía, la semiótica y la sociología, lo que indudablemente enriquece las miradas y permite una serie de análisis muy agradables y una lectura rica y enriquecedora.

El contenido del número especial de *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* que ahora presentamos, está hecho expreso para rendir homenaje a Friedrich Katz, como ya lo hemos comentado. Contiene ocho artículos y una reseña. Carlos González Herrera, profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en su colaboración titulada “Friedrich Katz: contacto en Chihuahua”, nos presenta una breve semblanza del homenajeado. En ella nos describe y nos muestra el lado humano del profesor Katz, su amor por Chihuahua y sus vínculos con la Universidad Autónoma de Ciudad

Juárez. Sin duda que el doctor González Herrera eligió un camino muy afable para darnos a conocer algunos aspectos de la vida del profesor Katz, pero sobre todo para que estuviéramos en condiciones de dimensionar su lado humano.

Raymond Buve, profesor emérito de la Universidad de Leiden (Países Bajos), en su artículo “Tlaxcala y el estado nacional en el largo siglo XIX”, aborda temas que en sus más de cuarenta años de historiador mexicanista le han interesado: conocer y reflexionar lo nacional desde lo local; en otras palabras, nos muestra enfáticamente cómo las historias locales y regionales, al contener y reflejar lo global, las hace paradójicamente diferentes por los actores pero, también hasta cierto punto, las hace iguales por el interés en juego. Las regiones, comenta el profesor Buve, no obstante que sean pequeñas contienen elementos de presión internos y externos, por lo que de alguna manera es posible conocer lo nacional a partir de los estudios de las localidades.

Guy Rozat Dupeyron, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-Veracruz), nos entrega su artículo “Reflexiones personales sobre la Conquista espiritual y consolidación temprana de la colonización hispana en el Septentrión Novohispano”. En su texto, el profesor Rozat nos lleva al proceso de conquista espiritual en el norte de México a partir del modelo colonizador de las misiones. No se trata ciertamente de una conquista militar sino del proceso de ocupación del imaginario y de la conciencia de los indios del norte. Sin duda los procesos de conquista pasaron por varias etapas. Desde luego, la ocupación militar y la física del territorio, pero la conquista no podía ser considerada concluida si no se realizaba la conquista espiritual con todo lo que ella representaba: la expulsión del “maligno” de las tierras conquistadas gracias a la conversión de los nativos y, por supuesto, el siguiente paso que era el proceso de aculturación. Eso lo trata el autor en el texto que pone en nuestras manos.

Franco Savarino Roggero, Profesor-Investigador del INAH/ENAH, presenta un artículo cuyo título es: “Fascismo y sacralidad: Notas en torno al concepto de ‘religión política’”. Se trata de un texto dividido en tres partes. En la primera de ellas nos muestra cómo en muchos nacionalismos, incluido desde luego el fascismo, algunas

prácticas, técnicas y tácticas utilizadas por la religión son refuncionalizadas por el poder político y paulatinamente se empieza a construir la religión cívica o política. En la segunda parte nos dice cómo el uso de imágenes, rituales y prácticas sociales ayudan a construir una ritualidad que le es propia a la religión pero que no le es ajena al poder político, sustituyendo las figuras de lo sagrado por la sacralización de lo político y lo social. Por último, en la tercera parte del texto se refiere a la secularización de todo lo sagrado, al establecimiento de una retórica que sacraliza la acción del Estado y al surgimiento de una liturgia propia que mantiene siempre vigentes las propuestas de la estructura política.

José Luis López Ulloa, profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), ofrece un capítulo titulado: “La educación y la batalla por las conciencias. Una fase del conflicto Iglesia-Estado en Los Altos de Jalisco, 1917-1940”. Ahí se aborda un tema relativo a las estrategias diseñadas por algunas sociedades tradicionalistas, cuya clara intención era oponerse a las propuestas y las políticas implementadas por los gobiernos emanados de la Revolución de 1917. El escenario de lucha fueron las escuelas básicas y el objetivo a conquistar eran las conciencias de los niños, pues se trataba de crear un nuevo tipo de mexicano. Los padres de familia, en ese tiempo, establecen un sistema clandestino de educación paralela al oficial, con el propósito de evitar que sus hijos fueran a las escuelas laicas diseminadas en todo el territorio. En otras palabras, se trata de una de las acciones llevadas a cabo por aquellos sectores que rechazaron a los gobiernos emergentes del proceso revolucionario del primer tercio del siglo XX en México; acciones que, por cierto, están llenas de intrigas y conflictos.

Gustavo Herón Pérez Daniel, profesor-investigador de la UACJ, Unidad Cuauhtémoc, nos entrega su artículo “Una muy breve propuesta del análisis del discurso histórico en F. Katz”; dicho análisis, por cierto, se hace a partir de una de las obras cumbre del profesor: *La guerra secreta en México*, destacando la acuciosidad en el trabajo y en la búsqueda de fuentes, pero sobre todo estableciendo que gracias a ese texto hubo un antes y un después en los estudios acerca de la

Revolución Mexicana de 1910, ya que logra una especie de “internacionalización” de los estudios sobre el acontecimiento del siglo XX mexicano, pues deja de ver solo los intereses locales para mostrar cómo en esa lucha hubo también intereses por parte de las potencias internacionales. Con este trabajo, la historia política de México dio un gran salto y los historiadores interesados en ese y otros procesos estuvieron en condiciones de ampliar sus horizontes de análisis.

Alonso Domínguez Rascón, también maestro-investigador de la UACJ, propone el artículo “La historiografía de la Revolución y el problema agrario en Chihuahua”, entrando indudablemente en al menos tres de las grandes pasiones que el Profesor Katz tuvo en vida: la historia, la Revolución Mexicana y desde luego Chihuahua, y por ende, la emblemática figura de Francisco Villa. Domínguez Rascón va directo al grano con una serie de preguntas y planteamientos con el propósito de establecer si, como dicen algunos especialistas, la Revolución Mexicana es un conflicto eminentemente agrario; o si, como lo señalan algunos revisionistas, al menos para el caso chihuahuense queda en tela de duda que el conflicto armado de 1910 haya tenido su origen y fundamento en cuestiones de carácter agrario. La respuesta para el autor está en los usos de la tierra y a partir de esto matiza las diferencias observables en el centro y en el sur del país, especialmente durante el gobierno de Ignacio Enríquez, que tuvo lugar de 1920 a 1924.

Margarita Salazar Mendoza, maestra de la UACJ, entrega el artículo “La violencia y la construcción del Estado mexicano en la literatura”, planteando su reflexión desde una óptica que difiere de la histórica pero construida a partir de una de las ediciones de nuestra “Cátedra Patrimonial de Historia Latinoamericana Profesor Friedrich Katz”. El planteamiento central de la autora es la ausencia prolongada de investigaciones que vinculen la violencia con la creación del Estado; ausencia que por cierto, ella misma nos dice, en el pasado reciente ha estado siendo debidamente atendida por muchos investigadores. Hay que destacar que, a diferencia de las investigaciones históricas, el componente de la violencia había venido estando ausente; en cambio, en la literatura por lo regular siempre ha estado presente, mencionan-

do como ejemplo de ello “La sombra del caudillo” del escritor chi-huahense Martín Luis Guzmán. Por ese sendero nos lleva Salazar Mendoza, estableciendo que la violencia ha sido de tiempo inmemorial un elemento clave en la construcción del Estado o en los cambios por él observados en la literatura.

Finalmente, Jorge Alberto Ordóñez Burgos, profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, nos presenta una reseña: “Johann Gottfried von Herder: *Antropología e historia*”. En el texto y las reflexiones del Profesor Ordóñez Burgos se destaca la importancia de las ideas de Herder para el conocimiento del pensamiento occidental, pero también, nos ayuda a comprender a otros pensadores de su época y posteriores, tales como Goethe, Schiller, Novalis y otros. El propio Profesor Ordóñez establece que Herder era un lector, y por ende intérprete de Vico, Leibniz y Baruch Spinoza, con esos interlocutores, además del genio propio que no le es escaso desde luego y la recomendación del autor de la reseña, bien valdría la pena hacer la lectura aconsejada.

Doctor José Luis López Ulloa
Profesor-Investigador
Departamento de Humanidades
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

RESUMEN:

En este breve ensayo, el autor intenta rescatar la naturaleza de la relación que el historiador Friedrich Katz desarrolló con el estado de Chihuahua y con la frontera a través de sus vínculos con la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Se presenta una selección de momentos claves de su biografía para proponer la magnitud de la aportación historiográfica, intelectual y humanística que el Profesor Katz hizo a nuestro país y a todos aquellos que de manera individual tuvieron cercanía con él.

Palabras clave: Cultura Judía. Historia Comparativa. México En La Historia Global.

ABSTRACT:

In this short essay the author tries to rescue the nature of the relationship that the historian Friedrich Katz developed with the State of Chihuahua and the border region, through his links with the Autonomous University of Ciudad Juarez. It presents a selection of key moments of his biography to suggest the magnitude of the historiographical, intellectual and humanist contributions professor Katz did to our country and to all those who were close with him individually.

Keywords: Jewish Culture. Comparative History. Mexico Within Global History.

Friedrich Katz: contacto en Chihuahua

Friedrich Katz: the Chihuahuan connection

¿Es usted alemán, mexicano o estadounidense?
Nací en Austria, no en Alemania. Pero lo que soy es un sobreviviente. Soy uno de aquellos que logramos salir con vida.
(Friedrich Katz, respondiendo a una pregunta impertinente).

Carlos González Herrera¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Antropología. Especialidad: Antropología histórica. Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Correo: cglz@uacj.mx

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2014

Fecha de aceptación: 27 de enero de 2015

I

Introducción

En forma alguna pretendo realizar una síntesis biográfica del historiador Friedrich Katz, pero me es indispensable acudir a su experiencia como conocedor de los horrores extremos de la maldad humana y sobreviviente del Holocausto con que la maquinaria nazi quiso exterminar, principalmente, a los judíos en Europa.

Los padres de Friedrich eran judíos austríacos que vivían en Viena cuando el futuro historiador de la Revolución Mexicana nació en 1927, aunque poco después su padre, Leo, que era un conocido periodista y militante del Partido Comunista y un crítico de la política que pavimentaba el ascenso del nazismo, los llevó a vivir a Berlín. Con el arribo de Hitler a la Cancillería alemana, el partido y sus organizaciones afines cobraron notoriedad y poder. Diversas advertencias, incluidas las de la policía civil, convencieron al señor Katz, que firmaba algunos de sus artículos con el pseudónimo de *Mouse*, del enorme riesgo que corrían él y su familia de permanecer en la ciudad. En 1933, con tan solo cinco años de edad, el pequeño Friedrich es llevado a Francia y experimenta su primer exilio.

La vida en Francia, según confesaba el propio Profesor Katz, no fue agradable. Su padre continuó su lucha en contra de la expansión del fascismo en Europa; desde París y utilizando la cobertura de un hombre de negocios, montó una ruta para el contrabando de armas hacia España y así apoyar a la República Española.

Nuevamente en riesgo la vida de él y su familia, Leo toma la decisión de marchar a un nuevo exilio. El destino, los Estados Unidos; 1938, el año. El asilo en aquel país era solo temporal y existía la posibilidad de ser deportado a Alemania. La familia Katz requería, de manera urgente, una solución más estable y segura. La política de apoyo a exiliados europeos víctimas del nazismo y del franquismo diseñada y operada por el gobierno de Lázaro Cárdenas fue la respuesta. En 1940 los trámites fueron concluidos y el año siguiente los Katz llegaron a la Ciudad de México. El joven Friedrich, ya de 14 años, iniciaba una relación con México y su cultura que duraría hasta su muerte en 2010.

Años después, cuando el Profesor Katz intentó regresar a Viena, el ambiente estaba aún cargado de un fuerte sentimiento antisemita, por lo que vio la oportunidad de establecer su carrera académica europea en Berlín, capital de la República Popular Alemana. Un autoritarismo, ahora en la forma de los gobiernos socialistas de la URSS y de la propia Alemania del Este, volvieron a alterar los planes de Friedrich Katz. Cuando las tropas del Pacto de Varsovia, que incluía a fuerzas alemanas, invadieron Checoslovaquia para aplastar el movimiento libertario de 1968, el profesor Katz renunció a su cátedra de la Universidad Humboldt e inició un nuevo exilio que lo llevó a los Estados Unidos. Ahí enseñó en varias universidades, como la de Texas en Austin, hasta que, finalmente, la Universidad de Chicago le ofreció un puesto en su Departamento de Historia, en 1971, donde enseñó hasta su retiro en 2003.

He querido traer a colación los datos anteriores, aunque fuera de tan brusca manera, para intentar explicar tres elementos de la vida de Katz que nos fueron conocidos en Chihuahua: su naturaleza de gentilhombre, su forma de comprender y transmitir la historia, su relación con Chihuahua.

II

Ser amable frente a tantas circunstancias y personas diversas pareciera ser la constante de este hombre. Era su marca personal según el testimonio de muchos al que sumo el mío. Enrique Semo, su amigo de toda la vida y colega, dijo de él que era paciente, prudente y valiente. Nunca superior a otro ser humano.

Las desventuras que marcan la primera parte de su vida pudieron haber forjado otro carácter. No fue así. Pero solo alguien que tiene la convicción de un mundo más justo y que empeña su tiempo y talento para abonarle a ese compromiso, pudo sobreponerse a las tragedias de su vida personal, marcadas por la intolerancia y la violencia ciega. Si bien es cierto que él llegó a México con sus padres, también es cierto que una parte importante de su familia murió en campos de concentración de la Europa nazi. Suerte que corrió también, por cierto, parte

de la familia de la que sería su esposa Hanna, según tuvo la generosidad de compartirnos en una sobremesa a un grupo de contertulios en una de sus visitas en los años noventa a Ciudad Juárez.

La sabiduría tenía el efecto de volverlo más sencillo y generoso. Katz fue un auténtico humanista y no solo desde el punto de vista escolástico. Aun contando con un arsenal de habilidades y conocimientos que en efecto lo colocaban en un plano superior, no contamos con evidencia de que haya actuado con rudeza ni con sarcasmo, que tan gratos son para muchos colegas en las aulas universitarias. Los errores de los estudiantes o de sus colegas más jóvenes siempre los vio como superables y por ello los minimizaba siempre y cuando no fueran resultado de la deshonestidad. Los pequeños triunfos los hacía crecer y los alababa. En innumerables congresos ante preguntas obvias, mal planteadas o incluso mal intencionadas, su respuesta siempre empezaba con la frase “es muy interesante lo que usted plantea”.

Pareciera que durante las primeras décadas de su vida experimentó y observó tanto sufrimiento y tanto uso desproporcionado de la fuerza contra aquellos que tienen poco para defenderse, que conservó un comportamiento que siempre asombró por su generosidad y humanismo. Durante los años que escuché hablar de él, los testimonios de sus colegas, alumnos y amigos son los de un hombre siempre dispuesto a compartir sus vastísimos conocimientos pero, sobre todo, dispuesto a escuchar lo que los demás tenían que decir. Katz era magnánimo porque pensaba que había que entusiasmar a la gente para que pudieran ofrecerse a los demás con el mayor de los potenciales. De sus estudiantes no solo quería ver historiadores sino a hombres y mujeres honrando la profesión. Pero también era magnánimo con sus detractores porque conocía el horror del encono.

Su gentileza se reflejaba también en su, digamos, renuncia a ser un ideólogo, en el sentido desbordado, intolerante y de mal gusto que solemos atribuir a esta categoría.

III

Katz, vivía, disfrutaba de manera envidiable su profesión de historiador. Tanto si dictaba cátedra o una conferencia, como charlando con amigos o colegas y estudiantes o dirigiéndose a los miembros de la clase política o a los medios de comunicación, lo hacía con una sencillez notable. Nunca una jerigonza pseudoacadémica, ni explicaciones infladas de “teoría”. Y no es que estuviese peleado con la teoría, pero se cuidaba mucho de usar un lenguaje, complejizado a propósito, que se convirtiera en un obstáculo para entender la historia. No era proclive a la sobre-conceptualización del discurso histórico. La comparación le permitía explicar las particularidades de lo que enseñaba.

En efecto, el análisis comparativo lo hizo legendario; fue quizá su verdadero método de entender y enseñar la disciplina histórica. Su amplio conocimiento de las historias europeas y latinoamericanas le permitía explicar cada movimiento social, cada tipo de liderazgo, cada revuelta campesina y obrera o revolución social con ideas e imágenes diversas. En varias ocasiones, muchos debimos oírlo hacer una reflexión conjunta de las revoluciones mexicana y rusa, y casi con complicidad señalaba que nos habíamos detenido poco en el hecho de que mientras la Revolución de 1917 había tenido como escenarios de primer plano a grandes ciudades como Moscú, con sus obreros e intelectuales, y cómo éstas habían sido nodales para el triunfo de la revolución, en el caso de la Revolución Mexicana, las grandes ciudades y muy particularmente la ciudad de México fueron las fortalezas de las fuerzas conservadoras. Así, con hechos, Katz nos confesaba su posición: creía firmemente en el carácter popular y campesino de la Revolución Mexicana.

Cómo explicarse la idea que Friedrich Katz tenía de la Historia si fue él un profesor increíblemente modesto como para pretender enseñar qué era la Historia y cómo había que practicarla. Su amigo y colega Claudio Lomnitz, que tan bien lo conoció, dice que Katz pensaba que los vivos tienen obligaciones con los muertos y que la

falsificación del pasado se hace a costa de los vivos y por ello la verdad es tan importante. No obstante, la paradoja humana que es la materia del historiador es que no hay algo parecido a una verdad definitiva, a una historia definitiva.

De nuevo con modestia y entusiasmo, Katz compartía, con quien quisiera escucharlo, la idea de que cada generación tiene una relación particular con el pasado. Más aún, tiene su propio pasado y por ello elabora sus propias preguntas y miradas particulares sobre este. Pero ello no hace de este historiador un relativista. En todo caso Katz tiene una perspectiva marcada por un optimismo que él mismo enunciaba así: “un buen libro no es el que responde a todas las preguntas sino que hace las suficientes para que se necesite otro libro”.

Sobre su *opus magnum*, aparecida en 1998 tanto en inglés (*The Life and Times of Pancho Villa*. Stanford University Press), como en español (*Pancho Villa*. Editorial Era) que empezó a fraguar desde fines de los años sesenta del siglo pasado, Katz pensaba que no podía ser un libro definitivo. Su negativa a creer que un libro de 1000 páginas que tardó tres décadas en prepararse y que se nutrió de archivos de media docena de países en Europa, los Estados Unidos y México, pudiera ser definitivo, provenía del hecho de que otros historiadores, pertenecientes a otras generaciones, estudiarán la Revolución Mexicana por razones diferentes a las que fueron su inspiración. No solo se puede, sino que se debe seguir abordando el tema con nuevas preguntas, nuevos materiales, nuevas preocupaciones sobre el presente y el futuro.

A lo largo de más de medio siglo ejerciendo la docencia, Katz acumuló cientos de estudiantes en Alemania, los Estados Unidos y en México. Algunos tuvieron la fortuna de haberlo tenido como profesor formal por años y otros solo tuvimos el orgullo íntimo de haber recibido clases particulares con él a la hora de las comidas o frente a un café. Pero en todos los escenarios hay una constante que afirman sus alumnos: dictaba su clase sin notas ni los apoyos “didácticos” tan en boga hoy en día. Cada sesión de seminario era un discurso perfecto sobre el tema a tratar, improvisado quizá al ser enunciado pero que evidenciaba las horas de preparación y una infinidad de lecturas de te-

mas concurrentes de historia europea, estadounidense y por supuesto latinoamericana.

La frase latina *pedes in terra ad sidera visus*, podría trasladarse y traducirse como “con los pies en un país y la mirada en el mundo” si tratáramos de entender el tipo de historia que practicó y transmitió Friedrich Katz. Sus dos grandes obras *La guerra secreta en México, Europa, Estados Unidos y la Revolución Mexicana* (Editorial Era, 1982) y su *Pancho Villa* (Editorial Era, 1998) son una lúcida y exitosa aventura por leer a México en el mundo e introducir a México en la Historia Universal. Sus clases sobre la Revolución Mexicana eran auténtica historia mundial, señala Javier Garciadiego, uno de los grandes discípulos-amigos del profesor Katz. Su colega y amigo por muchos años en la Universidad de Chicago, el profesor John Coastworth, dijo que Katz, más que ningún otro historiador, había logrado por primera vez insertar a México y a su revolución en la historiografía global. El historiador Mauricio Tenorio ha dicho que basta con decir que no solo era el más importante historiador de México, sino el único capaz de traducir en toda su valía la importancia de la historia mexicana para el mundo

Enriquecer la historiografía mexicana fue el gran homenaje que Katz hizo a sus muertos, conociendo y difundiendo la historia del país que le permitió “ser uno de los que sobrevivieron”. Estudiar la historia mexicana fue la forma de penetrar a la cultura de este país. Otro amigo y colega, el historiador Adolfo Gilly, dijo que Katz compartía ese mismo crisol civilizatorio que Franz Kafka y Walter Benjamin: la cultura judía centroeuropea marcada por la persecución, la humillación y la desposesión, frente a las cuales se antepone la resistencia, la resurrección y la rebelión. Ese legado cultural permitió a Friedrich Katz entender al pueblo mexicano en el momento dramático y decisivo de la revolución de 1910. No tengo duda de que esa tradición cultural, convertida en herramienta analítica, fue la que utilizó el historiador para estudiar la figura de Pancho Villa durante casi cuatro décadas y escribir un libro sobre el personaje como el que apareció en 1998.

IV

En 1995, Friedrich Katz recibió un reconocimiento *sui generis*: fue declarado “Chihuahuense distinguido” mediante un decreto enviado por el gobernador del estado y aprobado por el poder legislativo.¹ En el evento en que se entregó aquel nombramiento, el Salón Rojo del Palacio de Gobierno lució atiborrado y no sobra decir que fue innecesario llenarlo con acarreados. Como orador invitado asistió el doctor Javier Garciadiego Dantan, quien señaló:

Friedrich Katz recibe hoy un nuevo homenaje, el de “Chihuahuense distinguido”, en reconocimiento a su labor académica. Si bien hace unos años, en 1988, obtuvo la máxima distinción que el gobierno federal mexicano puede otorgar a un extranjero, la condecoración del Águila Azteca, estoy seguro de que el reconocimiento del que hoy es objeto tiene para él un significado especial por provenir de su amada Chihuahua. No puede decirse que esta sea su segunda patria, pues es un vienés que radica en Chicago; sin embargo, dado que la “tercera es la vencida”, puede explicarse que Chihuahua sea para Friedrich Katz un terruño entrañable.

¿Por qué esa cercanía con Chihuahua terminó pasando relativamente desapercibida? Aventuro la idea de que el centralismo mexicano, que abarca todos los ámbitos de la vida nacional, explica en buena medida ese olvido.

En la ciudad de México, Friedrich Katz fue una personalidad muy atractiva para muchísima gente y todo tipo de personas: La clase política, el *jet set* académico, con sus diversos líderes y comparsas. Igualmente cierto es que también supo ganarse el cariño y admiración de muchos amantes del tema revolucionario y de la persona de Pancho

1 Debe reconocerse el empeño que para lograr este nombramiento realizó el entonces rector de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Rubén Lau Rojo.

Villa en particular. En la capital de país forjó sus grandes amistades mexicanas. Del medio universitario destaco a Enrique Semo, Arturo Warman, Adolfo Gilly, Javier Garciadiego, Eugenia Meyer. La aparición de su obra *La guerra secreta en México*, motivó que el interés por su persona de sectores cada día más amplios creciera; Katz viajó así constantemente por ciudades mexicanas como Guadalajara, Cuernavaca, Colima, Puebla, Durango y otras.

Por razones obvias, en la vida, intereses y actos de Katz Chihuahua tuvo un lugar especial. Este *contacto en Chihuahua* es, sin embargo, un asunto que a mí me entristece por el poco interés que despertó cuando se evaluó la vida y obra del historiador en su relación con México. La responsabilidad la podemos compartir la comunidad académica del estado de Chihuahua, especialmente el gremio de los historiadores;² incluso el propio Katz, que no resaltó con mayor energía el vínculo. Pero creo que sobre todo es la cultura del centralismo mexicano la causa de esta omisión. La centralidad de la ciudad de México es tan absorbente, tan omnipresente que prácticamente no deja lugar para nada más. Para casi todos los que han recordado su figura con motivo de su deceso, la relación con México significa el Distrito Federal. Chihuahua es solo el nombre del territorio directamente ligado a la figura de Pancho Villa, quien fue la mayor excusa para la relación profunda entre el historiador y nuestro país.

Pero hay otra cara en esta historia, marcada por las formas discretas que siempre lo caracterizaron. Su relación especial con Chihuahua tiene muchas evidencias que aquí quiero considerar de manera sucinta y seguramente incompleta. Desde principios de la década de los ochenta, Friedrich Katz viajó a Chihuahua en la búsqueda de documentación local que le diera nuevas pistas, precisiones, rasgos particulares

- 2 Aunque no debe olvidarse el Homenaje Póstumo que se realizó en la Ciudad de Chihuahua el 25 de noviembre de 2010, organizado por el Instituto Chihuahuense de la Cultura en el auditorio del Museo Semilla y luego la dedicatoria que se hizo en su memoria de la edición 15, el 16 noviembre de 2010, de la Cátedra Internacional de Historia Latinoamericana que lleva precisamente su nombre.

a la auténtica montaña de información que para entonces ya había reunido sobre Villa y el villismo. En esos primeros viajes, Katz conoció a un ya anciano don Francisco R. Almada, a cuya obra nunca regateó respeto, y a quien se convertiría en su gran amigo chihuahuense, el médico-historiador Rubén Osorio.³ Durante aquellas visitas, en que varios historiadores tuvimos nuestro primer encuentro con Katz, recuerdo a Víctor Orozco y a Jesús Vargas, entre otros.

Los actos por acercarse a Chihuahua continuaron durante esa década y estuvieron marcados por el entusiasmo que Katz sentía por el trabajo en fuentes y en nuevas interpretaciones de aquella nueva generación de historiadores chihuahuenses. Insistió en que un grupo nutrido de nosotros hiciéramos presencia en el Encuentro de Historiadores Mexicanos y Americanos en San Diego, California en 1988. Recuerdo bien que además pidió ser el moderador de la mesa sobre Porfiriato y Revolución en la que participamos entre otros Jesús Vargas, Víctor Orozco y Noé Palomares al lado de historiadores ya encumbrados por entonces.

En 1989 su Contacto en Chihuahua se fortaleció al figurar como una especie de padrino del Primer Congreso Internacional de Historia Regional, en el cual se negó a participar como conferencista magistral e insistió en ser un ponente más en la mesa dedicada a la Revolución. Durante los siguientes años Friedrich Katz continuó viajando a Juárez para participar en las siguientes ediciones de este Congreso, a las cuales empezaron a asistir varios de sus alumnos más destacados de la Universidad de Chicago: Mark Wasserman, William K. Meyer, María Teresa Koreck, Ana María Alonso y Daniel Nugent. Todos ellos realizaron tesis doctorales con temas chihuahuenses.

Las conversaciones después de las mesas formales resultaron ser verdaderos cursos de historia mundial contemporánea: La comparación entre el ciclo de revoluciones del siglo XX y la originalidad de la mexicana frente a la rusa, la china y la cubana, con liderazgos ideológicos tan marcados; las personalidades de los líderes soviéticos Lenin y

3 La Universidad Autónoma de Ciudad Juárez ha reconocido en un homenaje la trayectoria de Rubén Osorio y la Biblioteca Carlos Montemayor es depositaria de una parte del archivo personal de este historiador.

Stalin; los partidos socialistas y comunistas en la Europa de entreguerras. Compartió incluso sus recuerdos de exilio en Francia y del exterminio de buena parte de su familia y de la que sería después su esposa. Al tocarse el tema de su llegada a México nos decía casi con ternura: “No me pidan que sea imparcial frente al presidente Lázaro Cárdenas. Él salvó mi vida y la de mi familia”. Puede uno preguntarse si no habrá sido este sentimiento el que le impidió terminar la que sería se tercera gran obra, la dedicada a estudiar este periodo de la historia mexicana.

Me parece importante terminar estas páginas considerando dos elementos indispensables para entender el contacto que con Chihuahua forjó Friedrich Katz. Al inicio de la primavera de 1996, la Universidad de Chicago patrocinó el Coloquio “Revolution of the vanquished”. El organizador fue el propio Katz y ahí fuimos invitados varios académicos chihuahuenses junto a grandes especialistas de la ciudad de México, los Estados Unidos y Europa; este trato de igualdad intelectual era parte de su *ethos* profesional y personal, por lo que le resultaba totalmente normal. Varios de sus invitados sabíamos que el comportamiento gentil y equitativo no era la regla, sino una muy gratificante excepción que en mucho lo honraba.

Fue durante aquel evento en que Friedrich Katz aceptó la propuesta que le hizo el rector de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, de fortalecer su relación con esta institución y con el estado de Chihuahua. A nuestro regreso veníamos con la idea ofrecida por Katz: la Cátedra Internacional de Historia Latinoamericana, a la que años después se bautizó con su nombre por iniciativa institucional. Durante los primeros años, la Cátedra fue organizada directamente por él y decidió inaugurarla para después pedirle a varios amigos y colegas participar en ella: John Coastworth, Barry Carr, Linda B. Hall, entre otros.

Quizá la aportación que menos se ha valorado de la relación de Friedrich Katz con Chihuahua es la que deriva de sus estudiantes. Durante muchos años fue convenciendo a varios de sus estudiantes más destacados y queridos de realizar sus tesis doctorales sobre temas chihuahuenses. El primero de ellos fue Mark Wasserman, quien indagó de manera sistemática la naturaleza del régimen prerrevolucionario en Chihuahua personalizado en Luis Terrazas y su grupo familiar y de

socios. Su tesis doctoral de 1975 se convirtió años después en el clásico *Capitalists, caciques, and revolution: the native elite and foreign enterprise in Chihuahua, Mexico, 1854-1911* (University of North Carolina Press, 1984) que apareció en México como *Capitalistas, caciques y revolución: La familia Terrazas de Chihuahua, 1854-1911* (Grijalbo, 1987). Su estudio continuó con el seguimiento que realizó sobre la forma en que la vieja oligarquía chihuahuense se adaptó a las nuevas reglas y situaciones del México postrevolucionario en su libro *Persistent oligarchs: elites and politics in Chihuahua, Mexico, 1910-1940* (Duke University Press, 1993).

Vendrían después los sofisticados estudios de antropología histórica de Ana María Alonso y Daniel Nugent, que desarrollaron su trabajo en la región de Namiquipa, en el noroeste chihuahuense. Ambos dedicaron su trabajo a la forma en que las relaciones comunitarias, las jerarquías de género, capital y acceso a los círculos del poder explican no solo el comportamiento de comunidades como Namiquipa, sino cómo se forja la naturaleza misma del Estado mexicano. Sus estudios revelan una nueva forma de hacer microhistoria, por lo que la lectura que se hace de la revolución y de la suerte de esta comunidad después del movimiento armado resulta en verdad fascinante. El trabajo de Alonso vio la luz como *Thread of blood: gender, colonialism, and revolution on Mexico's northern frontier* (University of Arizona Press, 1995); y el de Nugent apareció como *Spent cartridges of the revolution: an anthropological history of Namiquipa* (University of Chicago Press, 1993).

La lista no termina aquí. Otros trabajos promovidos por Friedrich Katz enriquecieron el conocimiento de la historia de Chihuahua: María Teresa Koreck realizó un estudio exhaustivo sobre la región de Cuchillo Parado, en el noreste del estado –desafortunadamente no logró concluir su tesis por serios problemas de salud–; William K. Meyers hizo otro sobre la Comarca Lagunera, y Robert H. Holden realizó uno acerca de los terrenos nacionales.

Para terminar, baste decir que la lectura que sigamos haciendo de la obra de Friedrich Katz y sus alumnos mantendrá vivo ese “contacto en Chihuahua”.

RESUMEN

El presente artículo trata la historia del estado mexicano de Tlaxcala desde una perspectiva regional y local. Este pequeño estado nos presenta un buen ejemplo para analizar, desde las perspectivas locales y regionales, lo que les cayó encima en el difícil proceso de formación de la nación a lo largo del siglo diecinueve, es decir, constituciones, órdenes y decretos, pronunciamientos, revoluciones e invasiones. ¿Cuál era la interacción entre las dinámicas locales, regionales y nacionales?

Palabras clave: Historia regional, México central-oriente, Puebla.

ABSTRACT

The present article deals with the Nineteenth Century history of the Mexican state of Tlaxcala from a regional and local perspective. The small state of Tlaxcala gives us a nice example to analyze from local and regional perspectives all that fell upon it during the prolonged and difficult process of Mexican state formation throughout the large Nineteenth Century up to 1910. What was the interaction among local, regional and national level dynamics?

Keywords: Regional and Local History, East-Central Mexico, Puebla.

Tlaxcala y el Estado nacional en el largo siglo XIX

Tlaxcala and the national state during the large Nineteenth Century

*Raymond Buve*¹

- 1 Nacionalidad: Holandesa. Grado: Doctor en Historia. Especialización: Propietario de la Cátedra de Historia de América Latina. Adscripción: Profesor emérito, Historia de América Latina, Universidad de Leiden, Holanda. Correo electrónico: raymond@buve.nl

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2012

Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2014

Introducción

La historia nacional parece hoy en día apretada entre lo local y lo global. Por un lado parece asediada por construcciones desde la perspectiva local y, por otro, sufre de la globalización que ha afectado al soberano Estado-nación que parece perder relevancia. Pero en el siglo diecinueve vemos que, tanto en Europa como en Latinoamérica, las regiones pierden poder y autonomía frente al ascendente Estado nacional que suelen imponer la ciudadanía y su construcción de la historia. Hay que “forjar la patria” o, para mencionar un reciente libro mexicano, *Hacer escuela, hacer Estado* (Rockwell, 2007).

Estudiar la historia desde la perspectiva regional y local parece de importancia para la actualidad globalizante en lo económico, lo étnico y lo demográfico. Lefebvre ya observó en los años 1960 la creciente movilidad humana, las migraciones, un intercambio de culturas nunca antes visto (1962:10) y, como lo llama García Canclini, las culturas híbridas como estrategias para entrar o salir de la modernidad (1990).

En el estudio de la trayectoria histórica de una región podemos encontrar explicaciones de importancia para comprender la problemática de la construcción del Estado-nación. Como lo formula Pérez Herrero, la región es “Un ente vivo en permanente movimiento, constituida por un espacio no uniforme, sin una frontera precisa y con una estructura interna propia” (1991:11-12). Hay que añadir que muchas regiones tienen subregiones, localidades también vivas y que a lo largo del tiempo mostraban una dinámica de alianzas y conflictos. Localidades y regiones pueden además ser transfronterizas, pasando *the border* o los límites de su provincia o estado. Tampoco hay que olvidar las jerarquías territoriales. Dentro de un Estado nacional encontramos una jerarquía de regiones entre los más fuertes y los más débiles. Y las regiones tienen sus jerarquías internas de localidades. Ambas jerarquías pueden cambiarse a lo largo del tiempo y el siglo diecinueve mexicano nos ofrece muchos modelos. Buenos ejemplos son la creciente importancia del norte mexicano frente al centro y sur de México y el surgimiento de regiones transfronterizas por causa de

la conquista norteamericana, o los cambios en los límites de estados a lo largo del siglo diecinueve.

Por eso, la evolución histórica de una región y de sus localidades tiene que ver con una compleja dinámica interna y una dinámica externa que tiene que ver con regiones vecinas o el Estado nacional. Factores de importancia parecen, entre otros, la ubicación geopolítica de una región, sus recursos humanos y naturales disponibles, su integración en el mercado nacional e internacional. Un problema adicional puede ser que las regiones no siempre tuvieron límites fijos.

Tanto en Europa como en la América Latina hay regiones que se ampliaron, que se redujeron, que vieron sus recursos humanos triplicados por migrantes (norte de México), que se fraccionaron por imposiciones ajenas o conquistas (norte de México, 1848), que se trasladaron por migraciones forzadas de su población (Europa oriental, 1945).

Según la Constitución de 1824, México era un Estado-nación, pero en la realidad parecía más bien un archipiélago de sociedades locales. Como lo observó Lesly Byrd Simpson, "Mexico splits into cells, and the cells into more cells, each with its cacique making and interpreting laws" (cit. en Benjamin and McNellie, 1984:6-7). En la opinión de Mariano Otero (1842), diputado y Ministro de Relaciones en el fatal año de 1847, faltaba la conciencia nacional y por eso los norteamericanos podían marchar en poco tiempo del puerto de Veracruz a Puebla y México. Los campesinos, entonces más del noventa por ciento de la población, no eran ni querían ser ciudadanos (Escalante Gonzalbo, 1992:63-66).

¡Ojo!, Europa encontró en gran parte los mismos problemas. En 1500, año del nacimiento de Carlos V, el número de entidades políticas autónomas era alrededor de 500; en 1900 no más que 25, resultado de duros y a menudo violentos procesos de formación de Estados nacionales. En estos procesos eran importantes, a lo largo del siglo diecinueve, las armas, los ferrocarriles, el servicio militar obligatorio y la escuela pública (Weber, 1976).

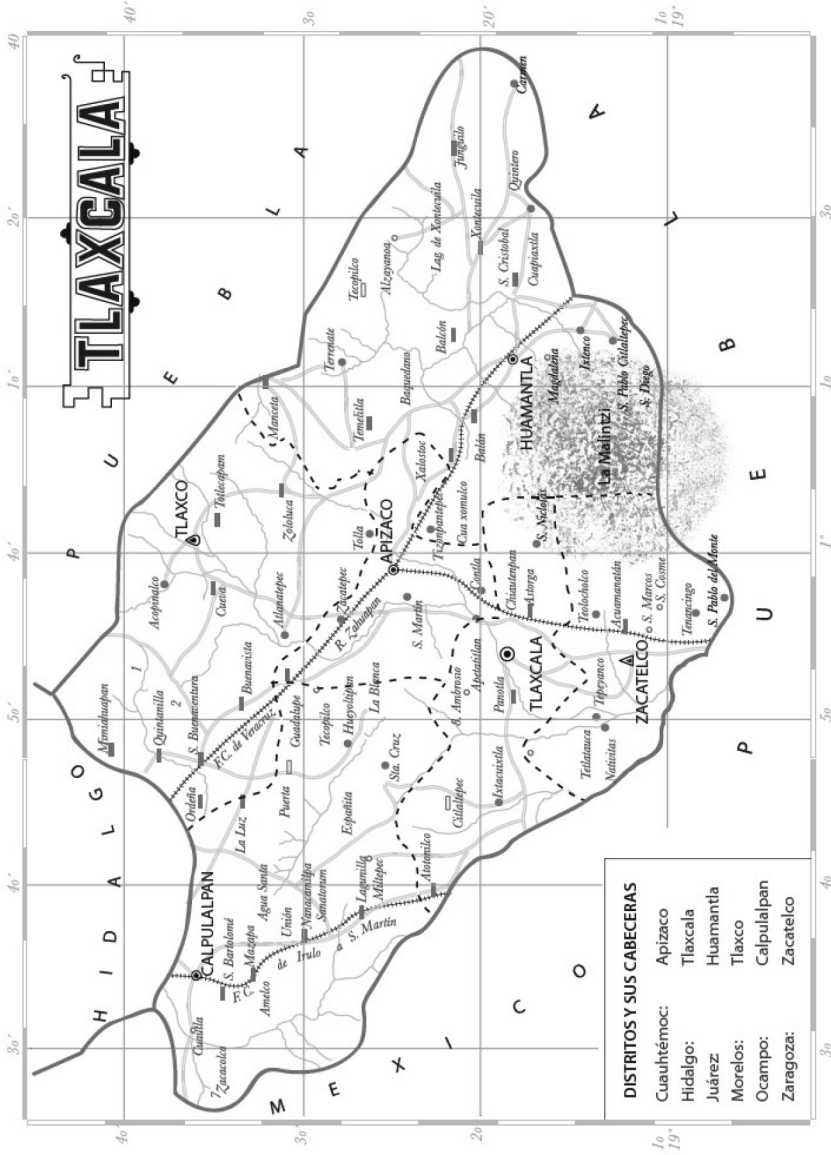
En cuanto a México, la pequeña entidad de Tlaxcala parece un buen ejemplo para analizar, desde las perspectivas locales y regionales, lo que les cayó encima en el difícil proceso de formación del Estado

nacional a lo largo del siglo diecinueve, es decir, constituciones, órdenes y decretos, pronunciamientos, revoluciones e invasiones. ¿Cuál era en el siglo diecinueve, en el caso de Tlaxcala, la articulación de dinámicas entre los tres niveles: el de las localidades, el regional y el nacional?

En Tlaxcala encontramos todos los factores arriba mencionados. Para empezar, una ubicación geopolíticamente estratégica no solamente desde la perspectiva del Estado nacional, sino también desde la perspectiva poblana. En Tlaxcala encontramos subregiones o localidades en parte transfronterizas, no en lo político-administrativo, sino más bien en lo económico y social. Encontramos también una jerarquía de localidades y cabeceras municipales que cambiaba a lo largo del tiempo. Como lo observó Ignacio Ramírez en 1868, los campesinos se encontraron con un Estado demasiado débil para servirles de mediador, pero a la vez lo suficientemente fuerte para extorsionar a los pueblos (cit. en Escalante Gonzalbo, 1992:61-62). El siglo diecinueve nos presenta ejemplos perfectos de la híbrida cultura política mexicana con sus lealtades primarias a familia, pueblo y caciques con sus redes y sus capacidades de control y movilización (Acevedo Rodrigo, 2005). Encontramos en los pueblos la combinación de ignorancia y desconfianza hacia “El señor Gobierno”: hay que eludir al señor gobierno en lo posible, y cuando no se le puede eludir, forjar una política pragmática destinada a la defensa del hogar, del pueblo o del municipio. Un Ayuntamiento era a los ojos de los ciudadanos, no obstante sus conflictos facciosos internos, mucho más legítimo que un Estado nacional lejano. Pero ayuntamientos y pueblos solían aprovecharse del Estado cuando se ofrecía un espacio para consolidar intereses locales. ¿Dónde estaba en la perspectiva de aquellos el Estado nacional?

Tlaxcala y sus regiones transfronterizas

¿Podemos definir a Tlaxcala como una región? Ahora parece que sí lo es, pero ha sido un desarrollo largo y complicado. Como veremos más adelante, Tlaxcala es una construcción que a lo largo del siglo diecinueve fue constantemente reforzada para defenderse contra Puebla y contra poderosos disidentes internos.



Mapa de Antonio García Cubas (1903) reproducido en Benjamin y Wasserman (1990:236)

No se puede comprender la historia decimonónica de Tlaxcala sin tomar en cuenta la influencia de intereses poblanos en Tlaxcala y la creciente importancia de la ciudad de Puebla para Tlaxcala. Puebla era la sede episcopal, un importante centro de educación, la sede de la comandancia general a donde pertenecía Tlaxcala, el mercado para muchos productos tlaxcaltecas y un importante mercado de trabajo. Controlar a Tlaxcala era siempre uno de los objetivos en la política poblana y, si fuese posible, incorporar a Tlaxcala como distrito en Puebla. La necesidad de controlar a Tlaxcala tuvo que ver, entre otros, con las contradicciones locales entre las llanuras poblanas y la sierra norte de Puebla (Thomson, 1989:59-78). Los intereses de la ciudad de Puebla, los intereses de las llanuras y los de los caciques de la sierra norte de Puebla, así como los de Huejotzingo-Textmelucan, tuvieron a lo largo del siglo XIX una fuerte influencia en Tlaxcala, propiciando alianzas y conflictos locales (Buve, 2010).

El territorio de Tlaxcala consistió, en esencia, en dos regiones, el centro-sur y la periferia. El centro-sur, con la ciudad de Tlaxcala como capital, y varias cabeceras comerciales estrechamente vinculadas con muchos pueblos indígenas de habla nahua. Era la región del antiguo Tlaxcallan prehispánico que se alió con Cortés. Después de la Conquista, los nobles indígenas tlaxcaltecas obtuvieron el privilegio de un gobierno indígena relativamente autónomo, el Cabildo de Naturales, y su territorio fue ampliado con las llanuras al noroccidente, posteriormente conocidas como los partidos de Huamantla y Tlaxco. Estos partidos tenían pocos pueblos y allí se asentaron agricultores, ganaderos y comerciantes españoles que se aprovecharon de la mano de obra indígena, en parte procedente de la región centro-sur. Lo mismo hicieron agricultores españoles en el valle de Nativitas, que forma parte de la cuenca del río Atoyac en Puebla. En el siglo dieciocho y diecinueve, Huamantla, Tlaxco y el valle de Nativitas formaban cada vez más parte de redes familiares poblanas, porque muchas haciendas, ranchos y casas comerciales pertenecieron a notables familias poblanas de origen español y residentes en Puebla o en la ciudad de México. No era de sorprender que aquellas élites locales intentaran separarse del gobierno indígena de Tlaxcala, pero nunca lo lograron porque el

Cabildo logró, apelando al Rey, mantener sus privilegios. Como era de esperar, el Cabildo y sus asesores españoles construyeron una historia de Tlaxcala para legitimarse (Cook y Carrión, 1991; Cuadriello, 2004).

Con la promulgación de la constitución de Cádiz (1812), el Cabildo fue sustituido por un Ayuntamiento constitucional dominado por los funcionarios españoles y mestizos que habían trabajado anteriormente en el servicio del Cabildo y la élite comercial de la capital con sus redes de control sobre muchos pueblos indígenas. Tlaxcala era en 1812 y 1813 una provincia fuertemente infestada de pandillas insurgentes, y la instalación de ayuntamientos constitucionales no se llevó a cabo en las cabeceras de partidos antes de la abolición de la constitución en 1814 (Martínez Juárez, 2010:10-70; Tecuanhuey Sandoval, 2007). Pero, con la restauración de la constitución de Cádiz (1820), se abrió en la provincia de Tlaxcala la caja de Pandora. Hacendados, obrajeros y comerciantes, así como caciques indígenas, se aprovecharon de la constitución para solicitar un Ayuntamiento.

El resultado de la campaña por establecer ayuntamientos reflejaba netamente la jerarquía tardía-colonial. La capital Tlaxcala, las cabeceras de partido y las cabeceras importantes en cada partido tuvieron sus ayuntamientos, pero muchos pueblos de “indios puros” no obtuvieron ayuntamientos. Con el debate en el Constituyente mexicano de 1823 sobre la organización de la república, comerciantes y funcionarios de la ciudad de Tlaxcala, que de ninguna manera quisieron perder el estatus capitalino de su ciudad, solicitaron al Congreso la soberanía estatal para la provincia de Tlaxcala. Pero, bajo el liderazgo de Huamantla, gran parte de la élite criolla intentaba repetidamente, y con el fuerte apoyo de Puebla, incorporar a Tlaxcala como partido en Puebla. La lucha era tan fuerte que se decidió finalmente no agrandar a los soberanistas tlaxcaltecas ni a Puebla: Tlaxcala fue declarado territorio a fines de 1824 (Buve, 2003:533-554).

Lo importante para nuestro tema es que este conflicto entre el centro-sur y la periferia de Tlaxcala, y la correspondiente intervención de Puebla, se quedó vivo hasta por lo menos el tardío Porfiriato. A lo largo del siglo diecinueve se produjeron movilizaciones políticas y militares en una región tlaxcalteca con el fin de controlar a la otra región.

Estaban involucrados caciques a nivel de cabeceras, milicias, compañías de la Guardia Nacional del centro-sur, a menudo apoyadas por el gobierno de la entidad, y los de las periferias dirigidas por los ayuntamientos de Huamantla y Tlaxco, a menudo apoyados por Puebla.

Lo que complicaba las movilizaciones eran las diferencias internas en ayuntamientos y pueblos en ambas regiones, que solían surgir en todos los momentos claves de la construcción y formación del Estado-nación, confluyendo a menudo con momentos de amenaza poblana. Estos momentos claves eran el Constituyente de 1823-1824, los pronunciamientos de los años 1830 y 1840, la república centralista (1835-1846), el regreso de la república federal (1846), la guerra con Estados Unidos (1846-1848), la Revolución de Ayutla, la Guerra de Reforma y la Intervención Francesa (1854-1867); y, finalmente, la lucha de don Porfirio para llegar al poder, entre 1871 y 1876 (Buve, 1998 y 2010).

¿Hasta qué grado reflejaron también, los fuertes objetivos locales y regionales, el paulatino proceso de cambio de ciudadano a ciudadano de la república mexicana? Si vemos las observaciones de Antonio Anino (1995), Peter Guardino (1997) y Guy Thomson (1999) sobre los pueblos, sus estrategias y tácticas frente a lo que les “cayó encima” con la constitución de Cádiz, la constitución federal (1824), la centralista (1836) o la liberal (1854) tenemos que reconocer, por un lado, las interpretaciones de la ley desde la perspectiva ciudadana y su hábito de elegir, para decirlo así, *a la carte* de las leyes impuestas. Surgieron prácticas híbridas (Acevedo Rodrigo, 2005). Por otro lado, se puede observar que, a lo largo de las décadas del siglo diecinueve, muchos ciudadanos tendían a convertirse en ciudadanos; primero en las cabeceras, más tarde en los pueblos (Nelen, 1999; Ávila, 2007).

Ayuntamientos tlaxcaltecas. Entre lo antiguo y lo nuevo (1820 y 1854)

Antes de 1854 no hubo a nivel local una verdadera brecha entre lo que José María Luis Mora llamaba el antiguo sistema y el nuevo (Mora, 1986, vol. 1:534). Cambios más profundos llegaron con la revolución

radical liberal, la intervención francesa y la república restaurada. Los intentos por deshacer la sociedad corporativa, separar Estado e Iglesia, inculcar la ciudadanía y forjar la patria conllevaron toda clase de colaboraciones, pero también resistencias.

El problema que preocupaba a Mora y al Nigromante ya se perfilaba en España y en las Américas con la promulgación de la constitución de Cádiz (1812) y la mexicana de 1824. Una pequeña élite política, en parte de tinte liberal, quiso imponer su sueño de unidad, soberanía nacional y ciudadanía individual a este archipiélago de sociedades locales caracterizadas por la lealtad a la familia, al terruño, al pueblo, con tradiciones y rituales colonial-indígenas e hispanas (Guerra, 1985 vol. 1). Hay que analizar tales tradiciones y costumbres como partes integrantes de procesos de hibridación con diferencias locales. Procesos que tenían, y posiblemente tienen hasta el día de hoy, un resultado diferente de la “modernidad europea” importada con las constituciones liberales (Acevedo Rodrigo, 2005; Escobar Ohmstede, 2011).

Se introdujeron, entre 1812 y 1824, la ciudadanía y sus instituciones representativas, el ayuntamiento constitucional, la diputación provincial y, después, el congreso del estado. Desde la perspectiva local [municipal] y regional podemos calificar al siglo diecinueve como una arena permanente de contradicciones entre los conceptos e imaginarios modernos y los del antiguo régimen. ¿Era México en este sentido un caso aparte? Ni mucho menos, porque lo mismo encontramos en Europa, por ejemplo en Alemania, en Italia, en España y en muchos países latinoamericanos (Smith, 1969; Walker, 1971).

Se tiende a considerar en la historiografía mexicana al periodo que va de 1808 a 1835 –cito a Alfredo Ávila–, “una verdadera revolución política, al transitar de un orden absolutista a otro fundado en la voluntad de los ciudadanos” (Ávila, 2005). En términos de legislación e instituciones, creo que sí, pero en la realidad este proceso se enfrentaba a nivel local y municipal con las construcciones locales ya existentes de nación en términos de identidad, autonomía y hasta soberanía.

Es importante recordar que el único nivel de administración que sobrevivió en gran parte al proceso de independencia mexicana era el de los cabildos (desde 1820, ayuntamientos), y en muchas partes con

una continuidad impresionante en cuanto a funcionarios electos. De ahí que pautas patriarcal-tradicionales de ejercicio del poder, como el caciquismo, tuvieron su papel en el proceso de formación del gobierno municipal (Buve, 2003). Por eso, el artículo 316 de la constitución de Cádiz limitó el periodo de gobierno a uno o dos años y prohibió la reelección dentro de dos años (Salinas Sandoval, 2011: 396-399). Una de las mejores observaciones –un eco del debate sobre el ayuntamiento en Cádiz– viene de unos jueces de letras del Centro de México que en 1821 consideraban que los pueblos de México no podían gobernarse por sí mismos bajo el sistema gaditano de ayuntamientos. Los caciques o “padrastrós del pueblo” iban a influir decisivamente en las elecciones a nivel municipal con el fin de ser electos alcaldes o regidores, porque la relación clientelista entre caciques y clientes en los pueblos exigía una fidelidad personal en lo familiar y la política (Ocampo, 1990: 204-205). Las contradicciones entre cuerpos y pueblos se expresaban al nivel municipal no solo en los conflictos sobre identidad y territorio, pero también en conflictos acerca de la familia, su religión y educación, los fueros, la propiedad corporativa y la autonomía frente al patrón. En este sentido parece que el entorno del ayuntamiento en Tlaxcala no difiere mucho del de Puebla y el estado de México. Tampoco en lo que tiene que ver con la multiplicación de ayuntamientos en 1820, el problema financiero de los ayuntamientos en cuanto a cumplir con sus obligaciones y sus relaciones delicadas con la diputación y con la capital (Tecuanhuey Sandoval, 2007).

En suma, se intentó construir el Estado-nación moderno, pero aún no se produjo una brecha definitiva entre lo nuevo y el antiguo sistema. Pero lo que sí se desarrolló en un proceso local de adaptación a las realidades de un Estado-nación constitucional que funcionaba de manera deficiente, era una cultura política híbrida, producto de costumbres coloniales y la “modernización” constitucional liberal.

Vamos a ilustrarlo con el caso del ayuntamiento de San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala.

Apetatitlán fue fundado como un pueblo de indios en el siglo XVII, pero al cambio de siglo diecinueve la cabecera ya era mayormente criolla y mestiza. En la población dominaban comerciantes, ar-

tesanos y arrieros con solo una cuarta parte de labradores y jornaleros. Los arrieros y los artesanos textiles dependían, al igual que los de otros pueblos del centro de Tlaxcala, de los comerciantes cuyas familias dominaban la política local antes y después de la introducción del ayuntamiento constitucional por la constitución de Cádiz. Desde 1820 hay documentación continua sobre elecciones municipales hasta aproximadamente 1880. Yvette Nelen observó que a lo largo de los años 1820 solo el 12% de la población con derecho al voto participó en las elecciones. En el sistema indirecto de origen gaditano, los que tenían derecho al voto eligieron electores. Al inicio votaban cada año oralmente en público y de manera colectiva, siguiendo la práctica colonial. El presidente y el secretario de la mesa electoral y los electores elegidos pertenecían año tras año al mismo grupo de notables, al igual que los alcaldes y regidores. En suma, los notables controlaron a lo largo del siglo diecinueve el proceso electoral y dividieron los cargos entre miembros de las familias Carbajal, Calderón, León, Morales y Rivera (Nelen, 1999: 62-67).

Entre 1823 y 1880 las elecciones se modernizaron y burocratizaron. El número de ciudadanos votantes aumentó. Además, iban a votar en papel y en secreto en un lugar público. El ayuntamiento se desenvolvió en la institución formal más importante a los ojos de la población; tenía que ver cada vez más con la recaudación de contribuciones, el orden y la seguridad pública, obras públicas, sanidad e instrucción primaria. En 1820 el ayuntamiento de Apetatitlán se reunía en la casa del cura; desde 1823 se reunía en casas privadas; y en 1861, por primera vez, en una casa consistorial. A lo largo de los años, el cura párroco acabó siendo menos importante en asuntos que tenían que ver con el gobierno municipal.

En este proceso modernizador existía una interacción entre los derechos civiles expresados en leyes y la práctica en los pueblos. Surgieron protestas y conflictos electorales con argumentos relacionados con la legislación electoral y presentados como un discurso sobre valores democráticos. A menudo los contendientes se aprovecharon de discursos políticos vigentes en debates a nivel regional o nacional, pero detrás de los argumentos estaban motivos que tenían que ver con la di-

námica local: la autonomía municipal, intereses familiares, un comerciante poderoso, la propiedad corporativa, la milicia, la iglesia (Nelen, 1999: 100-102).

Pero se desenvolvía una cultura política híbrida. Aunque se votó más, la costumbre colonial de votar colectivamente persistió por muchos años, porque un representante llenaba las boletas de los ciudadanos del barrio que tenían derecho a votar. El alcalde presidente del ayuntamiento tenía también el papel de primer juez para la justicia menor y conciliación en conflictos locales. Bajo presión del gobierno de Tlaxcala y el federal, finalmente lo tuvo que dejar en los años 1850. Desde los años 1860 hay separación estricta entre presidente municipal –antes alcalde–ayuntamiento– y un juez de paz. Pero la élite local siguió con la distribución de los cargos y la dirección del municipio. El comerciante más poderoso, Faustino Zamudio, propietario del molino y capitán de la milicia, controló por varias décadas gran parte de la política local y de las alianzas de Apetatitlán en la política regional. Pero la opinión que tenía el alcalde José Mariano Barrios sobre Zamudio, en 1836, ya refleja el uso del discurso democrático:

Don José Faustino Zamudio es uno de esos ricuelos de pueblo que por disfrutar alguna más conveniencia que otros, se erigen en sus tiranos, y quieren que la población se gobierne por su capricho ó por su interés: en Apetatitlán unos lo sufren porque lo necesitan, otros porque lo temen y todos generalmente lo detestan por sus escandalosas arbitrariedades cuando gobierna y cuando está de simple particular. Él está acostumbrado a mandar a los jueces con la misma libertad con que gobierna a sus dependientes a su sombra.¹

La opinión democrática de Barrios hay que verla en el contexto de los conflictos que tenía con Zamudio, pero cuando el alcalde Francisco

1 Archivo del Estado de Tlaxcala (AET), Fondo Siglo XIX, caja 150 El C. Faustino Zamudio, por agravios, contra el alcalde D. Mariano Barrios, 6 de julio 1836.; Archivo San Pablo Apetatitlán (SPA), Acta de Cabildo (AdC) 3 de noviembre de 1835.

María Carbajal presentó su dimisión después de la promulgación del centralismo en 1835, expresó sinceramente sus ideas políticas de federalista convencido. Él dimitió porque

[...] le era indispensable hacerlo así en cumplimiento del juramiento [a la república federal] que había prestado a el tomar posesión de su empleo, y que así por esto, como por obsequiar sus ideas políticas tenía que dejar el mando.²

Un año más tarde, ya en la república centralista, el territorio de Tlaxcala fue incorporado como distrito en el Departamento de México y el ayuntamiento de Apetatitlán. Como la mayoría de los ayuntamientos, fue abolido y sustituido por un alcalde de sección, el voto restringido a los notables. En el Estado de México, el mínimo de habitantes para tener ayuntamiento era de 8000 y Apetatitlán tenía entonces aproximadamente 1500. Con la restauración del federalismo en 1846, Apetatitlán era una de las cabeceras que recobraron su ayuntamiento, pero muchas tuvieron que esperar varios años más (Nelen, 1999:164-171; Camacho Pichardo, 2011:346-347).

Ayuntamientos frente a pronunciamientos y guerras

Casi todas las cabeceras importantes de Tlaxcala participaron una y otra vez en pronunciamientos, rebeliones y guerras (Buve, 2012). En los pronunciamientos y guerras como la sostenida con los Estados Unidos (1846-48), la guerra de reforma y la intervención francesa (1857-1867), así como en las rebeliones del general Porfirio Díaz en 1871 y 1876, se mezclaron en Apetatitlán y otros pueblos de Tlaxcala motivos locales y familiares con conflictos y alianzas a nivel regional, vinculados con las luchas por el poder a nivel nacional. La gran pregunta aquí parece ser: ¿Cómo se articuló la defensa de la nación con la defensa de un dominio local de poder y la defensa del hogar? ¿Podemos observar una fusión híbrida entre, por un lado, la defensa de la

2 San Pablo Apetatitlán (SPA), Actas del Cabildo, 3 de noviembre de 1835.

nación o la defensa de la “buena causa” [término usado en la Guerra de Reforma] y, por otro lado, intereses regionales, locales y familiares?

El 1º de enero de 1823, el cura de Apetatitlán hizo jurar a los miembros del recién electo ayuntamiento “...ser fieles a Nuestro Emperador Agustín I y haveros fiel y legalmente con el encargo que la Nación os ha confiado mirando en todo por el bien de esta población”.³ Pero apenas dos meses después, el ayuntamiento recibió del gobierno de la provincia la orden de reconocer el primero de los pronunciamientos en México en contra de Iturbide. Nuevamente los ediles tuvieron que jurar ante el cura, esta vez el Plan de Casa Mata (Nelen, 1999:152).

¿Estaban los de Apetatitlán y otros pueblos interesados en las luchas políticas a niveles superiores? Costeloe (1993: 27-28) habla, siguiendo a muchos liberales mexicanos decimonónicos, de la apatía de los mexicanos. Tutino (1986) subraya la importancia de agravios locales para meterse en la política. Guardino (1997) y Mallon (1995) se enfocan en las alianzas campesinas con pronunciados y que se van a presentar los agravios aprovechándose del discurso político de gobernantes o rebeldes. En realidad, el texto del juramento que acabamos de presentar arriba ya contiene la contradicción, porque “mirar en todo por el bien de esta población” no iba necesariamente a la par con lealtad al Gobierno Superior, es decir, el emperador, el presidente o el jefe político.

Como ya lo observó Josefina Vázquez, para los pronunciados era importante no solo tener el apoyo de las fuerzas armadas, pero también convencer “a los pueblos”. En este proceso de convencer se obraba probablemente casi siempre desde arriba haciendo uso de las jerarquías de cabeceras y las contradicciones regionales y locales existentes en los estados. En las negociaciones el *quid pro quo* era a menudo importante, porque las cabeceras solían aprovecharse del espacio político creado por un pronunciamiento para poner sus agravios o sus deseos en la mesa (Vázquez, 1991; Fowler, 2012).

Para convencer a los pueblos había que tomar en cuenta la jerarquía de cabeceras. Ya hemos mencionado la jerarquía tardío-colonial en Tlaxcala, pero gracias al fraccionamiento del territorio en 24 ayunta-

3 SPA, Actas del Cabildo, 1º de enero de 1823.

mientos (1820), la capital ya no tenía el poder de antes y tuvo, aunque a regañadientes, que compartir el poder con los importantes centros comercial-textileros, Chiautempan y Apetatitlán, y en las llanuras de la periferia con Huamantla, la cabecera del partido de las grandes familias de hacendados criollos. En la periferia las cabeceras criollas Huamantla y Tlaxco controlaban “sus” pueblos, pero en el Centro de Tlaxcala el control era más complicado, porque los municipios de Tlaxcala ciudad, Chiautempan y Apetatitlán son casi vecinos y existía una latente competición entre aquellas cabeceras comerciales para controlar a los muchos pueblos colindantes. Apetatitlán, aunque no era cabecera de partido, pero sí “el pueblo más español”, logró controlar repetidamente a varios ayuntamientos vecinos mayormente indígenas. Por ejemplo, con la restauración de la república federal se reinstaló el ayuntamiento de Apetatitlán en 1846. El ayuntamiento apetatitlaco de inmediato arregló el nombramiento de alcaldes de sección en los pueblos indígenas vecinos sin ayuntamiento: Yauhqueméhcán, Santa Cruz Tlaxcala y Xaltocán. De igual manera Chiautempan, cabecera de partido y centro comercial-obrajero, controlaba a muchos artesanos textileros de San Bernardino Contla, pueblo vecino indígena de Apetatitlán que además pertenecía a la parroquia de Apetatitlán. El conflicto entre los centros comerciales Tlaxcala, Apetatitlán y Chiautempan estaba vivo y fue manipulado a lo largo de las grandes crisis mexicanas, como la guerra con Estados Unidos (1846-1848) y la Guerra de Reforma (1857-1860), y se vinculó repetidamente con ambiciones personales, intereses familiares o de la cabecera (Buve, 1998).

La participación de casi todas las cabeceras importantes de Tlaxcala en pronunciamientos, o su involucración ineludible en las guerras, provocaba diferencias internas profundas y vinculadas con conflictos regionales. La ciudad de Tlaxcala intentó organizar desde la capital la adhesión al Plan de Cuernavaca (1834) contra Valentín Gómez Farías; mandó cartas a las seis cabeceras importantes del territorio y también a los ayuntamientos mayormente indígenas como Hueyotlipán, Tetla, Xaltócan y Yauhqueméhcán. Muchos ayuntamientos se adhirieron, pero el ayuntamiento de Apetatitlán estaba en dudas y el alcalde Zamudio respondió “que las circunstancias en que se hallaba este pueblo

no daban lugar para explorar la voluntad de estos habitantes”.⁴ Lo que se hizo a veces en cabeceras tlaxcaltecas era llamar a una reunión de autoridades, del clero y de las familias notables en presencia de la población, una reunión que se parecía mucho al cabildo abierto colonial. Así lo hicieron, por ejemplo, en 1834 en Apetatitlán para finalmente confirmar su adhesión al Plan de Cuernavaca, y en 1853 en la ciudad de Tlaxcala y en Chiautempan para adherirse al Plan de Guadalajara (Buve, 1997).

En 1837 las cabeceras Tlaxcala, Chiautempan, Apetatitlán y Nativitas [ver mapa] celebraron la proclamación de la constitución centralista con misas, *te deum* e iluminaciones, pero en 1841 todos se declararon en favor del Plan de Guadalajara para derrocar al presidente Anastasio Bustamante. ¿Por qué? La abolición de la mayoría de los veinticuatro ayuntamientos y la “degradación” del territorio de Tlaxcala a distrito del Departamento de México eran probablemente un motivo mayor. Lo confirma el hecho de que en Zacatelco, una cabecera que perdió su ayuntamiento en 1837, el juez de paz y cuatro representantes de pueblos del exayuntamiento se pronunciaron en contra de Bustamante. ¿Por qué no se adhirieron Huamantla y Tlaxco al Plan de Guadalajara? Parece que la abolición en 1837 de los ayuntamientos de los demás pueblos de la periferia fortalecía el poder de estos dos ayuntamientos de cabeceras criollas. Aún más importante, la “degradación” de Tlaxcala a distrito de México mermaba el poder de la capital Tlaxcala, odiada desde la colonia por los criollos huamantlacos (Buve, 2012:137-138).

Entre 1847 y 1867, las prioridades de la patria chica se enfrentaron con los intereses de la nación mexicana en guerra, pero parece que hubo matices importantes. Sí existió un nacionalismo incipiente, aunque a menudo velado bajo intereses familiares, municipales o regionales. El deber del ciudadano frente a las invasiones de 1846 y de 1862 fue reconocido formalmente en actas y declaraciones, mas con frecuencia no se comprobó en los esfuerzos que tuvieron que ver con las contribuciones de guerra, contingentes de sangre y requisiciones

4 SPA, Actas del Cabildo, 27 de mayo de 1834, cit en Nelen, 1999:164.

materiales. Esta actitud tiene que ver con una política pragmática, tanto de los ayuntamientos como de los pueblos y empresarios locales. La defensa del hogar, es decir, dar de comer a la familia, proteger la milpa, defender al pueblo y atender el comercio, eran prioridades a los ojos de muchos mexicanos que eran en primer lugar ciudadanos y solo en segundo lugar ciudadanos. En mi opinión, la actitud pragmática tiene que ver mucho con los riesgos de guerra e intervención por ajenos. Entre 1857 y 1867, lo que se solía llamar en la historiografía liberal nacionalista “La gran década nacional” (Galindo y Galindo, 1904-1906), los pueblos y haciendas sufrieron repetidas requisiciones de animales, alimentos, paja, contribuciones de guerra, contingentes de sangre y servicios de zapa y de arriería. En el archivo histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (AHSND) hay miles de quejas de presidentes municipales que se expresaban, a veces con desesperación. Un buen ejemplo era la cabecera Ápam, en pocos meses cuatro veces saqueado; o el presidente municipal de Apetatitlán, que recibió el 12 de marzo de 1867 la orden de preparar mil raciones de carne y tortillas, y veinticuatro horas después pasaba un general que exigió víveres para 1800 hombres. Desesperado, pidió este presidente municipal ayuda a los ayuntamientos vecinos de Contla y Santa Cruz Tlaxcala, donde ya tenían que dar de comer y alojar a cientos de soldados, y se negaron a ayudarlo (Buve, 1999).⁵

Las campañas de reclutamiento de contingentes de sangre para el ejército y mano de obra para trabajos de zapa contra la invasión norteamericana en mayo-junio de 1847, fueron en Tlaxcala un desastre por resistencias familiares, de empresarios y de autoridades locales. En el caso del territorio de Tlaxcala, del contingente de sangre de más de 800 hombres requeridos, solo llegaron 125 aptos para el servicio militar. Según el entonces comandante principal de Tlaxcala, el general Manuel de la Portilla, los pueblos indígenas del sur de

5 AET Fondo Siglo XIX, caja ene-abril 1867. Correspondencia entre la Proveduría del Ejército de Oriente y el Gobierno del Edo. Quejas de Pdtes. Mpales.: Cartas del Pdte. Mpal. de Apetatitlán al Gob. Miguel Lira y Ortega 14-15 de marzo de 1867.

Tlaxcala se negaron rotundamente servir como soldados y en trabajos de zapa. El sorteo decretado por orden del presidente Santa Anna en 1854 tampoco era muy exitoso. En Apetatitlán una comisión del cura y varios comisarios municipales –el ayuntamiento abolido por Santa Anna– seleccionó solo un par de hombres para el sorteo. Casi todos los argumentos legalmente posibles fueron usados para eliminar a los candidatos, la tercera parte por la calificación de ser “indios puros”.⁶ El presidente Juárez en 1862, el general imperial Von Thun en 1865 y el general Porfirio Díaz en la primavera de 1867, todos se encontraron con las mismas resistencias: nuestros pueblos esquilados, jefes de familia e hijos deben sostener a sus familias que no pueden quedarse desamparadas y el trabajo, la siembra o la cosecha impiden salir afuera (Buve, 1999; Nelen, 1998 y 1999:35-40, 77, 100, 211-216).⁷

Eludir un cambio de autoridades por un [nuevo] Gobierno Superior era a menudo favorable al interés de las familias notables. Dos meses después, cuando el ejército francés controló el estado de Tlaxcala, el ayuntamiento de Apetatitlán “se somete y adhiere en todas partes a lo que disponga el supremo poder ejecutivo provisional de la Nación”⁸ y así lo hizo la abrumadora mayoría de los ayuntamientos; pero a fines de 1866, cuando estaba ya clara la próxima derrota del Imperio, se declararon leales a la República. Parece que los Calderón de Apetatitlán

6 Los indios estaban excluidos del sorteo por orden del Ministerio de Guerra del 2 de agosto de 1853; Reclutamiento: ver AHSDN XI/483/3, exp. 2570, f. 16, 21, 31, 34, 157.

7 AET Fondo Siglo XIX, caja enero/junio 1863 Acta Calpulalpam; AET Fondo Siglo XIX, caja enero-abril 1863, Circular Srio. de Gob. Lira y Ortega, 18 de marzo 1863 y oficios dirigidos a hacendados, 22 y 23 de marzo 1863; AET Fondo Siglo XIX caja oct/nov. 1865, A. Farfán al prefecto del Departamento, Ignacio Beltrán, Tlaxcala, 24 de octubre 1865; AET Fondo Siglo XIX, caja dic. 1865, Pdte. Mpal. Teolochoalco al prefecto del Departamento, Ignacio Beltrán, 15 de septiembre 1865; AET Fondo Siglo XIX, caja ene-abril 1867, Correspondencia entre la Proveduría del Ejército de Oriente y el Gobierno del Edo., entre el Gobierno del Edo. y los Jefes de Dtos; Quejas de Pdtes. Mpales: Cartas Pdte. Mpal Apetatitlán al Gob. Edo. Miguel Lira y Ortega 14 y 15 de marzo 1867, todos en caja ene-abril 1867.

8 SPA/AdC 31 de agosto de 1863 cit en Nelen, 1999:502.

aplicaron una estrategia familiar para quedarse en el control durante y después de la intervención francesa (Nelen, 1999: 502-503).

Comerciantes tlaxcaltecas, al igual que los pulqueros, hicieron en 1847 negocios con los norteamericanos en Puebla y en 1864 con los franceses; y, además, vendieron sus semillas en regiones donde había más escasez. La queja del alcalde del pueblo indígena de Santa Cruz Tlaxcala (1864) lo refleja claramente: “así lo hacen todos los comerciantes de Apetatitlán, Chiautempan e esa capital [Tlaxcala], para beneficio de todos los pobres que carecen de estas semillas de maíz, haba, alberjon y cebada”.⁹

El recién reinstalado ayuntamiento de Apetatitlán (1846) condenó en una declaración patriótica la invasión norteamericana, pero a fines del mismo año pidió, junto con el ayuntamiento de Chiautempan, al gobierno en México la dimisión del jefe político del territorio, Luis Espino. Sin embargo, México mantuvo a Espino, que tuvo el importante papel de ir de cabecera en cabecera para reclutar contingentes de sangre, dinero y apoyos para la guerra contra los invasores (Nelen, 1999: 190-191). Como el gobierno en México se hizo sordo, los ayuntamientos de Apetatitlán y Chiautempan y sus compañías de Guardia Nacional, recién establecidas por las familias notables a instancia del gobierno federal, se pronunciaron con el apoyo del comandante militar de Tlaxcala, el General Ignacio Ormaechea y Ernaíz, en contra del jefe político, acusándolo de apoyar en secreto las ambiciones poblanas para anexar a Tlaxcala. No sabemos si era cierto, pero sí sabemos que existía un conflicto entre el comandante militar y el jefe político por el control sobre las tropas en Tlaxcala. Cuando la invasión americana de Veracruz ya era un hecho, Apetatitlán y Chiautempan cancelaron el pronunciamiento, pero una vez terminada la guerra (1848), obligaron al jefe político Espino a salir de Tlaxcala. Su sucesor, Ignacio Ramírez, fue igualmente obligado por los ayuntamientos de Tlaxcala, Chiautempan y Apetatitlán a salir porque no confiaron en él: “[...]”

9 AET, Fondo Siglo XIX, caja ene-marzo de 1864 carta alcalde Santa Cruz Tlaxcala al prefecto Ormaechea y Ernaíz del departamento de Tlaxcala, 3 de marzo de 1864. Cit in Nelen 1999:222-224.

la verdadera comisión [del Nigromante] se redujo a formar una estadística defectuosa que publicó en [el periódico] *El Siglo XIX*, y que pudiera justificar la conducta del ministro de relaciones que trataba de destruir el Territorio y agregarlo a Puebla en la primera reforma que se pudiera lograr...¹⁰

La prioridad de la familia sobre la ciudadanía la observamos en un conflicto entre las familias Carvajal y León. Antonio Carvajal tenía, ya antes de la guerra con Estados Unidos, una compañía móvil, y en 1846 tuvo que incorporarse en la Guardia Nacional de Apetatitlán. Tuvo un conflicto con el comandante Doroteo León y se incorporó en la *Spy Company* del ejército norteamericano. Atacó a la compañía de Doroteo León en su pueblo natal y saqueó el convento de San Francisco en la ciudad de Tlaxcala. (Nelen, 1999: 190-192). Después de la guerra, eludió el castigo yéndose a Tejas. Regresó en 1858 y se ofreció con sus hombres al presidente Juárez para pelear al lado constitucionalista (Thomson, 1999:14-15; Buve, 1998).

Las guerras locales tlaxcaltecas en la guerra nacional de 1857-1867

Las crisis del estado entre 1857 y 1867 resultaron en una falta casi total de orden rural. Los municipios tuvieron que operar autónomos para aprovisionarse y defenderse. La falta de orden rural daba a los jefes militares, los de la Guardia Nacional y los de las partidas sueltas un amplio espacio para defender intereses del jefe o saldar cuentas con pueblos vecinos. El fenómeno de una pequeña guerra a nivel local con objetivos ajenos a la lucha a nivel nacional es un fenómeno bastante frecuente en condiciones de guerra civil. En este sentido se puede comparar bien lo que pasaba en la Revolución Mexicana con la guerra civil Española.

10 Presentación del dip. Mariano Sánchez de Tlaxcala en la comisión especial sobre división territorial, el 29 de octubre 1856. Cit en Corl. Lira y Ortega, *Historia de la erección del estado de Tlaxcala*. México. Edición por Ez. M. Gracia, México 1965, p. 131.

El Archivo Histórico de la Secretaría de Defensa Nacional (AHSDN) contiene muchos ejemplos de estas guerras pequeñas.¹¹ Aquí damos, como ejemplos en Tlaxcala, los repetidos asaltos por Patricio Espinosa a su propio pueblo, la cabecera Ixtacuixtla, con apoyo de fuerzas de Apetatitlán y Zacatelco en 1858. Y los conflictos entre las partidas montadas de Tlaxcala, Chiautempan y Apetatitlán en 1860. En los documentos aparecen acusaciones mutuas entre las partidas por connivencia con bandoleros, pero el problema de fondo era la posición dominante de comandantes militares de Apetatitlán en la Guerra de Reforma.

Antonio Carvajal regresó de Tejas para ofrecer sus servicios a Juárez y un año después era uno de los más exitosos jefes juaristas; por tanto, pudo reclutar fácilmente a un gran contingente de sangre. Luis León, otro notable de Apetatitlán, sustituyó en 1858 al gobernador Manuel Saldaña, que era de Chiautempan. En 1860, el apetatitlaco Carvajal era el jefe militar constitucionalista más importante en Puebla y Tlaxcala, el apetatitlaco Luis León era gobernador y comandante militar del estado y en 1860 nombró a otro familiar de Apetatitlán, el ya mencionado Doroteo León, jefe de las tropas en Tlaxcala. A los ojos de autoridades de la capital Tlaxcala, entre ellos el prefecto del distrito del centro, el delicado equilibrio entre las tres cabeceras estaba deshecho. Surgieron pleitos con autoridades de la capital Tlaxcala y fuerzas de Apetatitlán asaltaron la ciudad de Tlaxcala. Lo que pasaba no tenía nada que ver con el objetivo juarista nacional, es decir, la restauración de la constitución de 1857, sino con ambiciones locales, pero los argumentos fueron vestidos con el discurso constitucionalista: los enemigos locales fueron calificados como “traidores de la buena causa” (Buve, 2006:334-338).

La Guerra de Reforma no solo fue aprovechada por intereses y ambiciones a nivel de empresarios, cabeceras o pueblos, sino también daba ahora una dimensión militar al conflicto regional entre el centro y la periferia de Tlaxcala y en el cual estaba involucrada Puebla. A los ojos de los comandantes constitucionalistas del centro de Tlaxcala, en la Guerra de Reforma las autoridades locales de Huamantla y Tlax-

11 Ver AHSDN XI/483/3 para los años 1857-1861

co eran “traidores”. Ya en 1855, se adhirieron a la rebelión poblana en contra del presidente Ignacio Comonfort. El batallón tlaxcalteca de la Guardia Nacional, aumentado por cientos de voluntarios de los pueblos indígenas, actuaba de manera feroz en la toma de la ciudad de Puebla por Comonfort en la primavera de 1856. Cuando el Congreso Liberal Constituyente otorgaba a fines de 1856 la soberanía estatal a Tlaxcala, Huamantla se pronunció en contra de Tlaxcala; en diciembre de 1857, Huamantla y Tlaxco se adhirieron al Plan de Tacubaya y pusieron sus cuerpos municipales a disposición del comandante general de Puebla, el general conservador Miguel María Echeagaray. Las autoridades constitucionalistas del centro de Tlaxcala y el batallón de la Guardia Nacional, reclutas y voluntarios de pueblos indígenas del centro de Tlaxcala, se declararon por Juárez y se incorporaron a la Brigada Constitucionalista en la sierra norte de Puebla, bajo el gobernador de Puebla, Castulo y Alatríste. Los cuerpos municipales de la Guardia Nacional en el centro de Tlaxcala se vengaron con especial ferocidad sobre los cuerpos municipales conservadores de Tlaxco y de Huamantla. Carvajal declaró que todos los hacendados de las llanuras tlaxcaltecas y poblanas eran “traidores de la buena causa” y tuvieron que colaborar con él o ser saqueados. Ápam, Tlaxco y Huamantla fueron ocupados y saqueados. Los hacendados de Huamantla y Ápam organizaron en 1859 sus resguardos para defender sus propiedades y su comercio contra bandoleros y correrías de jefes de Carvajal que se apoderaron del ganado y las semillas. Carvajal y el gobernador de Tlaxcala, Luis León, se quejaron con Juárez acerca de estos resguardos “enemigos de la causa”. El jefe del resguardo de Huamantla, Antonio Rodríguez Bocado, hacendado y miembro de una notable familia poblana, explicó al gobierno de Juárez que no participaron en la guerra sino quisieron defenderse en contra de Carvajal y bandoleros (Buve, 2006:334-338).

Los ayuntamientos y las leyes liberales que les cayeron encima

Los hierros candentes de los terrenos comunales y propiedades eclesiásticas

¿Aparte de la necesidad de defender el hogar y el pueblo, cómo se enfrentaron los pueblos y ayuntamientos de Tlaxcala con las leyes liberales? Los estudios de Schenk (Sultepec, 1995), Nelen (Apetatitlán, 1999), Halverhout (Contla, 1990), Thomson (Cuetzalan, 1993) y Rendón (estado de Tlaxcala, 1993) nos dan indicaciones de que tanto los hierros candentes del conflicto Estado-Iglesia como la privatización de terrenos comunales fueron tratados al nivel de los pueblos con políticas pragmáticas y diferentes de pueblo a pueblo. Aquí entraron factores como la presencia de un cura y su prestigio dentro de la comunidad, las contradicciones internas de la legislación de desamortización eclesiástica y de privatización, las deficiencias del peritaje que debía ejecutar la ley, y finalmente las actitudes diferentes de autoridades como gobernadores y jefes políticos de distritos. Al nivel local, eran importantes el engranaje entre la política a nivel estatal y sus redes clientelistas al nivel de pueblo y al nivel de municipio. Estas redes se articularon hacia arriba con las redes de autoridades estatales y con intereses empresariales (Buve, 1993:254).

La privatización de las tierras del común repartimiento no era una preocupación para los parceleros porque ya consideraban hace tiempo estas milpas como suyas, pero sí se preocuparon por la privatización de los montes, a veces arrendados para tener ingresos para la comunidad. También las usaban para el pastoreo, recoger leña y usar los ojos de agua. El Archivo del Estado de Tlaxcala tiene docenas de expedientes sobre conflictos relacionados con la privatización y parece que los gobernadores Miguel Lira y Ortega (1866-1871, 1877-1881) y Próspero Cahuantzi (1884-1911) tuvieron una actitud prudente. Por un lado, intentaron promover la privatización y, con muchos decretos, evitar el abuso. Por otro lado, el gobierno estatal quiso evitar conflictos con los jefes políticos de los distritos y con las comunidades. La consecuencia de esta política fue que el proceso de la privatización de terrenos co-

munales en Tlaxcala era, como en otros estados, lento, muy variado y sufriendo abusos por parte de caciques de las comunidades protegidos por jefes políticos. Halverhout (1990) descubrió que en el caso de San Bernardino Contla, pueblo vecino de Apetatitlán, los caciques indígenas ocultaron los detalles de la adjudicación y se quedaron con buena parte del común. Las quejas de los sin tierras no fueron atendidas porque el jefe político estaba de acuerdo con los caciques, que eran en parte antiguos comandantes liberales.

Muchos pueblos tlaxcaltecas insistieron en mantener montes, bosques, ojos de agua y canteras en propiedad común. Solo doy aquí unos ejemplos: San Mateo Tepetitla, casi pegado a San Martín Texmelucan, arrendó montes comunales a terceros con el fin de construir una escuela y una casa para el ayuntamiento. Otros pueblos lo hicieron para mantener la iglesia, el panteón y el mercado (Rendón, 1993:126-130). En 1865 el pueblo de Citlaltepétl compró la hacienda San Bernardino con el objetivo de usarla como común y lo hicieron hasta la Revolución (Rendón, 1993:118). En Apetatitlán, la privatización se inició después de 1876 y el ayuntamiento logró que tres cuartas partes del común quedaran en manos de los parceleros (Nelen, 1999:237, 282-284). Rendón puso en claro que un número considerable de pueblos del centro de Tlaxcala lograron conservar gran parte del común bajo formas veladas, entre ellas la cooperativa. También se siguieron usando ingresos de cofradías para asuntos religiosos o la restauración de la iglesia (Rendón, 1993:126-130).

En Apetatitlán la propiedad eclesiástica quedaba probablemente en manos de la Iglesia hasta fines de 1860, cuando algunos notables, bien al tanto de la legislación liberal, solicitaron la desamortización, la cual se desarrolló rápido. La actuación de notables como Francisco Calderón, Doroteo León y otros, era en parte para salvar sus intereses porque el proceso de desamortización a menudo se trataba de tierras, casas y ranchos que ya estaban hacía tiempo en sus manos. Los Carvajal, sin embargo, lograron crear una Sociedad que logró, en parte con capitales confiscados a “enemigos de la buena causa” durante la guerra de Reforma, comprar haciendas enteras dentro y fuera de Tlaxcala (Nelen, 1999: 232-240).

¿Ayuntamiento entre gobierno liberal e Iglesia?

En cuanto a la separación de Estado e Iglesia, existieron probablemente diferencias locales que, por lo menos en parte, tuvieron que ver con la importancia del cura párroco local (Nelen, 1999: 244). En muchos pueblos de Tlaxcala no había cura.¹²

En Apetatitlán desde 1840 hasta 1864 el cura Felipe de Jesús Rodríguez tuvo buenos contactos con el ayuntamiento y estaba involucrado en todos los acontecimientos importantes, incluso pronunciamientos. Desde el púlpito y en sus viajes por la parroquia tenía mucha comunicación con los feligreses en todos los pueblos de la parroquia y ayudó al ayuntamiento en las epidemias de viruela y de cólera.

Cuando el gobierno de Juárez en la ciudad de México ordenó la exclaustación de los conventos, el cura párroco de Apetatitlán bendijo en 1861 la nueva casa del ayuntamiento en presencia del comandante liberal y celebró una misa para agradecer a Nuestro Padre Jesús (objeto de veneración en San Pablo) por el fin de la guerra. El ayuntamiento asistió a la misa acompañado por el comandante militar, todos en sus uniformes. Cinco años después de la muerte del cura, el ayuntamiento erigió en 1869 una estatua en su honor. El cura Rodríguez y los notables no se enfrentaron con la ley, pero la interpretaron a su manera o la eludieron. El cura daba el catecismo en la iglesia después de las horas escolares. Los notables dejaban los cargos en sus cofradías a sus esposas (Nelen, 1999:288-291).

Pero, después de los años de la guerra, y notablemente en los años 1870, podemos observar a nivel nacional un progreso en la dirección de una república más fuerte y más secular: bajo el gobernador Miguel Lira y Ortega (1866-1871), un convencido liberal, el gobierno estatal insistió repetidamente en el uso del registro civil y en los decretos para eliminar los actos de culto externo. El gobernador insistió en sus circulares en supeditar los asuntos hasta ahora puramente eclesiásticos a la administración civil. Ahora se tenía que celebrar primero el matrimonio por lo civil y posteriormente se realizaría el casamiento religioso. Igualmente se exigió el registro civil de nacimientos y fallecimientos.

12 SPA archivo parroquial, listas de curatos vacantes 1829, 1864, 1867.

El cura de Apetatitlán, el sucesor del famoso cura Rodríguez, se negó a aceptar las leyes liberales y el alcalde Francisco Morales se quejó, en noviembre de 1868, de que en un año solo se habían registrado cuatro nacimientos, cinco casamientos y doce fallecimientos. Cuando el ayuntamiento de Apetatitlán mandó en 1871 el nuevo bando de policía al cura, con un artículo que reglamentaba el uso de las campanas del templo “porque todos los ciudadanos tienen que estar al tanto de la ley”, el cura respondió que no quiso negar la independencia de la Iglesia supeditándola a “una cuadrilla de incrédulos que no saben nada de su origen divino” (Nelen, 1999:289-290). El decreto circular prohibiendo estrictamente todos los actos de culto externo fue probablemente el motivo para sacar el crucifijo que estaba en la plaza de la cabecera y meterlo en el atrio de la iglesia (Nelen, 1999: 288-292).

Muchos ayuntamientos que tuvieron que imponer a sus ciudadanos la legislación secular modernizante estaban, para decirlo así, entre la espada y la pared. Por un lado, había que obedecer para eludir multas o cambio de autoridades; por otro lado, los ayuntamientos probablemente intentaron una política pragmática frente a sus ciudadanos. En 1877, el ayuntamiento de Apetatitlán permitió reanudar la procesión tradicional, con la estatua de Nuestro Padre Jesús del convento de Santa Ana Chiautempan, al pueblo vecino y muy indígena de Belén. Los regidores asistieron y contribuyeron a la Semana Santa de 1878 (Nelen, 1999:290-291).

El cambio hacia una república secular tenía sus vaivenes, pero se produjo de manera pacífica y esto tenía probablemente que ver también con la prudencia de los gobernadores Lira y Ortega, y Cahuantzi, ambos de origen indígena y creyentes (Gracia, 1965, prólogo). En la cabecera, el ayuntamiento ganó influencia y prestigio mientras la Iglesia y las cofradías gradualmente eran menos importantes, pero quedaban con vida, algo que Nutini también observó en el ya mencionado pueblo vecino de Belén. Nelen observó, al igual que Nutini, que fuera de la cabecera del municipio, en los pueblos indígenas todo lo que tenía que ver con las cofradías y el culto quedó firmemente en manos del pueblo y que, desde aquellos pueblos, pocos acudieron al registro civil en la cabecera (Nelen, 1999:288-292).

El ya mencionado nuevo bando de policía que el ahora patriótico ayuntamiento promulgó en 1870, refleja muy bien el progreso de la modernización administrativa con enfoque en el orden; el registro de nuevos moradores y de viajeros que pasaban por las fondas de Apetatitlán; la obligación de los padres de mandar todos los niños desde los seis años de edad a la escuela; la limpieza de calles, tiendas y mercado; la sanidad; los juegos prohibidos, etcétera (Nelen, 1999: anexo 5).

En este bando municipal se ve la influencia directa del gobernador Lira y Ortega (1866-1871) que siempre insistió en orden, reglamentación y educación pública. Él fue un liberal idealista que veía en los ayuntamientos la base de la democracia, y en una de sus publicaciones expresó el sueño de un Cuarto Poder, el municipal. El gobernador insistió en el servicio en la Guardia Nacional y combatió con las fuerzas del estado la plaga de bandoleros. La ley orgánica del poder municipal (1869) reorganizaba a los ayuntamientos. Lira y Ortega, de acuerdo con la iniciativa del gobierno de Juárez, refrendó la obligatoriedad de la instrucción primaria, sancionaba las faltas con una multa de seis centavos e hizo fundar muchas escuelas públicas y en 1878 una Escuela Normal (Ángulo, 1956:11, 73-76, 116; Rockwell, 2007:61-62). Insistió, escandalizando a sus oponentes dizque conservadores, diciendo que los indígenas tienen tanto derecho a la instrucción “como los hijos de aquellos que desconocen sus orígenes y todavía creen que dominan ese país” (citado en Ángulo, 1956:75).

En cuanto a la instrucción, el gobernador porfirista Próspero Cahuantzi (1884-1911) siguió la política de Lira y Ortega. En consonancia con la organización general del Porfiriato, el gobernador Cahuantzi concentró la gestión de las escuelas en su propia persona, porque él era el director e inspector general de todas las escuelas de instrucción pública. Por consecuencia, muchas solicitudes de vecinos de pueblos fueron enviados al ciudadano gobernador. Los jefes políticos, guardianes del orden porfiriano, reproducían esta autoridad personal en cada distrito. Ellos controlaban los fondos e intervenían en el funcionamiento cotidiano de todas las escuelas, incluso las privadas. Cahuantzi cambió la Escuela Normal, fundada por Lira y Ortega, en un Instituto Científico y Literario del Estado –un instituto que encontramos en

muchos estados— y daba la bienvenida a pastores—profesores del Instituto Metodista de Puebla para fundar escuelas en Tlaxcala. En total se fundaron más de veinte congregaciones metodistas en Tlaxcala con sus escuelas (Rockwell, 2007:33-46; Bastian, 1986).

Más involucramiento en las luchas a nivel nacional (1867-1876)

En la república restaurada (1867-1876) Nelen observa que en Tlaxcala los municipios estaban más implicados en las elecciones estatales que antes y mucho más personas votaron. Se fundaron grupos o clubes políticos que reflejaron las luchas electorales por el poder y que se apropiaron de los argumentos del discurso político liberal. Pero, como antes, solían interpretarlos desde sus perspectivas familiares y las de las facciones políticas que reinaban en el estado (Nelen, 1999: Cap. 6).

Ya desde el fin de la intervención francesa, en Tlaxcala era decisiva la influencia del general Porfirio Díaz, el jefe de la División de Oriente. Díaz intentó imponer como gobernador del estado en 1866 al ya mencionado hacendado Rodríguez Bocado, cuñado de Juan N. Méndez, uno de los importantes caciques de la sierra norte de Puebla y aliado de Díaz. El presidente Juárez prefirió e impuso a Miguel Lira y Ortega, liberal convencido de la ciudad de Tlaxcala con el mérito de haber convencido al congreso estatal de declararse por Juárez en enero de 1858 (Lira y Ortega, 1965:170-182; Buve, 2010:83-86).

Durante la República Restaurada (1867-1876) Tlaxcala era, junto con Puebla, uno de los importantes campos regionales de lucha entre Díaz y Juárez y Lerdo de Tejada. En el caso de Tlaxcala existía un complicado engranaje entre, por un lado, el conflicto entre centro y periferia tlaxcalteca, con un constante involucramiento de Puebla, y por otro lado, la lucha entre Díaz y Juárez, que desembocó en el Plan de la Noria (1871), y entre Díaz y Lerdo, con el Plan de Tuxtepec (1876).

A lo largo de esta década, la complicada relación con Puebla se presentó sobre todo en la profunda enemistad entre el gobernador Romero Vargas, de Puebla (1869-1873) y Lira y Ortega, de Tlaxcala (1866-1871). Como ya vimos, Lira y Ortega fue nombrado por Juárez en 1866. Romero Vargas entró en la gubernatura poblana cuando el presi-

dente Juárez destituyó en 1869 a Juan N. Méndez, el gobernador porfirista que se rebeló en contra de Juárez. Pero Díaz siguió en su cargo de comandante en jefe de la división que controlaba la zona, incluyendo estos dos estados. En tales condiciones, los ayuntamientos tlaxcaltecas otra vez tuvieron que implicarse en la contienda a nivel nacional.

Bajo el Plan de la Noria (1871) Huamantla (Rodríguez Bocardo) se pronunció por Díaz y Tlaxco fue ocupado por el cacique porfirista serrano Juan Crisóstomo Bonilla. El general Doroteo León, de Apetatitlán, era el representante del general Díaz en Tlaxcala; y el gobernador Lira y Ortega temía un asalto desde Apetatitlán por Doroteo León para aprehenderle. Según quejas de Lira y Ortega, los porfiristas penetraron desde las llanuras de Tlaxcala y Puebla en el centro de Tlaxcala para asaltar a pueblos “juaristas”. Pero el general Ignacio de la Torre derrotó en 1872 a los serranos. Rodríguez Bocardo y Doroteo León fueron encarcelados en México. Con la muerte de Juárez, estos dos salieron de la cárcel y el gobernador poblano Romero Vargas apoyó fuertemente a la sección lerdistista en Tlaxcala para evitar una reelección de Lira y Ortega. Lira fue propuesto como candidato por el ayuntamiento de Tlaxcala capital. Tuvo probablemente el apoyo de un número de ayuntamientos del centro de Tlaxcala, pero no el de Apetatitlán, entre otros. Romero Vargas y muchos lerdistas en Tlaxcala acusaron a Lira y Ortega de “proteger a los indios”, a los ojos de Lira y Ortega “una clase benemérita, vejada por los ricos como oprimida por los gobiernos”. Estas opiniones reavivaron los odios históricos existentes en Puebla, entre hacendados y comerciantes de Huamantla y Tlaxco y también en Apetatitlán, “el pueblo más español” en el centro de Tlaxcala. Lira y Ortega tuvo que retirarse del estado antes de terminar su mandato y el hacendado Melquiades Carvajal, vinculado con Apetatitlán, ganó las elecciones con el fuerte apoyo del nuevo presidente Lerdo de Tejada (Buve, 2010:84-85; Angulo, 1956:74, 108-110, 116).

Con el Plan de Tuxtepec (1876), los caciques de la Sierra Norte de Puebla se apoderaron de Tlaxcala en pocos meses. Juan N. Méndez se pronunció en favor de Díaz, Rodríguez Bocardo se pronunció en Huamantla y lo mismo hizo el hacendado José Ma. Couttolenc en Tecamachalco, Puebla. Méndez se aprovechó de la popularidad de Díaz

en Huamantla y Tlaxco para nombrar a Rodríguez Bocardo como gobernador porfirista de Tlaxcala. Rodríguez Bocardo logró adueñarse en poco tiempo de gran parte del estado y el gobernador lerdista Melquiades Carvajal tuvo que huir. Pero Rodríguez Bocardo murió en batalla y lo sustituyeron, primero, el cacique serrano Vicente Márquez Galindo, ya gobernador porfirista de Puebla, y después, Juan Crisóstomo Bonilla. Lira y Ortega se adhirió al Plan de Tuxtepec; Díaz lo aceptó y le permitió ser elegido gobernador de Tlaxcala (1877-1881) en el mismo año que Bonilla llegó a la gubernatura de Puebla.

¿Por qué escogió Díaz a Lira y Ortega quien, hasta Tuxtepec, nunca fue su partidario? Aparte de la bien conocida habilidad del general Díaz para contener diplomáticamente las ambiciones regionales de los caciques serranos –no quiso a un incondicional de Méndez y Bonilla en la gubernatura de Tlaxcala– a Lira y Ortega le ayudó que sus dos enemigos principales de los últimos diez años habían desaparecido. Rodríguez Bocardo muerto y el lerdista Romero Vargas fuera del poder. Lira y Ortega ya no pudo reelegirse en 1880 porque Díaz enarbó la no reelección y, bajo el presidente González, llegó a la gubernatura un hacendado de Tlaxco y de abolengo poblano: Mariano Grajales. Como era de esperar, surgieron varios conflictos entre el gobernador Grajales y la facción de Lira y Ortega, ya que Grajales promulgó una ley que legalizaba el peonaje por deudas. Lira y Grajales intentaron influenciar a los ayuntamientos. Lira y Ortega murió en 1882, pero las intrigas y pugnas prosiguieron; los lristas se aprovecharon de la creciente debilidad del presidente González durante la crisis financiera de 1884 y obligaron a Grajales a retirarse a Puebla seis meses antes del fin de su cuatrienio (Rendón, 1993:44; Buve, 2010:89).

Díaz, otra vez en el poder, escogió como gobernador al coronel indígena Próspero Cahuantzi. ¿Por qué? Cahuantzi era un soldado voluntario en el batallón tlaxcalteca de la Guardia Nacional que apoyó al presidente Comonfort en la toma de Puebla en 1856. Hizo su carrera militar y en 1871 era un oficial de las fuerzas del estado de Tlaxcala que optó, al igual que su gobernador Lira y Ortega, por Juárez. Hecho prisionero por Díaz, fue liberado por los juaristas, regresó a Tlaxcala y bajo el gobernador Carvajal llegó a ser regidor del ayuntamiento

de Tlaxcala. Se adhirió en 1876 al Plan de Tuxtepec, peleó bajo las órdenes del general Manuel González y tuvo un papel activo en la batalla de Tecocac que daba la victoria a Díaz. Tuvo que esperar la gubernatura hasta 1884 mientras era observado por un agente confidencial de Díaz y llegó al poder en el mismo año en que el general Rosendo Márquez asumió la gubernatura en Puebla. En 1877, Díaz ya frenó la influencia serrana en Tlaxcala y con el gobernador Márquez, un general jalisciense, terminó en 1884 el poder al nivel estatal de los caciques de la sierra norte. Márquez logró apaciguar el perenne conflicto faccioso entre la sierra norte y las llanuras y Cahuantzi intentó lo mismo en cuanto al conflicto perenne entre el centro-sur y las llanuras tlaxcaltecas de Tlaxco, Huamantla y Calpulalpam, el distrito mexiquense que fue incorporado al estado de Tlaxcala por orden del presidente Juárez (Rendón, 1993:41-45; Buve, 2-10:86-89).

Cahuantzi cava su propia tumba entre 1900 y 1911

Bajo el gobernador porfirista Cahuantzi (1884-1911), la autonomía del Cuarto Poder que tanto soñaba Lira y Ortega se limitó severamente. Los ediles tenían prohibido por ley “tomar parte en ningún movimiento político” (Rockwell, 2007:64) y estaban sujetos a las órdenes de los jefes políticos, cuyo apoyo se dispensaba selectivamente. Cahuantzi y sus jefes sabían perfectamente cómo los notables y los caciques indígenas se repartían el control sobre los pueblos. Al igual que en Apetatitlán, los notables quedaban en el poder y Cahuantzi conocía a la perfección la importancia que tenía el control de los núcleos de poder local.

Intentos por realizar un reacomodo de fuerzas locales se expresaban en los conflictos, incluso violentos, al realizarse la renovación de las autoridades municipales. Hasta fines del siglo diecinueve, Cahuantzi sabía mantener un equilibrio con los grupos caciquiles y notables que formaban una importante base de su poder. Pero al cambio de siglo surgió la oposición a nivel de municipios, fue más frecuente la lucha por el control local y aumentaron las anulaciones de elecciones municipales. En 1905 hubo seis, en 1906 cuatro y en 1908 nueve; la

mayoría ocurrieron en el centro del estado, entre otros Contla, Santa Cruz Tlaxcala, Teolocholco y Nativitas, pueblos obrero-artesanales que desde 1910 serían focos revolucionarios (Rendón, 1993:61-64). Surgieron la agitación social y la oposición contra el gobernador y, como observa Rockwell, a pesar del creciente poder de los jefes políticos distritales, los pueblos y ayuntamientos ejercían presión hacia sus superiores (Rockwell, 2007:42). Como lo observa Rendón, “son numerosos los testimonios en los que consta cómo Cahuantzi procuró someter al orden y a la ‘legalidad’ a las autoridades municipales, por medio de amonestaciones oficiales o incluyendo remoción de su puesto” (Rendón, 1993:63). Su política ya no se alejaba mucho de lo dicho por Francisco Bulnes: “El gobierno para los amigos, para los demás la ley”. Pero, en parte, las intervenciones del gobernador tenían que ver con quejas de pueblos cansados de los abusos cometidos contra ellos por sus respectivas autoridades de tinte caciquil.

El porqué de las crecientes inquietudes tuvo que ver con la política fiscal de Cahuantzi: impuestos al comercio, pulquerías y tiendas y contribuciones prediales que iban a afectar mucho a los pequeños parceleros del centro de Tlaxcala. Como observan Rendón y Rockwell, la política de Cahuantzi no engarzó desde el cambio de siglo con lo que los campesinos indígenas esperaban según sus tradiciones de un patrón. Como lo formuló Rendón,

Cabe la posibilidad de que la gente menesterosa de Tlaxcala reconociera que el gobernador Cahuantzi había dado muestras de cumplir con la obligación paternalista a la que tenían derecho, cuando el peso de su autoridad era empleado para dirimir conflictos entre los vecinos de los pueblos; cuando defendía a estos en contra de la arbitrariedad de individuos o grupos más poderosos, incluidos caciques y hacendados; cuando les concedía créditos de los fondos públicos; cuando mantenía el orden y la seguridad pública; cuando ciertas obras materiales les beneficiaban directamente; cuando algunos de ellos recibían las ventajas de la instrucción pública; cuando promovía el abasto y los bajos precios del maíz en épocas de escasez, y cuando de vez en vez y de modo discriminado accedía a negociar el pago de

algunos de sus impuestos. Todo esto parecía garantizar sus medios de subsistencia, más ello no sucedía cuando el gobierno mismo los ponía en peligro con una presión fiscal creciente y que no se flexibilizó en los momentos de crisis. Entonces la gente menesterosa sintió que aquellas contribuciones eran injustas, aunque la ley las legitimara y que sus derechos eran atropellados (Rendón 1993: 265-266).

Una segunda fuente de inquietudes era su política obrera, conocida por un servicio casi incondicional a los industriales que había traído a Tlaxcala, y su empuje a la instrucción primaria, que tuvo como consecuencia un porcentaje bastante elevado de letrados en los pueblos del centro-sur del estado. Fueron ellos, y sobre todo los alumnos metodistas imbuidos con los valores liberales de ciudadanía y de responsabilidad individual, quienes posteriormente se desarrollaron como líderes revolucionarios, en comunicación con sus homólogos de Puebla y Río Blanco. Fueron constantemente vigilados y presionados por el gobierno de Cahuatzzi, alarmado por quejas de industriales e informes de jefes políticos (Rendón, 1993:243-266; Santibáñez, 2010:81-90).

La política de orden y progreso del gobernador Cahuatzzi, los mercados más amplios por causa de los ferrocarriles y la rápida urbanización de Puebla cambiaron al estado de Tlaxcala, particularmente al centro-sur. Según el antropólogo Nutini, especialista en los pueblos indígenas del centro de Tlaxcala, el Porfiriato provocaba más cambios en Tlaxcala que la Revolución. Esto tuvo que ver, por un lado, con la ubicación estratégica de Tlaxcala en las líneas de comunicación Veracruz-México, y por otro, con la política de Cahuatzzi para atraer inversiones industriales poblanas a Tlaxcala, mejorar la infraestructura e impulsar la instrucción primaria. Estudios recientes sobre la influencia de la modernización económica y social tienden a confirmar lo observado por Nutini y Bell (1980:284).

... el campesino cambia el azadón por el telar; el artesano trocó sus herramientas y sus conocimientos por la máquina y el trabajo sin calificación.

Ambos perdían una independencia relativa al ingresar en la fábrica, porque ahora otros determinaban sus ritmos de trabajo y su relación con lo que producían (Camarena, 1987:178).

Al principio, los campesinos y artesanos buscaron trabajo en las fábricas para obtener recursos extras; por ejemplo, para sufragar gastos religiosos de sus comunidades. A veces llegaron a comprar tierras, pero más tarde el trabajo fabril se convirtió en lo principal, quedando la tierra en un segundo plano. Muchos trabajadores textiles eran migrantes. Transitaron por todo el ámbito entre Río Blanco y Atlixco, conociendo en aquellos centros y en Puebla las primeras organizaciones sindicales. Otros vivieron en pueblos vecinos a las fábricas. Por ejemplo, de la fábrica La Trinidad, en 1910 la mitad de los 276 trabajadores vivía en Santa Cruz Tlaxcala, los demás en San Bernardino Contla, San Bernabé Amaxac, San Miguel Contla, San Pablo Apetatitlán, etcétera. En varios pueblos, entre ellos San Bernardino Contla, pegado al ferrocarril, muchas mujeres se fueron al servicio doméstico y de tiendas en Puebla; otras, al mercado (Santibáñez, 2010: 43-50).

Desde Puebla llegaron el socialismo magonista, el liberalismo metodista y el antirreeleccionismo radical de Aquiles Serdán. Entre 1906 y 1910, tales movimientos con ideologías emancipadoras iban a utilizar y dirigir al creciente descontento popular entre campesinos parceleros y obreros del centro-sur de Tlaxcala. Entre los reprimidos por Cahuatzzi había desde 1900 un número creciente de ayuntamientos y ediles inconformes. Juan Cuamatzi, el que inició la Revolución en Tlaxcala en mayo de 1910, fue por muchos años un edil del pueblo indígena artesanal-industrial, San Bernardino Contla. Cuamatzi era uno de los ediles que se enfrentaron con el gobernador sobre los hierros candentes de la autonomía municipal, la política laboral y la instrucción primaria. Este último conflicto surgió cuando el gobernador decidió cerrar una escuela de niños para poder abrir más escuelas para niñas (Rendón, 1993:15; Buve, 2010:101-102).

Conclusión

Desde la segunda promulgación de la constitución de Cádiz en 1820, podemos observar el proceso de transformación de un archipiélago de sociedades en un Estado-nación moderno, proceso que aún no estaba completado en 1910. La pequeña entidad de Tlaxcala es un buen ejemplo para analizar, desde las perspectivas locales y regionales, las constituciones, órdenes y decretos, planes, circulares y requisiciones que a lo largo del siglo diecinueve hasta 1910 les cayeron encima a los ayuntamientos, las cabeceras y los pueblos. Desde arriba se intentaba inculcar la ciudadanía, imponer un nuevo orden electoral y administrativo, una educación pública secular, así como exigir a los pobladores su participación en las luchas electorales por el poder a niveles superiores, pedir su adhesión a pronunciamientos o poner a la disposición del superior gobierno o de los revolucionarios sus recursos humanos y naturales para “la buena causa” o para defender la patria contra invasores.

¿Cuál era el resultado de tales intentos? En la primera mitad del siglo XIX, no obstante la revolución legal-administrativa, no existía en la práctica local una brecha entre el antiguo sistema (Mora) y el nuevo, pero podemos observar un proceso de hibridación entre lo antiguo y lo nuevo. Al igual que en la época colonial, las contradicciones locales y externas confluyeron y dominaban la política local, aunque a lo largo del siglo diecinueve estuvieron cada vez más presentes en los discursos de la moda política. Las prácticas híbridas a nivel de pueblos y ayuntamientos, debidas a la articulación de las tradiciones y costumbres locales con la legislación liberal, nunca fueron homogéneas, sino se diferenciaban porque lo “moderno” penetraba mucho antes y con mayor velocidad en cabeceras bien comunicadas y menos indígenas.

La participación de los ayuntamientos en muchos pronunciamientos, que ya surgieron desde 1822, nos presenta tal vez buenos ejemplos de estas culturas híbridas. Pero, a la vez, podemos observar el progreso de lo nuevo: las elecciones se modernizaron y burocratizaron. El número de ciudadanos votantes aumentó. Además, iban a votar en papel y en secreto en un lugar público. Pero, en la segunda mitad del siglo, observamos un proceso acelerado cuando los conceptos modernos de

ciudadanía, administración, regularización, educación y separación entre Estado e Iglesia, empujados por el estado nacional liberal, iban con mayor fuerza a penetrar el nivel estatal y el municipal. A lo largo de los años, el cura párroco sería menos importante en asuntos que tenían que ver con el gobierno municipal. El ayuntamiento se convirtió en la institución formal más importante a los ojos de la población; tenía que ver cada vez más con la recaudación de contribuciones, orden y la seguridad pública, obras públicas, sanidad e instrucción primaria. Pero los intentos por intensificar el control del Estado nacional y cambiar la sociedad local reavivaban otra vez las contradicciones internas y externas, que iban a confluír mucho más que antes en las luchas políticas a todos los niveles y con los ayuntamientos involucrados.

Con la república restaurada (1867-1876) y el concepto del municipio libre, la importancia del ayuntamiento y de las autoridades locales llegaba a su auge. La idea del municipio libre –el Cuarto Poder de Lira y Ortega– no era solamente un sueño radical liberal, sino tuvo también que ver con el hecho de que las cabeceras municipales y sus pueblos tuvieron que defenderse por muchos años sin la protección de un estado. Bajo el presidente Díaz, los estados fueron supeditados al centro y gobernados por porfiritos que, cada uno y a su manera, siguieron el lema positivista de “orden y progreso”. Cahuantzi y sus homólogos poblanos intentaron controlar contradicciones internas, mantener equilibrios entre facciones y balancear la jerarquía de cabeceras. A la vez contribuyeron a la modernización de sus sociedades. Pero dichos intentos resultaban en inquietudes y conflictos. La política “modernizadora” del gobernador Cahuantzi de Tlaxcala resultó en el surgimiento acelerado de nuevas clases sociales, mejor informados y con horizontes más amplios; en particular obreros, maestros y estudiantes. Los ciudadanos mejor informados ya no aceptaron el paternalismo autoritario del gobernador y los ciudadanos estaban desilusionados porque sintieron amenazados sus derechos tradicionales y el *quid pro quo* paternalista. Las protestas de unos y las inquietudes de otros indujeron a Cahuantzi a la represión y con esto se llegaba, por un círculo vicioso, a la Revolución.

Referencias

- Acevedo Rodrigo, Ariadna. "Prácticas híbridas del liberalismo popular. La huellas indígenas en la formación del estado nación mexicano". Ponencia en el XIV Congreso Ahila, Castellón, 2005.
- Angulo, Andrés. *Herencia política del C. Coronel Miguel Lira y Ortega*. México, 1956.
- Annino, Antonio, "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821", en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica*. Buenos Aires: FCE, 1995.
- Ávila, Alfredo y Virginia Guedea. *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes*. México: UNAM, 2007.
- . "La revolución liberal y los proceso electorales", en Gustavo Ernesto Emmerich (coord.), *Las elecciones en la ciudad de México, 1376-2005*. México, Instituto Electoral del Distrito Federal / UAM, 2005.
- Bastian, Jean Pierre. "Metodismo y rebelión en Tlaxcala, 1874-1920", en *Historia y Sociedad en Tlaxcala*. México: Gobierno del Estado / ITC / UAT y UIA, 1986, pp. 108-118.
- . *Los disidentes. Sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*. México: El Colegio de México/FCE, 1989.
- Benjamin, Thomas and William McNellie. *Other Mexicos. Essays on regional Mexican History, 1876-1911*. Berkeley: California University Press, 1995.
- Buve, Raymond. "Antonio Carvajal y Tlaxcala en la Guerra de Reforma, 1857-1861", en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano Ortega (coords.), *Historia y Nación II. Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano*. México: El Colegio de México, 1998, pp 103-125.
- . "El año más difícil: Pueblos y haciendas de Tlaxcala al final de la Intervención francesa, 1866-1867", en *La definición del Estado mexicano*. México: Archivo General de la Nación, 1999, pp. 463-486.
- . "Consolidating a cacicazgo", en Thomas Benjamin & Mark Wasserman (eds.), *Provinces of the revolution. Essays on regional*

- Mexican history 1910-1929*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990. Edición española CNCA 1994, pp. 325-370.
- . “Ayuntamientos and pronunciamientos during the 19th Century: Examples from Tlaxcala between Independence and Reform War”, in Will Fowler (ed.), *Malcontents, rebels & pronunciados. The politics of insurrection in nineteenth-century Mexico*. University of Nebraska Press, 2012, pp. 129-147.
- . “La guerra local en la guerra nacional. Guerrillas tlaxcaltecas en las décadas de 1850 y 1860”, en Juan Ortiz Escamilla (coord.), *Fuerzas militares en Iberoamérica, siglos XVIII y XIX*. México: El Colegio de México / Colegio de Michoacán / Universidad Veracruzana, 2006, pp. 317-340.
- . “Late nineteenth-century development policies: liberals, village-based peasantries and the issue of property reforms in Mexico”, en Wasif A. Shadid and Peter J. M. Nas, *Culture, development and communication*. Leiden: CNWS 1993, pp. 244-266.
- . “Tlaxcala, México en una época de violencia generalizada, 1847-1867”, en *Violencia social y conflicto civil en América Latina siglo XVIII-XIX*. Cuadernos de Historia Latinoamericana 6 (1998) pp. 139-162.
- . “Una historia particular: Tlaxcala en el proceso de establecimiento de la primera república federal”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*. México: El Colegio de México, 2003 pp. 533-554.
- . *Autonomía, religión y bandidaje. Tlaxcala en la antesala de la Guerra de Reforma 1853-1857*. México: Condumex, 1997.
- Camacho Pichardo, Gloria. “Los ayuntamientos en el estado de México. Intentos autonomistas de los pueblos durante la primera república federal”, en María del Carmen Salinas Sandoval. *Poder y gobierno local en México 1808-1857*. México: UEAM / El Colegio Mexiquense y el Colegio de Michoacán, 2011, pp. 329-350.
- Camarena, Mario *et al.* *La acción directa: la industria textil en los años veinte*. Monografías Obreras, Tomo I. México: Cuadernos de la Casa Chata, no. 142, 1987.

- Costeloe, Michael. *Primera república federal de México (1824-1835)*. México: FCE 1983.
- Cuadriello, Jaime. *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*. México: IIE-UNAM, 2004.
- Emmerich (coord.), *Las elecciones en la ciudad de México, 1376-2005*. México, Instituto Electoral del Distrito Federal / Universidad Autónoma Metropolitana, 2005. Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México, 1992.
- Galindo y Galindo, Miguel. *La gran década nacional 1857-1867*. 3 vols. México: INEHRM 1987. [Edición original: Secretaría de Fomento, México 1904-1906].
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Gracia, Ezequiel M. "Prólogo" a Coronel Miguel Lira y Ortega, *Historia de la erección del estado de Tlaxcala*. México: 1965.
- Guardino, Peter. *Peasants, politics and the formation of Mexico's National State. Guerrero, 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Guerra, François Xavier. *Le Mexique de l'ancien régime a la Révolution*. Paris, L'Harmattan, 1985. 2 vols.
- Halverhout, Ton. *De macht van de cacique. De privatisering van de gemeenschappelijke dorpsgrond in San Bernardino Contla, Tlaxcala*. [El poder del cacique: la privatización del común en San Bernardino Contla]. Universidad de Amsterdam. Tesis de maestría. 1990.
- Juárez Martínez, Luisa A. et al. "De la Ilustración a la primera Carta Magna", en *1810-2010. La independencia en Tlaxcala a través de sus documentos*. Tlaxcala, 2010 pp. 10-70.
- Lefebvre, Henri. *Introduction a la Modernité*. Paris: Editions Minuit, 1962.
- Lira y Ortega, Miguel. *Historia de la erección del estado de Tlaxcala*. México: 1965.
- . *El poder municipal. Breves consideraciones políticas sobre el origen, naturaleza, importancia, etc. de dicho poder*. Tlaxcala: Gobierno del Estado, 1982.
- Mora, José Ma. Luis. *México y sus revoluciones*. México: FCE, 1986.

- Nelen, Yvette. "En pleno campo de batalla. Las experiencias políticas de un pueblo durante los años de guerra (Tlaxcala, 1857-1867)", en *La definición del Estado Mexicano*. México: Archivo General de la Nación, 1999 pp. 487-506.
- . *De Illustere Heren van Apetatitlán* [Los señores ilustres de Apetatitlán]. Tesis de doctorado. Leiden: CNWS, 1999.
- Nutini, Hugo y Betty Bell. *Ritual kinship. The structure and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Ocampo, Javier. *Las ideas de un día*. México: El Colegio de México.
- Otero, Mariano. *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*. México: Ignacio Cumplido, 1842.
- Pérez Herrero, Pedro (comp.). *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Instituto Mora, 1991, pp. 123-177.
- Rockwell, Elsie. *Hacer escuela hacer estado. La educación posrevolucionaria vista desde Tlaxcala*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán / CIESAS / Cinvestav, 2007.
- Santibáñez Tijerina, Blanca. "Industria textil y revolución en Tlaxcala", en Raymond Buve y Heather Fowler Salamini (coords.), *La revolución en el Oriente de México, 1906-1940* Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2010 pp. 81-100.
- . *Industria y trabajadores textiles en Tlaxcala. Convergencias y divergencias en los movimientos sociales, 1906-1918*. Tesis de doctorado. Universidad de Leiden, 2010.
- Schenk, Frank. "La desamortización de las tierras comunales en el estado de México (1856-1911). El caso del distrito de Sultepec". *Historia Mexicana* 45.1 (1995), pp. 3-37.
- Smith, Dennis M. *Italy. A modern history*. Ann Harbor: Michigan University Press, 1969.
- Tecuanhuey Sandoval, Alicia. "Organización y contención de ayuntamientos constitucionales", en Juan Ortiz Escamilla y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *Ayuntamientos y liberalismo gaditano en México*. México: El Colegio de Michoacán / la Universidad Veracruzana 2007, pp. 337-368.

- Thomson, Guy P. C. "Montaña y Llanura in the politics of Southeastern Mexico: The case of Puebla", en W. Pansters and Arij Ouweneel, *Region, state and capitalism in Mexico*. Amsterdam: CEDLA, 1989: pp. 59-78.
- Thomson, Guy P. C. with David G. LaFrance. *Patriotism, politics and popular liberalism in nineteenth-century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Wilmington: SR Books, 1999.
- Tutino, John. *From insurrection to revolution in Mexico. Social bases of agrarian violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University, 1986.
- Vázquez, Josefina Z. "Los pronunciamientos de 1832: Aspirantismo político e ideología", en Jaime Rodríguez O. (ed.), *Patterns of contention in mexican history*. Wilmington: Scholarly Resources, 1991.
- Walker, Mack. *German home towns: community, state and general state, 1648-1871*. Ithaca: Cornell University Press, 1971.
- Weber, Eugene. *Making peasants into Frenchmen. The modernization of rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

RESUMEN

En este artículo se intenta reflexionar sobre la conquista espiritual y política del Septentrión novohispano a través de una lectura personal de la crónica del padre jesuita Andrés Pérez de Ribas. Lo que se intenta percibir es la naturaleza misma de esa “fuente imprescindible” de la historia del norte. Lejos de presentar la evangelización como una acción paternalista, el propio cronista nos muestra su orgullo de haber logrado lo que se puede llamar, hoy, un verdadero etnocidio. El autor del artículo considera que su lectura es, eminentemente, suya; no pretende establecer ningún criterio de verdad ni pretende haber agotado el sentido de dicha crónica, solamente presenta un cierto tipo de lectura que espera ayude a la renovación de la historia de la evangelización americana.

Palabras clave: Evangelización, Hiaquis, Etnocidio, Historiografía, Historia Nacional.

ABSTRACT

This article reflects on the spiritual and political conquest of northern New Spain through a personal reading of the chronicle of the Jesuit Father Andrés Pérez de Ribas. The intent is to perceive the nature of this “vital source” of northern history. Far from presenting evangelization as a paternalistic action, the chronicler itself shows pride of accomplishment of what could be called today a real ethnocide. The author of this article believes that reading is eminently his, not intended to establish any criteria of truth nor claims to have exhausted the meaning of that chronic, but presents a certain kind of reading that hopefully help the renewal of the history of American evangelization.

Keywords: Evangelism, Hiaquis, Ethnocide, Historiography, National History.

Reflexiones personales sobre la conquista espiritual y consolidación temprana de la colonización hispana en el Septentrión novohispano¹

Personal reflections on the spiritual
conquest and consolidation of early spanish
colonization of New Spain in Septentrion

*Guy Rozat Dupeyron**

* Nacionalidad: Francesa. Grado: Doctor en Historia. Especialización: Historiografía colonial. Adscripción: INAH-Veracruz. Oficina Xalapa, dirige el seminario de historiografía “Repensar la Conquista”. Correo electrónico: grozat@gmail.com

1 Advertencia: El texto presentado recoge algunas de los análisis presentados en las conferencias impartidas en la “Cátedra Patrimonial de Historia Latinoamericana Profesor Friedrich Katz” que son elementos en la investigación que llevó a la publicación del libro *América, imperio del demonio*. UIA, 1995, hoy agotado pero disponible en el blog <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/search/label/Libros%20para%20descargar>.

Fecha de recepción: 5 de febrero de 2013

Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2014

Preámbulo

Durante siglos, las crónicas coloniales escritas por los evangelizadores del Septentrión novohispano se quedaron en sus estantes sin que nadie se interesara mucho en sus contenidos. Raras veces algunos curiosos o eruditos sacudieron los sudarios de polvo que las recubrían, pero desde la constitución de las historias regionales al interior del gran movimiento de la construcción de una historia nacional en los siglos XIX y XX, se empezaron a desempolvar estos lejanos fantasmas del pasado. Es así que se redescubrió la crónica del padre Andrés Pérez de Ribas y que esta, aunque fue publicada en Madrid a mitad del XVII, se transformó repentinamente en una fuente “indispensable” para la historia del norte de México.¹

Un ejemplo de “lectura” de una crónica imprescindible

Raúl Cervantes Ahumada, prologuista de la edición Layac de 1944, concluye así su texto: “la obra de Pérez de Ribas es fundamental para el estudio de la historia de Sinaloa y Sonora”, y la compara con otras fuentes más conocidas y reconocidas, como serían: la Crónica de Tello, la de Mota y Padilla, etcétera; es decir, que el prologuista pretende participar de la buena acción que consistiría en sacar del olvido un texto importante para afianzar una historiografía regional norteaña.²

- 1 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, 1645, 764 pp. El autor de esa crónica hizo una honorable carrera en la Compañía de Jesús. Oriundo de la Córdoba española, ingresa joven a la Compañía, es novicio en España y profesa en la Nueva España. Pide ser destinado a las misiones del norte; ahí “inicia con pasión su labor misional”, nos relata Cervantes Ahumada, logrando entre otras santas hazañas la conversión de los Yaquis, “coronamiento de la heroica obra misional de Pérez de Ribas”. Después de su periodo misional, fue rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; director de la Casa de la Profesa; Provincial de la Compañía. Enviado a Roma como procurador, aprovecha su viaje a la corte española para presentar su obra y publicarla. Muere en 1655 en la ciudad de México.
- 2 Editorial Layac. Primera edición en México, 1944, con el subtítulo *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*. Prólogo de Raúl Cervantes Ahumada.

Las principales cualidades de la obra, según él, son una prosa elegante y sencilla que cohabita con una “majestuosa claridad”, sin olvidar “su gran amor a la verdad”. Un amor a la verdad tan evidente que “salta a la vista”. Fray Alonso de la Corte, que fue en su tiempo consultado para otorgar la licencia y privilegios para la impresión madrileña de la obra, también consideró en su tiempo que “cumple el autor con todas las reglas de la historia especialmente con la principal que es la verdad”. Y, ¿cómo podría no decir la verdad y solo la verdad?, enuncia sentenciosamente nuestro prologuista, si es sacerdote jesuita y “la mayoría de los hechos que en la historia se cuentan los conoció el autor por haber sido en ellos actor principalísimo o por haberlos investigado personalmente con gran acuciosidad”.

Una vez más es la situación de testigo la que legitima el valor de la obra. Nada nos autoriza a dudar de la buena fe de un sacerdote de la Compañía, parece decirnos el prologuista, quien además, añadirá, es un “hombre dotado de gran memoria”. Por el peso de la “mirada del testigo”, toda la crónica se inscribe para él y muchos de sus lectores bajo el signo de la verdad: tanto el escenario natural como las características de las tierras o las costumbres y organizaciones de los pueblos indios, sin olvidar “los hechos propiamente históricos”. Pero más allá de la verdad del relato, el prologuista nos invita a compenetrarnos con esa epopeya misional: “En realidad la obra misional desarrollada en Sinaloa y Sonora, no necesita justificación alguna: sola se justifica, para admirarla, basta leer la obra de Pérez de Ribas”. Y añade: “en pocas partes de las tierras conquistadas en el Nuevo Mundo, se realizó semejante labor constructiva y suave y profundamente evangelizadora”.

Claro está que hubo algunas sombras en este idílico lienzo que nos pintan, a la vez, el texto y su presentación: “también allá, cierto es, se hizo sentir alguna vez la mano dura del militar”. Esta pequeña frase no tiene por objetivo recordar la importancia de la presencia ofensiva y represiva de la Corona, elemento esencial en una estrategia de “conquista espiritual” y que el propio relato de Pérez de Ribas nos muestra en acción, sino más bien de intentar borrarla o de convencernos de que el papel de la presencia militar en la conquista del norte fue un elemento poco significativo, porque según esta interpretación,

que no es privativa de ese autor, “en realidad quienes realizaron la conquista y pacificación, fueron los soldados de la fe, los misioneros que no esperaban otra recompensa que la de verse rodeados de sus indios incorporados a la civilización, o encontrar la muerte como premio de su heroica labor”.³

Los misioneros fueron así, desde esta corriente de interpretación, los primeros “indigenistas americanos”: ya que

[...] nunca olvidaban los misioneros la base material en que la educación y la fe deben sustentarse; por eso enseñaban primero el aprovechamiento de los recursos naturales, el sistema de trabajo más práctico o útil para elevar el nivel de vida de los indios y luego, lenta, suave y seguramente les iban inculcando los principios de la nueva fe.

Por eso no hay duda de que al igual que hoy, los indios de ayer, ignorantes y huraños, buscaban la protección y pedían ser amparados por el manto protector de la Iglesia.

Introducción

Mi lectura de esta crónica

Cuando por primera vez me enfrenté con la lectura de esta crónica, no estaba particularmente muy interesado en la problemática específica de la evangelización del Septentrión novohispano; más bien me interesaba pensar el funcionamiento de una crónica atrayéndola a la reflexión historiográfica general que estaba desarrollando sobre la escritura de la historia mexicana. Es así que, confrontado un poco por casualidad a ese texto, mi primera pregunta fue: ¿Cómo había adquirido ese aparente estatuto de fuente histórica “indispensable”?⁴ ¿Por qué

3 Y a nadie extrañará que frente a gente tan paternal y tan buena, que no tenía otro interés que el bien de su rebaño, “los indios, como en este libro se lee, buscaban la protección del misionero, y pedían ser amparados a la sombra de las misiones”.

4 Es evidente que no era el primero en interesarme en ese texto: prácticamente todos los historiadores que se dedicaron a estudiar la evangelización y aculturación en esas regiones, ya sean mexicanos o norteamericanos, se habían topado obligatoriamente con ese

tanto interés en la reedición de un texto que a primera vista tenía realmente pocos datos “duros” para el historiador contemporáneo? Y sobre todo, ¿qué filtros culturales radicales de esa lectura hecha por historiadores y antropólogos del siglo XX se interponían para la comprensión de ese texto de un afanoso evangelizador jesuita del XVII? Buscando solo “perlas de verdad”, elementos referenciados etnográficos o geográficos, era claro que muchos lectores modernos tendían a olvidarse de la naturaleza profunda de la obra y del acto de comunicación que se proponía en su época establecer el padre jesuita. Estos sesudos investigadores generalmente no sabían qué hacer con la presencia constante del demonio en estas regiones; una presencia tal que parece ser más bien la figura ordenadora de toda esa voluminosa obra. Así, echando por la borda al demonio, sus secuaces y sus manifestaciones, de hecho castraban el discurso del padre jesuita, que se volvía incomprensible.

mamotreto, cada quien haciendo su cosecha en esa obra o, al contrario, recomendando a los lectores de la obra desconfiar de su contenido a pesar de las protestas reiteradas de su autor de decir la verdad. Pero esto lo supe mucho más tarde y no conocía estos trabajos cuando empecé mi lectura; solo tenía como referencia, por investigadores especializados, el carácter que parecía haber adquirido de “texto fundamental para la historia de la conquista evangélica” del Norte de México. Es este carácter que quise testar con la reflexión historiográfica general que había elaborado para pensar la naturaleza de otros textos de conquista, la del altiplano mexicano en el siglo XVI. Solo en esto podía tener algo de originalidad mi reflexión, y en ningún momento intenté posicionarme frente a la historiografía propia, crítica o hagiográfica, dedicada a la obra de Pérez de Ribas.

Se trataba antes que todo de un simple ejercicio metodológico, pero pronto, al filo de las lecturas sucesivas, el ensayo previsto creció tanto que se tuvo que dividir en capítulos y hasta imponerme un punto final, porque quedaron muchos otros capítulos posibles; tanto ese texto se prestaba al tipo de análisis historiográfico que intentaba desarrollar. Y la obrita que resumió esa reflexión no pretendió jamás ser otra cosa que un intento de testar una cierta reflexión historiográfica. Si ayudó a jóvenes estudiantes e investigadores del norte en su reflexión y práctica historiográfica, como me lo comunicaron después, y por eso me invitaron en la Cátedra, es algo gratificante, pero no debe hacer olvidar su objetivo de partida: una simple proposición de reflexión metodológica. Y reconocer la importancia y méritos de la obra del maestro F. Katz puede hacerse de varias maneras. La hagiografía no corresponde a mi trayectoria; no veo ningún interés en la alabanza retórica, pero sí creo que puede participar del reconocimiento de la importancia de una obra, proponiendo algo modesto y personal que como la obra de dicho maestro permita pensar algo de la conquista y formación del Septentrión novohispano. Es por eso que intenté resumir aquí los momentos principales de aplicación de este método.

Adulterado, el texto podía ser utilizado como un conjunto meramente referencial para nutrir los capítulos de las diferentes historias de los estados norteños.

Para mí, la cuestión fundamental no estaba en la obra sino en las posibles miradas que la hacían depositaria y fuente de una cierta Historia, porque el libro de Pérez de Ribas puede ser fuente, pero, ¿de qué? En esta extraña y compleja alquimia del reconocimiento de fuentes, ¿cómo abordarla sin hacer enormes contrasentidos ni castrarla? ¿Cómo reconocer, entender y utilizar el o los mensajes que lanzaba Pérez de Ribas a sus contemporáneos, y en cierta medida a la posteridad?

Es evidente que la estructura de esta obra y su “literalidad” pertenecen a géneros de escritura que hoy, en general, nos son muy extraños, como es el caso de la mayoría de las producciones coloniales. Pero está claro que si logramos franquear la primera barrera de incomprensión y extrañamiento que hoy asalta a cualquier lector ingenuo –aun al mejor intencionado– la posibilidad de una lectura se abre cada vez más en cada práctica del texto.⁵

Indios y jesuitas: el problema de la alteridad

Hoy, después de décadas de indigenismo, nos interesamos de manera ambigua en “los indios”. En México la figura del indio es omnipresente en el conjunto identitario nacional. Pero en los siglos XVI y XVII no interesaba realmente “conocer al indio”. Al contrario. Y la obra de Pérez de Ribas lo prueba: todo lo “indio” estaba marcado por el signo de lo demoníaco y solo aparecen positivamente las vidas ilustres o amargas, ejemplares, de los hijos de san Ignacio.

Hoy, en el trabajo cotidiano del historiador o del científico social en general, tenemos muchas dificultades para no confundir la verdad del relato y la verdad de la ocurrencia del hecho. La adecuación de es-

5 No pretendo tampoco haber agotado el sentido de la obra de este autor, pero espero que mi lectura pueda ser útil y retomada –en pro o en contra– por otros investigadores de manera cada vez más aguda y más enriquecedora, para que el sentido del texto que se proponía nuestro dedicado y afanoso varón pueda ser, “un día”, reconstruido y entendido en su plenitud.

tos dos elementos es un asunto reciente y pertenece claramente solo a la modernidad científica. La historiografía medieval, como la del siglo XVI y XVII, no siente la necesidad de diferenciar radicalmente la ficción de la realidad; aún más, la ficción puede, por medio del relato escrito, sus formas retóricas y la presencia legitimadora de “autoridades”, adquirir un estatuto de realidad y será vivida, entendida y reproducida como tal por los destinatarios del mensaje de la obra escrita, porque lo que importa en primer instancia es la función moral del relato.

Verdad hagiográfica y verdad histórica

En el texto de Pérez de Ribas, como en la mayoría de los textos coloniales, podemos encontrar todo un imaginario y una retórica cristianas que se tiende hoy a menospreciar o incluso a pasar totalmente por alto. Hoy no estamos muy sensibles a los elementos del discurso demoníaco que aparecen casi en cada página, ni tampoco al discurso de la correspondiente omnipresencia de la divina providencia. Pero si despreciamos todas estas construcciones simbólicas, es probable que no podamos entender cómo estas referencias repetitivas a lo “maravilloso cristiano” desempeñaban un papel fundamental con respecto al texto entero, una función de organización del relato que proponía al lector potencial un modelo de inteligibilidad. Estas referencias aparecen como leyes propias y necesarias del género al cual pertenece el texto, producidas y puestas en movimiento por el relato mismo en el curso de su elaboración. Pero si los relatos de la lucha del demonio contra la luz evangélica no pueden ser considerados hoy como “información”, tampoco lo deben ser los que tratan de la figura del indio, porque en la obra no hay diferencia real de naturaleza entre los dos conjuntos discursivos, ya que el indio del padre jesuita es, antes que todo, una figura retórica. Si los relatos del indio nos parecen más atractivos y más verosímiles que los de las intervenciones divinas, no es por una disposición intrínseca del texto o por una dosis más elevada de “verdad” contenida en los primeros, sino solamente por efecto de nuestro deseo y de nuestra intervención en el texto en el proceso de lectura-investigación.

Para que haya comunicación, e incluso para que exista la posibilidad misma del libro, debe haber de antemano establecido todo un conjunto de saberes y referencias intelectuales comunes en el siglo XVII, que se activarán tanto en el proceso de producción de la obra como en el de su recepción. Así, tanto la descripción de las intervenciones diabólicas como la descripción de las prácticas sociales, rituales y religiosas de los indios toman sentido solamente dentro de cierto espacio del saber que pertenece a la cultura clerical española del siglo XVII. Por fin, y no es la menor de las dificultades, ¿cómo reconocer y delimitar un saber compartido que, por su heterogeneidad en el tiempo y el espacio, ya no compartimos ni podremos compartir?

Por otra parte, si el texto se inscribe entre un narrador y un destinatario, también es probable que este último pueda ser reconocido dentro del mismo texto. No deben faltar en el curso del texto una serie de marcadores de la intervención del narrador o de narradores delegados, reales o imaginarios, encargados de ayudar al narrador principal. En resumen, el resultado de todas estas prácticas y sencillas precauciones metodológicas es el de tomar conciencia de que el historiador, al leer, y después al escribir a su vez sobre la conquista espiritual del norte, no va hacia los indios, no se acerca a ellos, no descubre una verdad del indio que la investigación bien llevada le hubiera permitido alcanzar, sino que lo acerca más y más hacia los españoles, hacia el saber cristiano, hacia el imaginario y las prácticas del logos occidental en acción “inventando” indios en estas lejanas regiones del Septentrión.

Y, finalmente para nosotros, lo que parece hoy la pregunta fundamental: ¿Cómo eran los indios reales?, se desvanece detrás de la única pregunta posible: ¿Cómo se “puede ser indio” en el texto de Pérez de Ribas? O, ¿cómo se constituye esa figura discursiva que el autor llama “indios”, o más bien, bárbaros? Es solamente después de haber intentado responder a esa pregunta que sabremos en qué medida y bajo qué condiciones podremos adoptar algunas de las figuras retóricas del indio construidas por el erudito jesuita.

Desiertos y confines

En el siglo XVII la tierra de las misiones es tierra de confines, tierra del fin del mundo, de disolución de lo conocible. Allí todas las categorías más seguras de la existencia occidental cristiana parecen no tener prisa sobre lo real; el más allá del espacio es un lugar indecible. Para rellenarlo, Occidente pone allí, todavía en este siglo XVII, las tierras extrañas donde viven los seres fabulosos de la mitología medieval, heredada de los antiguos grecolatinos.⁶

Para los Soldados de Cristo esta tierra sin fin es como una aspiración que los lleva cada día más lejos “del mundo” y, por lo tanto, más cerca de Dios, en una indefinición posible donde la criatura desaparece en la acción evangélica, sublimándose en la contemplación de su divino creador. Este movimiento hacia los confines espaciales se puede comparar, probablemente, con el movimiento del místico de esa época hacia los confines del alma, donde alcanza a sublimarse en su creador.⁷ A medida que se pierden de vista los marcadores de la civilización, campos cultivados, ciudades, rutas, etcétera, más grandes se alzan los Soldados de Cristo. Pero ellos no están solos. Sobre la espalda de estos hombres angustiados del siglo XVII, frente a la inmensidad de la tarea evangélica, sin rumbo ni mapas, se posa la mano firme de la Divina Providencia que indica el camino que ha de ser seguido. En estos soldados, el trabajo de la disolución del ser está probablemente en acción y fascina a muchas de sus víctimas. Desaparece el hombre de carne y hueso, y el hombre espiritual, fundido en el conocimiento de Dios, puede afrontar peligros y privaciones sin titubear. Esto explica, tal vez, la constancia y la santa necesidad de estos varones que consagran su vida

- 6 La existencia en estos textos de los pueblos míticos, Gog y Magog, la Fuente de la Juventud, el país de las Amazonas, el país de El Dorado, etcétera, no debe ser considerada como elemento discursivo arcaico o insuficiencia intelectual de sus autores, sino más bien como marcadores con los cuales el autor pide su inclusión en un saber compartido y establece así una relación comunicativa con elementos de un código conocido por todos.
- 7 Esta atracción hacia el norte no tiene fin, y se siente en Pérez de Ribas y en algunos otros autores como una especie de júbilo místico que espera esta aniquilación/sublimación del ser.

a la evangelización de los confines, así como también la seguridad con la cual, sin ninguna vacilación, destruyen costumbres y prácticas indígenas, desplazan poblaciones, mandan castigar, a veces con la muerte, a individuos o grupos enteros.

El desierto de Pérez de Ribas

Para el imaginario occidental, el desierto es tierra de inversión, el anti-Edén al cual el pecado original lanzó a los hombres. Al principio, caos original que los hombres con su trabajo tienen que organizar, lugar de prueba espiritual para los patriarcas, sitio de afinación y purificación del pueblo elegido. Allí Moisés verá a Dios frente a frente y recibirá las tablas de la ley, símbolo de la nueva alianza de Dios con los hombres, y a los hijos de san Ignacio se les impondrá la corona del martirio o la de la santidad.

Ya en el Nuevo Testamento aparece el desierto, por lo que para la civilización cristiana occidental será el lugar donde reinan los demonios y, más aún, desde la cima de los montes de los desiertos, el Príncipe del Mundo mira sus imperios. En estos lugares el Demonio es rey. Incluso Jesús es llevado allí por el Espíritu Maligno para ser tentado por él. Pero también es en el desierto de Judea donde Juan el Bautista anunciaba el progreso decisivo e inminente para el destino humano, su lucha contra el pecado y el Demonio, y proclama, desde el territorio mismo de este, el fin de su imperio.

Occidente y los límites de lo humano

En el intertexto occidental, casi desde sus orígenes, el ordenamiento discursivo del espacio se constituye no sobre elementos de algo “real concreto”, sino sobre un eje de cualidad moral. Para la gente de la polis griega, humanas son las ciudades, humanos son los campos cultivados y todas las obras y realizaciones del hombre sedentario.⁸ Más allá de los campos cultivados empieza la tierra de nadie, donde deambulan

8 No es una casualidad que la ciencia occidental haya hecho, durante años, de la revolución neolítica el principio de toda civilización y posible progreso.

porqueros, vaqueros, recolectores y carboneros y todo un conjunto de forajidos, peligro potencial para la polis.

En su descripción del mundo, Herodoto muestra perfectamente esta degradación de la calidad de lo humano a medida que su relato pone en juego a gente lejana de la patria griega. Más allá de lo griego, como ya más allá de los últimos campos de la polis, empieza el desierto, con sus sinónimos: salvaje, lejanía, soledad. No hay una oposición clara entre polis y desierto, sino que insensiblemente se pasa de uno a otro, de la misma manera que se pasa de hombres a salvajes. El espacio no es homogéneo; es aquí, ante todo, una categoría moral. El trabajo de ordenamiento del mundo que realiza Herodoto nos puede servir de guía, porque el método que aplica para relatar el mundo a los griegos seguirá practicándose, hasta probablemente bien entrada la modernidad, cada vez que los occidentales intentan ordenar discursivamente el mundo.⁹ Por ello, desde la herencia griega, en la producción narrativa occidental de los confines se observa una disminución de la calidad humana de sus habitantes, hasta que se llega a estos seres sobre los cuales se interrogan los mejores espíritus. ¿Cuál es la naturaleza de estos seres con pies de cabra, cabeza de perro, arimaspos o grifos? El logos occidental cristiano, heredero del logos griego, conservará esta tensión en la descripción espacial: aquí los hombres verdaderos; más allá una humanidad que va degradándose.

En la descripción de Pérez de Ribas, aunque de manera menos clara, se tiene la impresión de que sigue existiendo esta tendencia a la degradación de la humanidad. No todos los indios son iguales y si algunos son ya criaturas de Dios, los de más allá son realmente más criaturas del Demonio. El análisis de cómo Pérez de Ribas ordena el territorio de Sinaloa y regiones vecinas, mostraría probablemente que no está elaborando una primitiva geografía regional ni una incipiente etnología, sino más bien una ordenación simbólico-religiosa.

9 Véase el libro extraordinario e inagotable fuente de reflexión de François Hartog: *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, Gallimard, 1986. Trad. FCE, *El espejo de Herodoto*, 2003.

A mayor alejamiento del centro simbólico espacial del discurso narrativo español –villas o conventos– se encuentran hombres menos humanos. Así, no debemos extrañarnos de que los relatos de la primera mitad del siglo XVI, compuestos en su mayoría en el Anáhuac, empiezan el más allá espacial en las orillas mismas de las ciudades y campos recién dominados, donde están al acecho los chichimecas, cabezas de perro o cinocéfalos morales.

En estos relatos de la evangelización mexicana (siglos XVI y XVII), siempre se tiene un sentimiento de extrañeza al leer la súbita transformación de las bestias que pueblan esas tierras ariscas, y que por la simple unción y la gracia bautismal se transforman en mansas ovejas. Duda particularmente legítima cuando se sabe que, algunos años o décadas después, estas mansas ovejas se transformarán otra vez en lobos feroces que aúllan de nuevo a su antiguo amo, el Demonio. Todo pasa como si la descripción de los indios mansos, ya sometidos, bautizados, tuviera como función la de dar cuenta y de reforzar, por contraste, el salvajismo de los demás. No hay que olvidar que la sumisión de estas fieras al rebaño del Señor manifiesta no solamente la violencia del combate contra el Demonio, sino también la constancia y la firmeza de la obra de los Soldados de Cristo en esas lejanas tierras. Claro está que el orden del discurso describe más allá otros grupos más feroces aún, que hacen aparecer como dulces colegialas a estos antiguos feroces, recién sometidos. Incluso el superlativo repetitivo de los buenos se opone a la parquedad y monopolización de los malos, como si con ellos se alcanzara el límite de lo decible. Desde Homero ya los cíclopes, lestrigones, lotófagos, pueblos extraños y extranjeros de pastores nómadas, comedores de frutas, no participan de una humanidad completa y además, hará notar Homero, los cíclopes, ya condenados por comer carne humana, “no tienen asambleas y cada uno decide sin tomar en cuenta a los demás, lo que necesitan él, sus mujeres y sus niños”.¹⁰

10 Estas regiones lejanas son además muy fértiles en fenómenos prodigiosos e increíbles. De Plinio y del legajo grecolatino, los medievales se enteraron de la existencia de estos pueblos que tienen nombres extraños como sciapodes, bleminjes, astomes, cinocéfalos, parotas, etcétera. Todos viven muy lejos, en tierras remotas, en la periferia del mundo romano, particularmente en Etiopía o en India donde abundan pueblos sin boca, sin

Este mensaje es perfectamente asimilado en el siglo XVI cuando se descubre América, y Colón, que sueña con el país de las amazonas y busca El Dorado, la fuente de la eterna juventud, etcétera, no tiene ninguna duda sobre la legitimidad de su derecho a reducir a la esclavitud a los “caribes”, estos subhombres monstruosos que comen carne humana.

La cruz y la espada, defensa del imperio

El sentimiento de compasión hacia la suerte de los indígenas, que se puede rastrear en ciertas obras de evangelización franciscana del XVI frente a la desaparición masiva de la población originaria de América y la desestructuración de las grandes culturas, casi está ausente en la obra del padre Pérez de Ribas. Si Dios había permitido y decidido la extinción de los indios es porque estos vivían totalmente bajo una sujeción diabólica, lo que la mayoría de los evangelizadores no había dejado de repetir. El siglo XVII es perfectamente consciente de que para mantener a la nueva sociedad cristiana se necesita de las armas españolas, particularmente en el caso de las tierras fronterizas de las colonias recién fundadas. El triunfo de la reforma en Europa está presente para recordar que nada está seguro, que el maligno sigue intentando a todo momento desviar a los pueblos del buen camino.

Hoy es evidente que en la Conquista de América —a pesar de lo que ciertos autores siguen pretendiendo— la cruz y la espada estuvieron siempre unidas, como lo habían estado durante la Reconquista española contra los moros y en la Contrarreforma en Alemania, donde los jesuitas juegan un papel central. Para la mayoría de los españoles, esta unión no era antinatural, pues el realismo cristiano, apoyado en el espíritu de cruzada, no desdeñaba valerse de las armas y de la violencia cuando fueran necesarias para alcanzar fines evangélicos. Hasta el siglo XVI se vio incluso a varios papas cambiar la sotana por la armadura y mandar en persona a sus ejércitos.

narices, pero también donde otros pueblos de monstruos no tienen otro lenguaje que los gestos y signos, y otros que ignoran el fuego.

Por otra parte, si bien es cierto que en la misma época hubo espíritus a quienes repugnaba el uso de las armas para estos menesteres apostólicos, las polémicas a este respecto en el siglo XVI se redujeron a un problema de método de evangelización, y aunque estos escasos pacíficos varones quisieron situarse lejos del uso de las armas, estas se encontraban siempre en el horizonte. A mediados del siglo XVII, ya bien entrada la Colonia, Pérez de Ribas puso fin a casi un siglo de ambigüedades y de discusiones hipotéticas: llamando a un verdadero realismo cristiano, se propone hablar en el mismo discurso de medios y fines en función de una estrategia de dominio claramente definida.

En resumen –por la confusión existente desde el siglo XIX sobre la naturaleza de los relatos y de las discusiones teóricas de los siglos XVI y XVII– se concretará la ilusión de que hubiera existido la posibilidad de cristianizar sin colonizar; civilizar, respetando las culturas indígenas. A esta pretensión, el propio Pérez de Ribas hubiera respondido con un grito de horror y lo hubiera considerado como una auténtica manifestación más del discurso diabólico. Para los jesuitas del siglo XVII, y particularmente para un Pérez de Ribas, no hubo ninguna duda: la conquista del norte se consumó a la par con la cruz y la espada, cada una a su tiempo a veces, pero las dos fueron necesarias y totalmente complementarias.

Evangelización pacífica o forzada, la disyuntiva no era nueva y el cronista sabía muy bien que desde el principio de la Conquista americana había sido objeto de muchos debates y polémicas, ya que se trataba de una “materia que han tocado y tratado gravísimos autores”.

Incluso en la propia Compañía, el choque de los partidarios de los dos métodos fue muy violento, particularmente en las misiones asiáticas.¹¹

11 Por ejemplo, hacia los años 1580-1585, en la sede oriental de la Compañía en Goa, el padre Valignano y el padre Francisco Cabral se oponían y se quejaban uno del otro; y recurrieron al general de la Compañía, Claudia Acquaviva, como árbitro de sus diferencias en cuanto a método. El padre Valignano recomendaba contemporizar y disfrazar el objeto de la penetración cristiana en Japón y adaptarse, incluso, a las prácticas locales, participando de lo que en el siguiente siglo sería la “cuestión de los ritos”, condenada ulteriormente por la curia. Su contrincante preconizaba los métodos radicales: pedía

Dulzura o fuerza, un falso problema

Pérez de Ribas empieza reconociendo que si su relato es el de una conquista evangélica y apostólica, ¿cómo es posible que en cada libro aparezcan las sombras de soldados, escoltas y capitanes? Si “Cristo nuestro señor” mandó a sus apóstoles a difundir un mensaje de paz y amor pidiendo que la aceptación fuese libre, espontánea y sin ruido ni violencia, y solo con la fuerza de la palabra divina, ¿por qué el ruido de las armas y el furor de la guerra? Su explicación empieza con un relato idílico. Nada de violencia: la primera evangelización se logró con dulzura. Favorecida por la Divina Providencia y el celo de los padres jesuitas, la región situada alrededor de la villa de Sinaloa crecía felizmente. Pero mientras más naciones indias se ponían bajo el amparo real y la sabia dirección de los padres, más crecía la resistencia a la cristianización, más se movilizaban las fuerzas diabólicas:

Habían muchos indios fieles y adictos a los padres, los indios delincuentes, como aliados suyos andaban inquietos y aun se atrevían a dar escolta a la villa, y pretendían abrassarla. Y cuando no podían hacer fuerte en los vecinos de ella, porque estaban muy en velo, lo hacían a los caballos y bestias que mataban, flechándolos y con otras insolencias, inquietaban a los bautizados cercanos de la villa con que ni ella tenía seguridad, ni los pueblos cristianos ni los Padres que los administraban. (Pérez de Ribas, 1992, p. 58).

Así, aunque “corrían en prosperidad las cosas de la cristiandad”, una amenaza mortal se alzaba sobre la pequeña villa de Sinaloa cuyos habitantes, recordando la suerte de la villa de Coroapa arrasada por los indios, pidieron que les fueran enviados “soldados con que se asegurase aquesta provincia y se reprima el orgullo de los que la alborotan e impiden el poder pasar adelante en ella la predicación del Evangelio” (ídem).

que los hermanos de la Compañía en el Japón se comportasen como hombres de hierro, imponiendo un cristianismo intransigente.

Construye el padre Ribas su argumentación sobre un texto de Solórzano Pereira, que es una límpida legitimación de la guerra como modo de evangelización:¹²

Si los indios maliciosamente pusiesen impedimento o dilación en admitir las personas que les van a tratar de la enseñanza de la fe o en estorbar que estén entre ellos y no se pase adelante con la predicación e instrucción de buenos usos y costumbres o que no se reduzcan o conviertan los que de los suyos o de los vecinos buenamente lo quisieran hacer, o si se armaren o si viniesen de guerra a matar, robar o hacer daños a los dichos descubridores o predicadores. En tal caso, se les puede hacer guerra con la moderación que conviene y consultando primero la justificación y forma de ella con los religiosos o clérigos que se hallasen presentes, o con las reales audiencias, si hubiere comodidad para ello y haciendo los demás autos, protestaciones y requerimientos que se entendiere convenir (Pérez de Ribas, 1992, p. 58).

Al llamado angustioso de la nueva colonia española, el gobernador responderá con el envío de 24 soldados que, aunque pocos si se considera lo numeroso de los indios de la región, en apariencia bastaban para revertir una situación que se anticipaba difícil, o por lo menos servía para tranquilizar a los colonizadores.¹³ Pero no por eso la región estaba tranquila, dice el autor. Aunque el teniente y sus soldados visitaran los nuevos asentamientos y firmaran las paces, persistía la “inestabilidad de naciones nuevas gobernadas, o por decir desgobernadas de sus muchas cabezas, y no acostumbradas a gobernarse por una”.¹⁴

12 Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. J, p. 58. Se trata, probablemente, de un extracto de *La política indiana* de Juan de Solórzano Pereyra, jurista español (1575-1655).

13 Tanto los españoles como los padres se habían recluso en la villa y veían como hostiles a todos los indios cercanos a ella, aun a los bien conocidos. Con el refuerzo militar, los vecinos se animaron de nuevo y retomaron el proceso de asentarse en paz con los grupos indios vecinos; los padres también regresaron a sus rebaños.

14 Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 59. En adelante, se citará por el número de página entre paréntesis, en el cuerpo del texto.

Para Pérez de Ribas no hay duda de que la presencia militar y la formación del presidio coadyuvaron a mantener un orden en lo político que fortaleció mucho a la obra de evangelización. Durante años él fue testigo de los frutos temporales y espirituales que maduraron por la presencia de los presidios e intentó demostrar que esta estrategia de ocupación de los territorios, establecidos por orden de su majestad en este tipo de empresas y zonas fronterizas, no contradecía para nada el mensaje que Cristo legó a su Iglesia.

¿Cuáles fueron, entonces, los motivos y fines que se persiguieron con el establecimiento de un presidio? ¿Por qué fue “conveniente y necesario el usarse de esos medios”? Partiendo de la argumentación de Solórzano, Pérez de Ribas declara: “sucede y no pocas veces que un pueblo o nación de estas bárbaras que no supiera de gobierno, ni policía, espontáneamente y movido con la fuerza de la palabra divina se convierta y la recibe” (p. 62). Pero estos nuevos cristianos, maravillados por la gracia divina, seguían viviendo entre infieles y sus pueblos y fronteras poblados de apóstatas, falsos cristianos y gentiles, quienes los presionaban y veían con recelo.

Pregunta el autor: ¿Quién puede dudar de que reprimir las insolencias de estos enemigos de la fe y amparar a los recién convertidos sea una tarea para la conciencia de los reyes católicos? Aunque la palabra divina obra las conversiones por su propia virtud, la de la gracia, es menester que sea oída y, por lo tanto, que se predique; y si las huestes de Satanás impiden la predicación o si persiguen a los que la quieren oír, ¿quién amparará a estas almas presas del deseo de Dios? ¿Quién perseguirá a los perseguidores? ¿Los misioneros? Ellos no tienen armas: andan solos o con un compañero por los montes; y si van armados, es solo con la palabra divina. Si llegara el caso de que una cristiandad feliz y quieta, amparada por el rey, en paz y amistad con los españoles fuera repentinamente objeto de despojo por parte de sus antiguos enemigos y les quitaran tierras, cosechas, mujeres e hijos, ¿los dejaremos desamparados?, ¿los abandonaremos? ¿No sería esto un pecado y un error político? Pérez de Ribas recuerda las cláusulas de estos contratos de asiento hechos con las comunidades “cristianizadas”: “Los caciques en nombre de su nación (se obligan a) no dar auxilio a los que pretenden

infestar a los cristianos” (p. 63), a no admitir en sus tierras y asiento a ningún renegado o forajido, sino más bien, a entregarlos a la autoridad, comprometiéndose además a ayudar a los españoles en las empresas y entradas que se ofrecieran. Por su parte, los españoles se comprometen a amparar a esta nación de la violencia de sus enemigos, “pero, [dice el autor], ¿cómo lo podrán lograr realmente en la región de Sinaloa?, [si toda es] tierra despoblada de cristianos españoles” (p. 64).

El presidio, una sociedad ejemplar

El presidio también, insiste el padre Ribas, tiene el objeto de servir como ejemplo moral y presentar a las naciones indias la imagen y modelo de una sociedad política, jerárquica, donde reinan la autoridad, la obediencia y el orden. Si no, añade el santo varón, “¿Cómo podremos introducir en ellos la costumbre de un gobierno político estable y ordenado que necesitan todas las repúblicas del mundo para vivir en paz?” La ejemplaridad del presidio es particularmente necesaria para esta gente, “que de suyo no tenían gobierno ni policía humana” (ídem). Evidentemente, Pérez de Ribas tiene que reconocer que la fuerza de los escasos presidios no es suficiente para reprimir a tantas naciones particularmente belicosas, fieras e inquietas. En la villa de Sinaloa solo se disponía de escasos 46 soldados, y si todos los indios comarcanos bárbaros se hubiesen unido habrían llegado a ser de 20 a 30 000 guerreros. ¿Qué podrían hacer contra ellos estos soldados? Por otra parte, sabe que la hacienda real no puede sostener más presidios; es por eso que cuando se hacían entradas de pacificación o expediciones punitivas, no todos los soldados podían entrar en campaña, dejando desamparados el presidio y la villa sino que, conforme la situación lo exigía, se iban levantando contingentes de “indios amigos” para acompañarlos. El soldado español casi nunca salía solo.

Tres son los elementos fundamentales ofensivos: los arcabuces, los caballos armados y los aliados. Los primeros, aunque pesados y muy lentos, tenían no obstante un poder mortífero de alcance superior al de los mejores arcos indígenas; los segundos, pequeña fortaleza móvil, eran una especie de reconstitución, en tierra americana, del caballo

pesado de combate medieval: el animal y su jinete estaban recubiertos con capas espesas de cuero de toro que los hacían poco vulnerables a las flechas. Estas protecciones no los volvieron invencibles, porque los indios eran tan atrevidos que se dejaban ir debajo de los caballos para desjarretarlos o también se juntaban para derribarlos. Una vez en el suelo, el jinete quedaba casi incapacitado –por el peso de sus protecciones y armas– para levantarse y a merced del enemigo, si no interviniera –rápidamente– la ayuda de los peatones indígenas. Además, estos caballos se cansaban pronto y por eso no se montaban sino al llegar al lugar del enfrentamiento. Eran perfectos para la maniobra en tierra llana, donde desbarataban implacablemente escuadrones enemigos, pero en el monte su eficacia era mucho menor aunque su utilidad fuera real porque los indios aliados podían lanzar el ataque, protegidos y sostenidos por la potencia del fuego de los españoles y de sus caballos armados. Es así, concluye Pérez de Ribas, como un pequeño grupo de españoles, seguido de muchos indios, podía enfrentar a ejércitos numerosos de bárbaros.

El padre jesuita no esconde a su lector que los soldados hispanos no son todos santos pero considera que estos inconvenientes, que no se pueden negar y provocan “daños e inquietud a las villas y con los indios amigos”, no se pueden poner en la balanza –ni de lejos– con los resultados tan superiores que permiten la presencia del presidio en la región.

También es muy importante, señala el autor, que exista el presidio para que los indios sean así testigos del respeto que les tienen los soldados y los oficiales, porque esto ayuda a fortalecer el prestigio moral de los padres y muestra el lugar que ocupan en la jerarquía española, consolidando el valor simbólico de sus enseñanzas.

A pesar de todas estas armas, finalmente, recuerda el padre Pérez de Ribas, es la Divina Providencia la que procura dar de manera clara la victoria a las armas españolas y proteger, tanto a los padres como a su obra, de los enemigos. Y como los espacios conquistados se fueron ensanchando, relata de manera muy tranquila el jesuita, se hizo sentir la necesidad de nuevos presidios para asegurar la permanencia de los logros evangélicos en las nuevas regiones conquistadas.

*Los hiaquis, indios ejemplares*¹⁵

El relato de la conversión de la nación hiaqui ocupa el libro V, y como Pérez de Ribas señala que esta santa hazaña fue su obra personal, creo que una lectura atenta de este relato nos dará elementos para entender cómo funcionaba el sistema historiográfico del autor y, más globalmente, su sistema general de representaciones.

La evangelización y conversión de los hiaquis está marcada por el sello de la violencia. Se había producido ya entre estos y los españoles una serie de “encuentros y batallas más campales que a los españoles se les ofrecieron en esta provincia desde que se descubrió” (p. 284). Y no solamente los hiaquis estaban reacios al contacto con los occidentales, sino que se habían transformado en receptores y defensores de otros indios cristianos alzados y rebeldes. Esta justificación –que nos puede parecer de poco peso hoy– ocupa en el relato de Pérez de Ribas un lugar importante, porque le permite construir la legitimidad de una conquista hecha con violencia, forzada por la ferocidad de los dichos indios y su rechazo a entregar a indios renegados a la autoridad de los padres. De todas maneras, termina su justificación diciendo que, finalmente, es Dios quien así lo quiso; Dios quería que estos bárbaros entrasen en su reino. Pérez de Ribas nos presenta a los hiaquis como una nación numerosa, fuerte, soberbia a la que nadie podía acercarse pues trababa guerra con todo aquel que lo osara, particularmente con los mayos, quienes eran sus vecinos y por esos tiempos se estaban haciendo cristianos.

Para romper con ese aislamiento realmente diabólico, Dios escogió a unos agentes especiales, unos indios renegados que por su afán de regresar a vivir a sus antiguas usanzas y en su incierto camino de fuga, se habían internado en el territorio hiaqui. El pueblo hiaqui, nos cuenta su evangelizador, sacaba su fortaleza de una región muy rica en la que vivía asentado a lo largo de un río caudaloso (como el Guadalquivir,

15 Si hemos conservado la grafía utilizada por el padre jesuita es para diferenciar claramente estos indios más o menos imaginarios “inventados” por ese autor, de los yaquis objeto, ellos también muchas veces imaginarios, de la antropología nacionalista mexicana.

dice el padre Ribas) que atraviesa una serie de llanadas, antes de desembocar en el brazo de California. La descripción del valle hiaqui que nos hace el jesuita es la de una región excesivamente fértil, donde los lugareños aprovechaban las avenidas del río, como los egipcios las del Nilo, para fecundar sus tierras y obtener abundantes cosechas de maíz, frijol, calabaza, algodón, “y otras semillas que ellos usan, [además] se valían también de las semillas del mezquite [cuya] harina es algo dulce y sabrosa, y de que se sirven para bebida y comida (allí) la gente toda es labradora [y añade a su dieta] los frutos de la cacería del monte (como) las de grandes pesquerías” (p. 285). En cuanto a la ocupación del espacio por los hiaquis, cuenta que: “era en forma de rancherías tendidas por sus riberas y junto a sus sementeras, y el número de estas rancherías sería de ochenta en que había treinta mil almas” (ídem). Podrá parecer que una nación de 30 000 almas es poca cosa –dice el autor, interpellando al lector occidental– sobre todo si se compara con la situación europea, pero en América –explica– esto es suficiente para constituir una nación particularmente poderosa.

En resumen, la nación hiaqui era temida y considerada por todos como la más adelantada y belicosa de todas las de la provincia. Pero esa misma entereza y fiereza, dice el jesuita, se pudo transformar por el santo bautizo y el efecto de la gracia, y “puedo afirmar dellos que hallé muchos de muy buenas naturales, agradecidos y fieles” (ídem). Bien adaptados a un medio rico y diverso, no es nada extraño que fuesen “de más altura que los de otras naciones, y más bien agestados, en hablar alto y con brío singular y grandemente arrogantes”. Altos, fuertes, estos atletas desnudos o vestidos con pieles de venado o puma, o de simple algodón que sabían tejer y labrar muy bien las indias, tenían una figura que impresionaba tanto a indios como a españoles. Pero –añade el padre Rivas– estos eran finalmente también “grandes hechiceros y muy dados al culto de Satanás”. Y termina su descripción diciendo: “en todo lo demás eran muy semejantes a las otras naciones de que atrás quedó escrito, y así aquí no se repite, misma embriagues y borracheras, mismos bailes bárbaros, cabezas cortadas a los enemigos, uso de muchas mujeres, mismas hechicerías y otros semejantes” (p. 286).

Una guerra querida por Dios

Si el lema “fuera de iglesia no hay salvación” fue durante siglos un resumen *soft* del totalitarismo occidental, a través de esta crónica aprendemos cómo este programa de asimilación ineluctable funcionaba en América. Si los misioneros podían tener algo de conmiseración con los bárbaros que vivían en su gentilidad y que no habían aún oído el mensaje evangélico, el hecho de querer “retornar a sus antiguas usanzas” por algunos grupos, era considerado como un auténtico sacrilegio y merecedor de los más grandes castigos. Es así que el Capitán Hurdaide, máxima autoridad militar, en acuerdo con los padres jesuitas, pretendió reducir “el alzamiento” de un grupo de indios cristianos del pueblo ocoroni, “que pretendía libertad de conciencia, tomando su derrota la tierra muy adentro, para entrarse entre gentiles y vivir en su libertad y costumbre” (ídem). Es evidente que no se podía permitir tal sacrilego desacato. Sobre el jefe de estos forajidos, que “fingió ser cristiano”, el padre Pérez de Ribas nos tiene una interesante biografía que da, como en un palimpsesto, información sobre los movimientos de población en el área que ninguna fuente escrita jamás reportaría. El jefe de esos renegados:

Habiendo salido de la provincia, fue a parar al real de minas de San Andrés, donde habiendo estado algún tiempo entre cristianos, volvió a su tierra de Sinaloa [...] indio astuto y mañoso y muy ladino que no gustaba de iglesia, ni doctrina, sin parar donde la había y la podía aprender [...] y naturalmente tenía un corazón depravado y poseído del demonio (ídem).

Ese renegado, por lo tanto, no es ningún incauto: ha vivido entre cristianos y sabe lo que espera a sus familiares y su comunidad. Es por eso que intenta provocar el alzamiento de los mayos que se estaban haciendo cristianos. No logra su cometido, sino que al contrario, estos últimos entregaron algunos fugitivos al capitán. El cabecilla logra huir con cuarenta familias y se adentran en el territorio de los hiaquis. Estos, dice Pérez de Ribas, se ofendieron por la intrusión, pero el renega-

do les propuso enseñarles, a cambio de su acogida, trucos y estrategias militares para poder resistir a los españoles y escapar a los arcabuces; finalmente, fueron aceptados.

Primera jornada

El capitán decidió perseguir a toda costa a los fugitivos para acabar con ese escándalo, y porque “siempre estaba en su dictamen de que no habían de tener madriguera donde no entrase el español a castigarles sus maldades” (p. 287). El militar español se pone en campaña, pero es en “son de paz” que se presenta frente a los hiaquis, para pedirles que le entregasen a los forajidos y que sean regresados a su pueblo e Iglesia. El capitán actúa con mucha diplomacia porque sabe lo temible que son los hiaquis unidos, ya que podían juntar hasta 8000 indios de arco y flecha.

Con las armas en las manos, hiaquis y españoles se observan, pero ninguno se atreve a empezar la guerra. El capitán insiste: si realizan la entrega, no habrá guerra y él regresará a la villa; en recompensa, a los hiaquis se les abrirá el trato y comercio con los españoles. Pero, cuenta el jesuita,

[...] el indio Lautaro había hablado tan mal de los españoles que estos hiaquis no aceptaron en esta ocasión partido de paz ni plática de composición, respondiendo que ni querían entregar a los alzados, ni amistad con los españoles [y además, añadieron] que allí tenían en sus manos sus arcos y sus flechas (ídem).

El capitán, prudente, entiende que solo le queda tocar la retirada, ya que no cuenta con fuerzas suficientes.

Segunda jornada

Pero el enfrentamiento era ineluctable, admite el padre jesuita, porque la nueva situación, creada por la iniciativa del capitán, hizo que tanto cristianos como gentiles estuvieran “muy atentos a ver cómo salían los españoles del empeño a que se habían puesto con los hiaquis, ya que su

solución atañía a todos los habitantes de la provincia; daba mucho cuidado el suceso de esta facción, así a los Padres ministros del Evangelio, como al Capitán que con ellos lo consultaba conforme a las órdenes que tiene del rey” (ídem).

Circulan embajadas y recados hasta que, finalmente, un anónimo cacique hiaqui habló con el capitán, prometió entregar a los renegados, recibió regalos y una escolta de indios cristianos tegüecos encargados de encaminar a los rebeldes, así como a dos indias hiaquis que el capitán había tomado en la primera entrada y que habían sido rápidamente bautizadas y cristianizadas. Pero este primer contacto resulta ser una “traición”: los tegüecos son asesinados y despojados, y las indias, devueltas a sus rancherías hiaquis.

Los tegüecos, evidentemente, “resintieron el insulto y pidieron satisfacción” y venganza al Capitán. Desde ese momento la responsabilidad moral de la guerra ya no es de los españoles sino de los hiaquis: “Hallase ya aquí el Capitán obligado a tomar las armas y reparar con ellas los daños que amenazaban si se dejaba sin castigo tantos delitos” (p. 288). Sin olvidar que el capitán debía probar públicamente y frente a toda la región quién era el amo, además de su coraje por haber sido burlado.

El capitán armó su real con cuarenta soldados, algunos mozos españoles y 2000 indios mayos, y marchó hacia el río Hiaqui. Siguió mandando nuevos requerimientos de paz y la respuesta llegó al alba en forma de una furiosa batalla que duró todo el día. Hubo muchos heridos y muertos de ambos lados. El capitán tomó algunos prisioneros pero juzgó que el partido estaba mal enganchado y prudentemente decidió regresar a la villa. El resultado psicológico del fracaso de esta primera entrada es desastroso: “la cristiandad de la provincia estaba muy a riesgo de no poder gozar de paz, mientras durasen las inquietudes de los hiaquis y de los que a ellos se habían acogido. Todo esto daba cuidado y solicitaba remedio” (ídem).

Tercera jornada

Los adversarios ahora se conocen y todo el mundo se prepara a conciencia para el enfrentamiento decisivo. Al estar frente a frente, el capitán intenta un último requerimiento de paz, hasta que empieza una furiosa batalla en la cual la estrategia de los hiaquis impidió el éxito de la caballería pesada española. Pelearon durante horas, con saldo de muchos muertos; el capitán ordenó una retirada organizada, pero un movimiento de pánico en el centro del dispositivo español provocó una estampida general. Los soldados peninsulares abandonan el bagaje y los aliados indígenas se dieron a la fuga. El capitán y un pequeño grupo de veinte españoles aislados siguieron resistiendo hasta que finalmente —por milagro, dirá el cronista— lograron romper el cerco de 7000 indios de pelea y escaparon hacia la villa.

Cuando llegaron ahí los primeros soldados, con las malas noticias de la batalla y de la probable muerte del capitán, la desolación y el llanto fueron generales: “muerto el capitán que era el terror de naciones inquietas, y la cristiandad expuesta a riesgos manifiestos de acabarse y perderse” (p. 292). Los misioneros recibieron rápidamente órdenes de sus superiores de recogerse en el colegio de la villa, “para que juntos con los españoles que habían quedado se consultase sobre el asiento que se podía dar a las cosas para la conservación de la cristiandad” (ídem). Quedaba una duda, porque nadie había visto, a ciencia cierta, caer al capitán. Por eso, cuando se recibió un mensaje de éste, la alegría y los suspiros de alivio fueron generales: finalmente regresó a la villa con los sobrevivientes de su pequeña tropa, herida y cansada.

El autor da gracias a Dios y pide el perdón del capitán para los soldados que lo habían desamparado. Como político avisado, este perdonó, puesto que si castigaba a los soldados como se lo merecían, los indios, al enterarse de ello y ser merecedores también de un posible castigo en este momento delicado, podrían quebrantar su fidelidad. El resultado de esta tercera jornada es desastroso, y el temor a los hiaquis, general: “llenos de arrogancia por haber desbaratado al mejor ejército que los españoles habían podido juntar” (p. 294).

Para los españoles la situación es evidentemente crítica; ya no se tenía dinero, y para reconstruir su real se vieron obligados a obtener

licencia del virrey y socorro para los gastos, pues hasta ese momento era el capitán quien los había sufragado. Por suerte para los españoles, un navío había entrado por el “brazo de California”. El capitán hizo saber a los hiaquis que preparaba un doble ataque por tierra y por agua, y que daría:

Un castigo nunca visto de hiaquis, abrazar y acabar con ellos y con sus pueblos [sin olvidar la violencia de los aliados que se vengarán de sus parientes muertos]. Todas estas amenazas y razones se las llevaban a los hiaquis, los que entraban en su río, o salían de él, al informarse de lo que pasaba de las naciones comarcanas (p. 298).

El milagro

Pero Dios no desampara al cristiano y valeroso capitán, nos explica el jesuita, ya que suscitó en algunos caciques hiaquis reales deseos de paz. Esta vez no habría traición, estos caciques fueron capaces de aplacar a su “gente moza y adelantada” que quisiera seguir en el camino de la guerra. Ningún obstáculo ya podría oponerse a la paz, resumiendo así la situación el padre Pérez de Ribas:

Fue obra de Dios el venir a reducirse esta nación [...] no obstante que siempre quedó algún número de rebeldes e inquietos, particularmente hechiceros, ministros de Satanás, y demás enemigos de Cristo y de su ley evangélica, pero finalmente como Dios quería que se llegase a esta nación el tiempo en que saliese del poder del demonio (p. 299).

Y la paz se hizo....

Como prueba de deseos de paz y de “voluntad de recibir la doctrina del evangelio y hacerse cristianos”, los hiaquis entregaron rehenes para que se quedaran con los padres en el seminario, regresaron la plata y el botín de la última jornada, y además, ofrecieron reducirse a pueblos “donde se pudiera edificar Iglesia, cuando fuesen los padres para ser doctrinados en ella”. El capitán repartió regalos, entre ellos potros y vestidos europeos, y provistos de matalotaje, los caciques embajadores de paz

se despidieron y volvieron “muy contentos” a su tierra. El resultado de esta embajada de paz fue que estos caciques después “hicieron muchas juntas a su usanza en sus pueblos. Predicábanse muchos sermones, exhortando y publicando en ellos cuán bien les estaba vivir como los otros cristianos, cuán buena amistad era la de los españoles”. Sobra decir que los renegados que quisieron salirse de la obediencia hispana, y los causantes de los enfrentamientos, fueron entregados al capitán,

[...] quien mandó hacer justicia de ellos, quiso Dios N.S. darles luz para que conociesen sus delitos y pidiesen a la hora de la muerte perdón de ellos y el santo bautizo...Y esta vez quedó el demonio bien descalabrado y corrido del alboroto y tempestad con que pretendía asolar la cristianidad de Cinaloa (p. 300).

¿Una bella historia?

La primera cuestión que nos viene a la mente es, ¿qué hay de histórico en estos relatos de acciones diplomáticas y militares? No negamos el enfrentamiento violento, totalmente verosímil entre españoles y hiaquis, pero podemos más bien preguntarnos: ¿cuál es la lógica del relato de estos combates?

Lo que ocurrió realmente no nos lo dice el texto del padre jesuita, y si lo quisiéramos saber tendríamos que recurrir a muchas otras fuentes. Saber la cronología y la lógica de los enfrentamientos puede ser importante para escribir una historia pormenorizada de estas regiones, pero a nosotros lo que nos interesa más bien en esta crónica jesuita, es ver cómo la historia que nos ofrece el autor es, antes que todo, un relato edificante. Lo que le interesa a él es constituir una retórica del relato eminentemente seductora, en la cual la eficacia moral domina al orden de la ocurrencia objetiva real incluso, si es necesario, fuera de toda verosimilitud. Por eso no hay ninguna referencia espacial de estas jornadas dramáticas, y ningún investigador podría encontrar los lugares de estas batallas ni reconstruir la estrategia española, o las respuestas indígenas, a partir únicamente del texto de Pérez de Ribas. El único elemento de juicio, con respecto a la construcción del espacio

del enfrentamiento, es que los indios se movían mejor en él que los españoles y escaparon de ellos jugando con el río o impidiendo que funcionaran las tácticas de la caballería española. Evidentemente, no sabremos jamás quiénes mandaban a esta masa indiferenciada de 7 u 8000 indios de arco y flecha ni sobre los que, finalmente, fueron a la villa para trabar paces, salvo los dos caciques cuyo nombre se menciona porque se transformaron a su vez, movidos por la nueva fe, en predicadores de la amistad española y de la “buena nueva”. Pero también aquí podemos preguntarnos si estos caciques “buenos” son reales o si son solo figuras retóricas necesarias para la feliz conclusión del relato de la conversión de los hiaquis.

El lugar del relato

En primer lugar, es evidente que el relato está centrado simbólicamente en el campo español; las figuras del capitán y de los religiosos son las que actúan, deciden, organizan, oran o lloran. Los hiaquis no piensan ni hablan, solo responden a iniciativas españolas o traicionan lo que es, en el orden del discurso, un intento de escapar, por un instante, a la lógica del encuentro que Dios les está imponiendo. Los hiaquis son objetos pasivos de una acción de la que no tienen conciencia, porque ya estaba dicho que a pesar de su soberbia y su valentía, Dios doblegaría a estos orgullosos guerreros.

Así, no debemos preguntarnos ¿qué hay de real en estas guerras?, sino más bien, ¿qué función tienen estos relatos dentro de una representación discursiva en la cual el protagonista central y principalísimo es la Divina Providencia? Por eso debemos tener muy claro que en estos relatos no puede existir una auténtica palabra o acción de los hiaquis, porque estos solo son sujetos del discurso de una acción que los sobrepasa y los manipula.

Los hiaquis y la antropología sacra

¿Podremos considerar –como a veces se ha hecho– que en estos relatos de la descripción de los hiaquis tenemos elementos para una posible

elaboración etnográfica? En un primer análisis vemos que la descripción de las ranherías hiaquis es eminentemente reducida. Lo otro no necesita describirse, es conocido de antemano, porque no es más que una figura de discurso: sujeto del demonio, presa de hechicerías, esclavo de sus instintos animales, etcétera. No existe como tal. Su única posibilidad de acceder a la existencia es ser reducido a la ley evangélica. El otro es objeto pasivo de la acción misional, figura casi indiferenciada hasta que la gracia del bautizo lo saque del anonimato demoníaco para nacer como posible persona. Por eso es tan terrible el escándalo cuando los “renegados” pretenden regresar a su estado anterior de caos; tendrían que ser perseguidos sin tregua, incluso hasta poner en peligro toda la obra de evangelización, como fue el caso. La figura del renegado, en esta obra, nos descubre la violencia real y cotidiana escondida tras el paternalismo de los santos padres y justifica el nombre de “pedagogía del terror” que algunos historiadores del catolicismo, especialistas de los siglos XVI y XVII, han dado a este conjunto de métodos utilizados en aquella época para la evangelización fuera de Europa o para las campañas de recristianización en ciertas regiones del viejo continente.

Las consideraciones anteriores nos llevan a cuestionar la aceptación inmediata y jubilosa del cristianismo que nos proponen muchos textos coloniales y la historia nacional. Es probable que existiera una gran curiosidad, entre los mismos pueblos americanos, por saber de otros que habitaban más allá del horizonte, aunque fuera solo para descubrir que eran potenciales enemigos. Los espacios en donde vivían los indios americanos eran abiertos; esto tal vez pueda explicar cómo, en escasos milenios, los grupos humanos de este continente, después de los últimos efectos de la glaciación, se movieron y poblaron a lo largo de todo el continente ensayando y transformando toda la gama de nichos ecológicos que la naturaleza les ofrecía.

La práctica antropológica e historiográfica nacional tiene muchas dificultades en admitir estos movimientos de grupos, individuos, pueblos enteros, y solo los considera bajo la forma reducida de “imperialismos” militares o comerciales, y no con la simple curiosidad de un auténtico *homo sapiens sapiens* gustoso de conocer el mundo, en busca

de nuevas oportunidades en un medio geográfico rico y complejo. La curiosidad del hombre americano de conocer más allá de su espacio inmediato estaría todavía viva cuando llegaron los españoles; incluso es probable que la invasión haya provocado, en las culturas indígenas, un nuevo cuestionamiento sobre el mundo, además de los desequilibrios demográficos suscitados por las epidemias que se transmitían aún sin la presencia física de los españoles. La llegada de pequeños contingentes de europeos no llamó la atención sobre el peligro potencial de los recién llegados, pues de norte a sur, a pesar de discursos posteriores como el de Pérez de Ribas, los recién llegados fueron, en general, bien recibidos e incluso festejados, por lo menos la primera vez. No sabremos, tal vez nunca, cómo o por qué son recibidos así, pues solo tenemos la versión occidental: la del “regreso de los dioses”, la de las profecías y el discurso de la superioridad natural de estos: del color, de las armas, de la novedad, etcétera.

Una vida nueva para los hiaquis

Para un espíritu contemporáneo es desconcertante la inocencia y la absoluta falta de espíritu crítico con la cual el autor construye el relato del balance de la obra misional en el río Hiaqui. El capítulo XXI del libro V, intitulado “De la mudanza y mejoras en lo político y temporal desta nación y estado que hoy queda y persevera” (p. 339), es un apresurado balance que tiene la figura clara e inocente de un etnocidio.

Para Pérez de Ribas, sin el bautismo no hay sociedad política ni hombres posibles. La presencia occidental cristiana se considera a sí misma como portadora de la única posibilidad de humanidad y precipita a todos los conjuntos históricos y culturales existentes en América a la barbarie y la no-humanidad. Esto nos permite entender por qué los evangelizadores fueron incapaces de entender y describir realmente las culturas precolombinas. Jamás intentaron realmente conocerlas. El objetivo principal era más bien el de aniquilarlas lo más rápida y radicalmente posible. En el caso hiaqui vemos que este proceso es particularmente rápido, y la mecánica de representaciones impuestas es terriblemente eficaz. Al decir esto no quiero negar o desacreditar los testimonios de

los evangelizadores, sino intentar colocarlos en una situación histórica concreta, para no seguir aceptando la concepción folclórica de estos religiosos, lejanos antepasados del indigenismo, en los cuales se reconoce la práctica historiográfica que sostiene a la mexicanidad.

Tanto para Pérez de Ribas como para la totalidad de los portadores de la cultura culta occidental es evidente –como lo he intentado mostrar desde el principio de este ensayo– que no debe quedar en pie nada de lo que la precedió. Pérez de Ribas está particularmente orgulloso del etnocidio realizado y justifica la inclusión de este “brillante” resultado en el corpus de su obra, porque es fruto de los ministros del evangelio y victoria suya.

Una nueva sociedad política

Para Ribas, la nación hiaqui, “aunque más maleada que otras y obscurcida en costumbres y vicios gentilicios [...] se ha mejorado en grande parte en lo moral y político” (p. 339). ¿En qué se mejoró? Responde el jesuita: “gobiérnanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de Iglesia y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia” (ídem). Antes, según su testimonio, imperaba una “ausencia” de poder, un espacio apolítico donde todos se regían solo por sus voluntades particulares. Así se lamenta de que “los caciques” no tenían poder para castigar a la gente de sus pueblos (ídem).¹⁶ Pero, si es así, ¿qué crédito podemos conceder a estas figuras políticas en la gentilidad? ¿Qué es un “cacique” antes de la penetración occidental? A menos que la presencia de estos jefes, caciques, etcétera, tuviera por efecto preparar y legitimar una traslación de poder y, bajo la posterior dominación española, la creación de una casta de nuevas autoridades que gobernara en nombre y provecho de los españoles. Las “nuevas” autoridades de los pueblos realmente lo son, porque antes estas no existían como tales. Las funciones de los jefes políticos fueron siempre muy limitadas y controladas por el grupo; además dichas “nuevas” autoridades ya no serán investidas por la comunidad, según

16 Para destacar la impotencia de estos, escribe: “estos caciques no tienen autoridad con sus gentes para castigar en ellos delitos que cometen”.

el sistema de reglas culturales propias a ella, sino que “las unas son puestas por el Capitán, las otras, fiscales de Iglesia, por el ministro de doctrina” (p. 339). Estos últimos, de hecho, ya no pertenecen más a la esencia colectiva anterior: tienen cargo de avisar al padre de todo lo que toca a la Iglesia –como casamientos, bautizos, fiestas, enfermedades–; de acompañarlo en el pueblo o a otros pueblos si fuera necesario. También tienen el de policía moral, ya que deben dar “aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas” (p. 339). En cuanto a lo civil, constata el jesuita, “los gobernadores [...] hacen el mismo oficio para con el capitán” (ídem). Así, no hay duda de que reina el orden, pero como figura de represión y de sumisión a un poder exterior a las comunidades, lo que transformará la relación política entre los mismos hiaquis, así como la conciencia de su existencia política propia. En el reacomodo espacial que se da y del cual Pérez de Ribas está muy orgulloso, “los pueblos están dispuestos en muy buena forma, sin quedar ya un solo asiento vivo en sus sembreras, ni rancherías antiguas”(ídem). En esta reorganización del espacio, es evidente que la antigua estructura política y el tejido social son aniquilados. En esta nueva situación hay más que un deseo funcional de eficacia en la evangelización: se manifiesta la voluntad de provocar y marcar un rompimiento drástico entre el antes y el después. Pérez de Ribas es testigo de lo desgarrador que es mudarse a otros pueblos abandonando espacios, familias, recuerdos, lugares de culto, restos de los antepasados. La imposición forzosa de la congregación en pueblos es vivida como un auténtico rompimiento e incluso el jesuita llega a compararla con un exilio. Por eso la resistencia de los hiaquis a esta “concentración” será tan fuerte y fuente de posteriores grandes dificultades que se resolverán solo con las amenazas del vicario espiritual y las armas del capitán.

La cristianización y el contacto con los españoles impone nuevos modelos de comportamiento y de identidad: muchos hiaquis ya utilizan caballos que el propio capitán les había regalado como premio de su futura fidelidad; los demás que desearan uno tendrían que sembrar más para comprárselo, “apropiándose” de más tierras para obtener un excedente intercambiable con los españoles que “vienen a rescatar

productos de la tierra”, especialmente durante los malos años de otras regiones alejadas. Así, la rica tierra hiaqui se volverá el centro de un “próspero comercio”, y sus habitantes perderán mucho de su antigua identidad.

Un nuevo yaqui

El simbolismo negativo del cuerpo desnudo, implícito en el cristianismo, así como la diferenciación individual y social española marcada por el vestir, impulsaron a los hiaquis a sembrar más algodón. Pero aún más, el deseo de parecer y de representación que había sido una constante del guerrero americano los empuja –para poder conseguir su nuevo aspecto– hacia el exterior. Para satisfacer estas nuevas necesidades, los misioneros introdujeron ovejas para tejer lana, pero ello resultó insuficiente y así, para mostrar nuevas galas, “...por ganar un vestido y más porque sea algo galano, dejan sus tierras y sus mujeres y salen a veces cincuenta y más leguas fuera de la provincia a buscarlo con su trabajo” (p. 340).

Nuestro indio labrador se inserta así, de manera insidiosa, en la incipiente economía norteña y se va a los reales de minas, donde los jornales del trabajo son más crecidos. Otros, con el tiempo, “se hacen a la vida entre españoles y quedan con ellos”; otros regresarán, pero la nación hiaqui, cristianizada y españolizada, no es más que una sombra de lo que fue. La población está en franca disminución y la antigua cultura, golpeada además por las nuevas epidemias, a escasos años de la reducción, empezó ya una larga agonía.

Conclusiones

Dejaremos aquí a los hiaquis, seres reales u objetos de una retórica sacra cuyo efecto hoy nos horroriza. Pienso haber mostrado suficientemente cómo los propios padres estaban tan conscientes de los efectos radicales que se proponían y, por lo tanto, la destrucción de las antiguas culturas americanas no puede ser –como nos lo quieren hacer creer

algunos— la consecuencia de una política errónea de gente, a pesar de todo, “bien intencionada”, o de un azar caprichoso y misterioso. No hay aquí ninguna malicia individual o colectiva. Los evangelizadores del norte —o del sur— no eran monstruos, sino seres convencidos de que estaban allí para salvar de las garras del demonio a los desdichados bárbaros. Lo único que no podían saber es que eran tan solo representantes de una civilización implacable y totalitaria: la nuestra. Si hemos descubierto hoy el lado perverso de la cristianización como introducción implacable de la occidentalización, si de nuevo nos fascina este indio enigmático que no podía entrar en la historia más que muerto, no debemos olvidar que esta gigantesca empresa de destrucción y construcción de un Nuevo Mundo se reproducirá durante siglos en muchos otros espacios del planeta, y que probablemente hoy este gigantesco etnocidio continúa bajo formas apenas disfrazadas. Y si tenemos, a veces, la impresión de que se está acabando, es por falta de “indios” que blanquear.

La Pitaya, Coatepec, Veracruz. 2 de febrero de 2013.

RESUMEN

Este ensayo analiza la pertinencia y utilidad del concepto de “religión política”, aplicado especialmente al estudio de los regímenes y movimientos totalitarios fascistas. Examinando la historia y evolución del concepto en el ámbito académico, aborda su uso actual por parte de los investigadores especialistas del tema y propone algunas reflexiones sobre la presencia de elementos religiosos en los regímenes fascistas, en especial el italiano, y la relación entre el proyecto totalitario fascista y la Iglesia católica.

Palabras clave: Fascismo, Religión Política, Religiosidad, Religión, Sacralidad.

ABSTRACT

This paper examines the relevance and usefulness of the concept “political religion”, especially applied to the study of fascist totalitarian regimes and movements. Examining the history and evolution of the concept in the academy, it discusses its current use by researchers specialized in the field, and offers some reflections on the presence of religious elements in fascist regimes, the Italian particularly, and the relation between the totalitarian fascist project and the Catholic Church.

Keywords: Fascism, Political Religion, Religiosity, Religion, Sacrality.

Fascismo y sacralidad: Notas en torno al concepto de “religión política”

Fascism and sacredness: Notes on the concept of “religion politics”

*Franco Savarino Roggero*¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Historia. Especialización: Historia contemporánea, fascismo, nacionalismo, religión y política. Adscripción: Profesor-investigador INAH/ENAH. Correo electrónico: francosavarino@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2013

Fecha de aceptación: 22 agosto de 2014

Introducción

Las intersecciones entre los espacios de lo sagrado y los espacios de lo secular no se pueden entender si se asume una dicotomía estricta de ámbitos de pertinencia. Lo sagrado está presente en la polis y lo político está presente en el campo religioso en diversos modos y grados de asociación. Una de las claves de lectura para esta interacción es una categoría conceptual relativamente nueva: la de "religión política". Se refiere a una forma religiosa característica y específica del espacio político surgida en el mundo occidental en el siglo XIX, asociada a la emergencia de una fenomenología nueva en el ámbito del nacionalismo y de las ideologías radicales de masas del siglo XX como el bolchevismo, el fascismo y el nacionalsocialismo.

Este ensayo propone un acercamiento al significado y al uso del concepto de religión política específicamente aplicado al fascismo, que es, entre los totalitarismos modernos, el que más ha contribuido a reconocer y divulgar la noción de que la política puede asumir formas y contenidos religiosos análogos pero distintos de las religiones tradicionales. No se pretende aquí extender el estudio a toda la fenomenología de tipo religioso presente en el liberalismo, el nacionalismo y el republicanismo europeo. Asimismo, de la amplia gama de manifestaciones que se suele incluir en la categoría general de "fascismo" (Legión rumana, Partido Popular Francés, Acción Integralista Brasileña, Falange Española, etcétera) se restringe el enfoque principalmente en el fascismo italiano, prototipo y matriz de todos los demás fascismos, donde se manifiesta un acercamiento pronunciado hacia la religión política condicionado por un contexto fuertemente católico. Se aborda también, secundariamente y para contrastar con el caso italiano, el nacionalsocialismo alemán ("nazismo") por sus alcances históricos y su aproximación extrema a un tipo ideal de religión política. Se examina, en fin, el vínculo accidentado y contradictorio entre el régimen de Mussolini y la Iglesia católica, que fue en su momento aliada y, a la vez, resistente a sujetarse al totalitarismo fascista.

Del descubrimiento a la integración conceptual

Con la formación de los regímenes totalitarios en Europa en las décadas de los años veinte y treinta, se volvió indispensable afinar y profundizar el entendimiento de una nueva fenomenología asociada a estos regímenes desde diversos ángulos y enfoques conceptuales. Una de las líneas interpretativas más novedosas e interesantes atribuía a los nuevos regímenes los rasgos de *nuevas religiones* “civiles” o “políticas”, en la senda abierta por la revolución francesa, que fue pionera en este desarrollo. En esa época, diversos observadores notaron que especialmente los regímenes fascistas presentaban rasgos indiscutiblemente “religiosos”. Era evidencia de ello el fervor nacionalista que apuntaba a la palingenesia nacional; el estilo político repleto de simbolismos con banderas, uniformes y rituales colectivos; el culto de un líder supremo; la celebración pública de héroes y mitos; y la devoción fanática de los militantes. Amén de la autoidentificación del fascismo italiano como una “concepción religiosa” (Mussolini, 1934: 3),¹ y de una percepción bastante difusa entre los contemporáneos en el mismo sentido, fueron sobre todo algunos intelectuales y políticos contrarios al fascismo como Luigi Sturzo, Eric Voegelin, Rudolf Rocker, Waldemar Gurian y Raymond Aron quienes señalaron con más claridad el perfil religioso de esta nueva formación política (Gentile, 2006: 560).

Rudolf Rocker y Eric Voegelin fueron los primeros en publicar estudios específicos sobre estas nuevas formas religiosas. Rocker, militante anarquista (judío) alemán emigrado a Estados Unidos, publicó *Nacionalismo y cultura* en 1937, un libro antinacionalista destinado a una gran difusión en los ambientes libertarios. Aquí Rocker, en un capítulo titulado “El nacionalismo como religión política”, dedicado especialmente al análisis del fascismo, señala que el móvil profundo del nacionalismo moderno:

- 1 Benito Mussolini, junto con el filósofo Giovanni Gentile, definieron al fascismo como “una concepción religiosa que considera al hombre en su relación inmanente con una ley superior [...] que trasciende al individuo particular y lo eleva, convirtiéndolo en un miembro consciente de una sociedad espiritual”.

Es el impulso religioso que vive todavía en el ser humano, aun cuando se han modificado las formas de la fe. El "Dios lo quiere" de los cruzados no suscitaría ya un eco en Europa; pero hay todavía millones de hombres que están dispuestos a todo si *la Nación lo quiere*. El sentimiento religioso ha adquirido formas políticas [...] (1988: 230)

Por su parte Voegelin, un politólogo (también judío) alemán de tendencias liberales, en 1938 publicó en Viena un ensayo con el título "Las religiones políticas" (1939).² Según Voegelin, en la política moderna se observa la emergencia de hombres divinizados con un sentido apocalíptico de su misión y capaces de atraer e inspirar las masas por medio de las emociones y los sentimientos. El fascismo de Mussolini, el nacionalsocialismo de Hitler y también el bolchevismo de Stalin serían los ejemplos más completos de esta nueva forma político-religiosa.

No es casual que tanto Rocker como Voegelin fueran judíos alemanes y elaboraran sus estudios en los años treinta, pues Alemania con el régimen de Hitler presentaba entonces el ejemplo más claro de la formación de una religión política. Por su lado, la Italia fascista había comenzado antes y había suscitado los primeros señalamientos de un desarrollo religioso en el régimen con el culto del Estado nacional. Pío XI se hizo portavoz de estas percepciones en el ámbito católico, al lanzar una dura alocución contra la *statolatria pagana* del fascismo en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931). Por otro lado, la fascinación por la religión, los mitos y el simbolismo por fuera de los ámbitos cristianos tradicionales, en general, era compartida por toda una generación de estudiosos como Mircea Eliade, Georges Dumézil y Julius Evola quienes, aunque se volcaran al estudio de religiones antiguas y mitologías exóticas, tenían muy presente la eclosión de nuevas formas religiosas "paganas" en la cultura política de su época (Junginger, 2008).³ Que estas fueran realmente religiones o manifestaciones

2 También véase Drucker, Peter Ferdinand. *The end of economic man*. London, William Heinemann, 1939.

3 Como es sabido, Eliade y Evola simpatizaron y participaron en el movimiento de la Guardia de Hierro y en el fascismo italiano, respectivamente.

de lo religioso, se evidenciaba por la sacralización de la dimensión espaciotemporal, esto es, la asignación de una calidad sagrada a lugares y fechas donde destaca la discontinuidad con respecto al espacio y al tiempo ordinarios, cotidianos y profanos (Eliade, 1998).

El paradigma del fascismo y del nacionalsocialismo facilitó el descubrimiento de rasgos religiosos en la política pública en diversos países que tuvieran fuertes tendencias nacionalistas. Por ejemplo, un observador italiano en los años treinta se dio cuenta que en México, desde la Revolución mexicana, había crecido una forma de religión patriótica:

“La fe por la patria cuando es un sentimiento para convertirse en una necesidad espiritual entre los ciudadanos; una religión y un culto en una nación. [...] La patria entonces es el primer templo del hombre. Y Dios es el mejor rey de la nación” (Cuneo, 1931: 225-226).⁴

Las aproximaciones impresionistas e interpretativas, en las décadas de entreguerras, sentaron la base de observaciones empíricas y líneas conceptuales que inspirarán las investigaciones en la posguerra. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se aplicarán ya no solamente al totalitarismo o a los nacionalismos más radicales, sino al fenómeno nacional en general y al populismo. Destacan, entre otros, los estudios de Carlton Hayes y de Robert Bellah, enfocados en la religión civil (nacional) de Estados Unidos. Hayes señala que:

Desde que el nacionalismo moderno hizo su aparición en Europa occidental, ha participado de la naturaleza propia de una religión. [...] Ahora, el fenómeno se ha hecho evidente en el mundo entero. El nacionalismo tiene en todas partes un dios, que puede ser el protector del Estado o una personificación de la propia *patrie*, de la tierra de nuestros mayores o de nuestro Estado nacional. [...] Es el dios de

4 Este autor –quien escribe en francés– señala en este libro que el surgimiento de este nuevo culto a la Patria entraba en competición con la religión católica tradicional, de aquí derivaba la causa más profunda del conflicto religioso. El nacionalismo revolucionario mexicano se acerca en diversos aspectos al fascismo, en particular en el culto al Estado nacional (junto con otros elementos como el corporativismo, el monopartidismo, el caudillismo y el modernismo artístico).

un pueblo escogido, un dios celoso y, principalmente, un dios de la guerra (Hayes, 1966: 217).

Por su parte Bellah, refiriéndose al culto civil en los Estados Unidos escribe:

Mientras que hay quienes sostienen que el cristianismo es el credo nacional, y otros que afirman que iglesias y sinagogas simplemente celebran la religión generalizada del "modo de vida americano", pocos parecen percatarse de que, aunque de forma paralela pero claramente diferenciada, existe en América una religión civil elaborada y firmemente establecida (Bellah, 2007: 114).

Las investigaciones continuaron en las décadas sucesivas, pero es a partir de los años noventa que se observa una nueva fortuna del concepto en la senda de los estudios de Michael Burleigh (2000) sobre el nacionalsocialismo alemán y de Emilio Gentile (2000) sobre el fascismo italiano. Estos estudios emergen en el marco de una nueva sensibilidad e interés por el lado irracional, ritual y místico de los fascismos europeos, perceptible en particular de la obra de George Mosse y del propio Emilio Gentile. Dentro de una visión más general de la "cultura", en la acepción que le da Clifford Geertz (1992) se coloca la línea "culturalista" de estudios sobre el fenómeno fascista que es actualmente dominante en el ámbito académico. Estos autores señalan que los conceptos de dictadura y totalitarismo no son suficientes para describir el tipo de soporte de masas y devoción fanática que suscitaron el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Otro estudioso que se mueve en esta línea es Roger Griffin, quien se aproximó a un análisis de los elementos religiosos en la política a través de su lectura del fascismo como una "palingenesia" nacional, aunque prefiere el concepto de "política religiosa" en lugar de "religión política" (1991: 30-32; 2002: 24-43).

De estos autores, es Emilio Gentile quien ha desarrollado más completamente el concepto de religión política, aplicándolo no solamente al fascismo sino a otros fenómenos de la historia política con-

temporánea, especialmente el nacionalismo. Sus obras fundamentales sobre este tema son: *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (“El culto del *Littorio*. La sacralización de la política en la Italia fascista”), publicado en Italia en 1993; y *Le religioni della politica* (“Las religiones de la política”), publicado en Italia en 2001. En estos textos y en otros libros y artículos que publicó posteriormente, Gentile ha propagado y perfeccionado la fórmula, distinguiendo el ámbito de pertinencia de la “religión política” y de otros dos conceptos afines, el de “religión laica” y el de “religión civil”. Otro estudio importante es su *Fascismo: storia ed interpretazione* (“Fascismo: historia e interpretación”), publicado en Italia en 2002, donde aplica sistemáticamente su esquema interpretativo enfocado en la religión política. Por último, el texto *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi* (“Contra César. Cristianismo y totalitarismo en la época de los fascismos”), publicado también en Italia en 2010, vuelve sobre el tema para indagar sobre las actitudes y relaciones complejas y ambiguas entre las iglesias, los feligreses cristianos y los movimientos y regímenes fascistas.

La metamorfosis de lo sagrado

¿De dónde proviene esta presencia religiosa en el campo político? Ante todo, debemos considerar la religión en el marco indicado por Émile Durkheim, Mircea Eliade y Clifford Geertz, es decir como un *sistema de símbolos, ritos y creencias* que compacta a una comunidad alrededor de una visión particular de lo sagrado que genera normas de conducta, prácticas y estados anímicos. La religión no apunta entonces necesariamente a rendir culto a entes divinos; su efectividad y su poder residen más bien en la capacidad de unir comunidades humanas en una fe y una práctica ritual que atañe a verdades, sugerencias, experiencias de “lo sagrado” y esperanzas trascendentes. La nación, la estirpe o incluso el “proletariado” (ideas que conllevan una dimensión de trascendencia)⁵

5 Trascendencia con respecto a las limitaciones y la trivialidad de la existencia individual. La *estirpe* por ejemplo, con su extensión, magnitud y significación proporciona una sali-

pueden convertirse en el foco de nuevos fenómenos religiosos en las condiciones creadas por el surgimiento de la modernidad.

El totalitarismo moderno, en efecto, apunta a crear un sistema de referencias simbólicas y sagradas que incluye el conjunto de la experiencia humana, como lo hicieron antes las religiones tradicionales, y en este sentido las religiones pueden considerarse también como “totalitarias”, en su pretensión de abarcar con su cosmovisión, *ethos* y prácticas rituales toda la vida individual y colectiva. Así, la distinción entre religiones tradicionales y religiones políticas se vuelve borrosa. Según Alain de Benoist, “Las ideologías modernas son religiones profanas. Se basan en conceptos teológicos secularizados. Esta constatación se aplica muy particularmente a los sistemas ideológicos totalitarios, cuyo componente milenarista y mesiánico fue antaño transmitido sobre todo por las herejías cristianas”. Citando a Raymond Aron, De Benoist señala que los totalitarismos modernos son “religiones políticas” o “religiones secularizadas”, esto es, “doctrinas que ocupan en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe y sitúan aquí abajo, en la lejanía del futuro, la salvación de la humanidad en forma de un orden social por crear” (De Benoist, 2005: 107) .

Las ideologías totalitarias modernas son la consecuencia lógica del proceso de secularización que supone el impacto, en la religión tradicional, de una radical crítica racionalista que deteriora las verdades sagradas y deslegitima al clero que las mantiene vivas y operantes. Se transita, así, hacia una dimensión de “secularización” que debilita y desplaza las creencias y las prácticas religiosas tradicionales. ¿Representa esto algo así como el “fin” de la religión? Emilio Gentile argumenta que la secularización producida por la modernidad no ha sido sinónimo de desacralización. Más bien ha producido una “metamorfosis de lo sagrado”, es decir, una transformación y redistribución de lo sagrado en áreas y formas no tradicionales. La política sería un área donde la crisis de las iglesias y la pérdida de los referentes reli-

da de la estrechez y banalidad de la realidad del ser humano al proyectarlo –por medio de la identificación con la comunidad– hacia la grandeza, la gloria y la durabilidad en el tiempo.

giosos tradicionales producen una dispersión y reposicionamiento de elementos sagrados en formas nuevas. Este desarrollo de lo sagrado en la política o “sacralización de la política” parece contradictorio con un efecto fundamental de la modernidad: el proceso de autonomización y de laicización del poder político con respecto a la religión institucional. Los dos procesos en realidad están interrelacionados y parece que, conforme la sociedad se hace más secular entre los siglos XIX y XX, más la política se carga de elementos religiosos. Las revoluciones democráticas y el ingreso en política de las masas aceleran el proceso, hasta culminar en el franco reconocimiento e institucionalización de las religiones políticas con los regímenes totalitarios del siglo XX. Este desarrollo no puede explicarse sólo como una “sustitución” de la religión tradicional con un culto secular; representa, más bien, una mutación fundamental de la experiencia religiosa misma, porque retiene de la “vieja” religiosidad todos los elementos esenciales y definitorios en tanto experiencia humana: percepción de lo sagrado, fe irracional, mitopoiesis,⁶ mesianismo, simbolismo, rituales, conversión, sacrificio, martirio, fanatismo, etcétera. Una gran parte del vocabulario que utilizamos para la religión tradicional, puede referirse también a la religión política sin alteraciones semánticas relevantes.

El dualismo y el milenarismo, en particular, son rasgos esenciales de la religión política. Son aquí, como en las religiones tradicionales, la contraposición entre el mundo corrupto, filisteo, decadente y malvado de hoy, respecto al mundo futuro donde reinarán la plenitud, la armonía y la grandeza. Es “el sentimiento según el cual llegará un día en que la historia y la vida en esta tierra se verán total e irreversiblemente transformadas, pasándose del estadio de la lucha perpetua que todos hemos experimentado al de una armonía perfecta” (De Benoist, 2005: 109). La promesa de esta bienaventuranza, llámese sociedad comunista, *volks-gemeinschaft* o nuevo imperio romano, es capaz de movilizar a

6 Me refiero aquí al proceso de generación colectiva de los mitos. El nacionalismo y el fascismo han sido típicamente “mitopoiéticos”: generadores de mitos colectivos en función política.

los creyentes con la misma intensidad que las promesas soteriológicas y escatológicas de las religiones convencionales.

El comportamiento irracional y religioso de las masas, ya no visto como una conducta primitiva, sino como un componente actual y vital de la experiencia humana, atrajo la atención de estudiosos ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Émile Durkheim, Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Max Weber describieron en distintos aspectos las características irracionales del comportamiento colectivo moderno. Paralelamente al trabajo científico, los pensadores políticos más sensibles descubrían e intentaban aprovechar esta característica del comportamiento colectivo. George Sorel, teórico del sindicalismo revolucionario, fue pionero en introducir en un esquema de lucha política el poder del mito, el heroísmo y la fe irracional (Sorel, 1935). Su discípulo intelectual, Benito Mussolini, aplicará con éxito en Italia estas enseñanzas al condensar el sindicalismo revolucionario y el socialismo "nacional" (no-internacionalista) en una nueva forma política, el fascismo (Sternhell, Znajder y Asheri, 1994).

Aquí es importante destacar que la metamorfosis de lo sagrado, el traslado de este de la religión tradicional a la política, no deriva de una acción maquiavélica y demagógica de los líderes (aun si esta puede existir), sino de un efecto lógico y estructural de la modernidad. Emilio Gentile se apoya en Gino Germani al señalar la exigencia de integración social en la época moderna:

Las religiones que surgen en la esfera política son, en la sociedad secularizada, una de las respuestas a la necesidad de integración, [...] como expresiones sociales de una exigencia colectiva cuando la colectividad, en un momento de crisis o de extraordinaria tensión causada por los conflictos de la sociedad moderna, aspira a superarlos recuperando un sentido total de la vida como fundamento para una nueva estabilidad, adhiriéndose a movimientos políticos que prometen superar el caos en una dimensión más elevada de orden comunitario (Gentile, 2004: 221).

En pocas palabras, esta búsqueda de integración a través de la religión laica se expresa normalmente en alguna forma de “religión civil” de perfil discreto, compatible con el modelo político liberal-democrático. De hecho, según algunos autores, el liberalismo es en sí una forma de religión, que asume la debilidad y la privacidad de las creencias como dogma y norma (Warner, 2008: 610-617). En determinadas circunstancias esta búsqueda sube de nivel, apunta a la formación de una “religión política” que exige mucho más compromiso, lealtad y militancia, y se integra más bien en modelos de tipo totalitario como el bolchevismo ruso, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Es decir, existirían dos niveles o esferas de religiosidad “laica”: la *religión civil* y la *religión política*. La primera es conforme a los modelos políticos liberales y democráticos, la segunda es propia de los modelos totalitarios. Más precisamente, la religión civil “es la categoría conceptual donde colocamos las formas de sacralización de un sistema político que garantiza la pluralidad de las ideas, la libre competición por el ejercicio del poder y la revocabilidad de los gobernantes”. La religión política, en cambio, sería “la sacralización de un sistema político fundado sobre el monopolio irrevocable del poder, el monismo ideológico y la subordinación obligatoria e incondicionada del individuo y la colectividad a sus códigos de mandamiento” (Gentile, 2001: xiii-xiv).

Esta distinción que propone Gentile me parece importante pues permite detectar múltiples dimensiones en la experiencia religiosa “laica”, con la salvedad de que no sería correcto derivar de esto un argumento normativo moral a favor de la religión civil (la “buena”) y contra la religión política (la “mala”). Gentile rechaza explícitamente esta distinción porque es una postura ideológica que puede afectar seriamente la comprensión del fenómeno (Gentile, 2006: xiv). La religión política así definida surge de una exigencia colectiva de enfrentar situaciones anómicas y atomísticas de crisis, que pueden superarse solamente mediante un “salto” dimensional hacia una experiencia mucho más intensa y transformadora. La religión política, en pocas palabras, es la salvación del hombre moderno del egoísmo, el solipsismo y el nihilismo; con ella se actualiza el mensaje soteriológico de las religiones

tradicionales. De aquí el enorme poder que concentran estas nuevas religiones: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.⁷

La dimensión religiosa del fascismo

Todos los movimientos fascistas tuvieron en común lo que Emilio Gentile ha denominado la “sacralización de la política”. Esto es, la tendencia a atribuir a una entidad secular los caracteres de una realidad sagrada (suprema, incuestionable e intangible), colocándola al centro de un sistema de creencias, mitos, rituales, símbolos y preceptos que definen el significado y el fin último de la existencia terrenal para el individuo y las masas (Gentile, 2006: 560). Los regímenes fascistas además, con las paradas, los festejos públicos, las reuniones multitudinarias, las conmemoraciones y otras manifestaciones espectaculares, desarrollan una “liturgia” política que en su aspecto dramático se refiere claramente al modelo tradicional cristiano, aunque sean también inspiradas en otras tradiciones: patrióticas, universitarias, deportistas y militares. Desde su primera aparición en la escena política, escribe Gentile,

los fascistas vivieron y representaron su acción a través de metáforas religiosas. La religión fascista se manifiesta a través de una retórica sacralizante y una liturgia que repetía en el lenguaje y en los modos el ritual cristiano [...] con una fuerte propensión a trasfigurar de inmediato en términos épico-religiosos los sucesos de su política, sintiéndose continuadores y herederos del heroísmo de los primeros patriotas del Risorgimento (Gentile, 1993: 46).

7 El comunismo, de hecho, suele ser comparado con el Islam; pero también los fascismos –que carecen de una capacidad comparable de convocatoria “universal” porque se fundamentan en la nación y la estirpe– desatan un fervor religioso de masas cada uno entre un pueblo particular. La diferencia principal entre el comunismo y los fascismos (incluyendo el nacionalsocialismo alemán) es que estos reconocen explícitamente la dimensión místico-religiosa. Esto no ocurre con el comunismo, anclado a la visión positivista de la época de Marx, Engels y los “clásicos” marxistas del siglo XIX.

Estas características derivan primariamente de la evolución que tuvo el nacionalismo entre finales del siglo XIX e inicios del XX. En Italia –igual que en otros países– el nacionalismo ya había adquirido rasgos “religiosos” antes de que surgiera el fascismo. En ocasión del cincuentenario de la Unificación italiana, en 1911, el poeta italiano Giovanni Pascoli pronunció un discurso alabando al “Año Santo” de la Patria con fervor:

“Santo, repito. Lo que nosotros y el pueblo italiano celebramos [hoy] no es una fiesta y una conmemoración civil, es una ceremonia religiosa. Nosotros celebramos un rito de la religión de la Patria” (Gentile, 2006: 14).

La dimensión de sacralidad que asume el culto nacional no es privativa del fascismo italiano, sino compartida por todos los demás movimientos que se pueden rubricar en la misma familia política. De esta manera, el concepto de religión política se convierte en una medida (no la única, pero fundamental) para determinar, en general, el carácter de los fenómenos de tipo fascista. Todos ellos poseyeron en mayor o menor medida rasgos religiosos propios, diversos y, en muchos aspectos, alternativos y rivales de las religiones “tradicionales” existentes. Aquí entonces surge una pregunta: ¿cómo se conciliaba la religión política con la religión tradicional? Normalmente, al surgir una nueva religión se genera una competencia con las anteriores; así sucedió con el surgimiento del cristianismo respecto a los cultos paganos y al judaísmo.

En los casos de la Italia fascista y de la Alemania nacionalsocialista –que son los dos modelos ejemplares– los regímenes establecieron un *modus vivendi* y firmaron concordatos que no habrían sido posibles en la época liberal. La Italia de Mussolini, incluso, con los Pactos Lateranenses de 1929, le garantizó a la Iglesia católica su independencia formando el Estado de la Ciudad del Vaticano (Savarino y Mutolo, 2007). La Iglesia católica –en el caso italiano– logró obtener más del Estado totalitario fascista que del Estado liberal anterior. Por su relevancia histórica, me extenderé aquí en analizar este caso.

En Italia, nación integralmente católica y sede histórica del papado, el surgimiento de un proyecto totalitario con rasgos de una religión política lógicamente debería haber creado problemas y conflictos

graves. Ante el hecho que el fascismo nacía de una síntesis de líneas de pensamientos no-cristianas o incluso anticristianas (Nietzsche) y de ambientes políticos revolucionarios y masónicos, la Iglesia tenía sobradas razones para desconfiar del movimiento creado por Mussolini, quien además profesaba abiertamente el ateísmo. Es verdad que la compleja trayectoria ideológica de este hombre, marcada por el anticlericalismo y el anticristianismo, y fuertemente influenciado por Nietzsche, incluía un fuerte interés por las manifestaciones religiosas y la búsqueda de una “nueva fe” para las masas. Sin embargo, el líder socialista fundador del fascismo daba, inicialmente, la impresión de ser un enemigo cabal de la Iglesia y la fe cristiana.⁸ El movimiento fascista, además, se proclamaba como heredero y continuador del *Risorgimento* en su tarea de educar a los italianos en la religión civil de la Patria para cumplir con el mandato de los padres fundadores del siglo XIX, lo que significaba proseguir la lucha contra el viejo clericalismo y el conservadurismo católico. El anticlericalismo de los “camisas rojas” de Giuseppe Garibaldi aun era perceptible en los “camisas negras” de Benito Mussolini.⁹

Este primitivo anticlericalismo fascista se atenuó en la escalada hacia el poder (por razones de necesidad, pragmatismo político y conformidad con el nuevo espíritu de los tiempos), al tiempo que surgía otro problema de fondo: la ambición fascista de controlar y “rehacer” a los italianos en los moldes de una ideología socialista-nacional. La movilización ideológica de las masas italianas significaba, así, entrar en competencia o en ruta de colisión con la Iglesia, que tradicionalmente controlaba a esas mismas masas. Asumiendo que la Iglesia no permitiría que el Estado le arrebatara su grey para educarla en valores no-católicos, se presentaban dos posibilidades: el conflicto (como el que opuso al Estado y la Iglesia en México en los años veinte) o

8 Para explorar la formación intelectual y política de Mussolini, y especialmente su socialismo *sui generis*, véase Nicholas Farrell y Giancarlo Mazzucca. *Il compagno Mussolini*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.

9 Sobre el fascismo como expresión de una revolución nacional italiana, remito a Franco Savarino, “Algunas consideraciones sobre la revolución fascista”. *Nóesis*, vol. 20, no 39 (Nueva Época), enero-junio 2011, pp. 38-56.

bien alguna forma de negociación que fuera ventajosa para ambos. Sabemos que fue la segunda opción la que prevaleció, gracias a una extraordinaria visión de *realpolitik* tanto de Mussolini como de Pío XI (Savarino y Mutolo, 2007: 77-180).

La situación italiana al comienzo de los años veinte, sin duda, era muy compleja. Para entender más la ecuación que se vislumbraba alrededor de la cuestión religiosa se necesitan tomar en cuenta diversos factores y formular también otras preguntas. Por ejemplo, ¿habría sido posible la formación de un régimen totalitario sin un acuerdo con la Iglesia? Aquí cabe considerar la posibilidad de que el fascismo italiano no necesitaría ya de una religión política propia porque –después de los Pactos lateranenses– podría, simplemente, apoyarse en el catolicismo.¹⁰ O bien, la posibilidad opuesta, es decir, que el acuerdo de 1929 ocultaba, en realidad, las tensiones latentes y profundas entre el régimen y la Iglesia, que estallaron justamente en 1931. Una lectura atenta de los datos lleva a reconocer que, efectivamente, tras de la fachada de paz y amistad persistía una fuerte rivalidad entre la Iglesia y el régimen por el control del pueblo italiano. Aquí la pregunta central es si el fascismo italiano logró imponer una visión *política* totalitaria a sus fieles, que habría estado en contradicción con la visión *religiosa* de la Iglesia de Pío XI y de Pío XII, que era, a su modo, casi tan absolutista e intransigente como la del fascismo. No olvidemos, pues, que esa Iglesia antiliberal y antimoderna aspiraba aun a un control integral de la vida de los fieles, lo que la pondría en una línea de choque con cualquier proyecto político que tuviera ambiciones totalitarias; de aquí la movilización inmediata y cabal de la Iglesia contra el comunismo, el primer experimento totalitario del siglo xx.

Amén del materialismo y ateísmo que lo anima, el comunismo fue condenado coherentemente por la Iglesia por ser el primer experimento totalitario del nuevo siglo. El fascismo en cambio fue inicialmente recibido con cierta benevolencia por la Iglesia por ser anticomunis-

10 Por ejemplo España, con Franco, no necesitó crear una religión política propia: al régimen militar del Caudillo le fue suficiente el catolicismo tradicional asociado al culto nacionalista de la hispanidad.

ta y no-materialista, y además porque su totalitarismo se desarrolló más gradualmente. El paganismo fascista quedó como un referente marginal del régimen y, además, en tanto recuperación de la tradición de la antigua Roma era, hasta cierto punto, conforme al espíritu y el estilo de la Iglesia del Renacimiento. Uno de los pocos intelectuales auténticamente paganos en la Italia fascista, Julius Evola (1996: 102) – quien definió al cristianismo como “una forma altanera y exclusiva del aspecto más bajo de la religiosidad”–, no ejercía una influencia determinante, y eran más los que –como Arnaldo Mussolini, hermano del dictador– apuntaban a una adaptación del catolicismo a la nueva Italia fascista. Más que el paganismo neorromano era preocupante para la Iglesia el desarrollo gradual de la religión política, que se aceleró en 1930 al fundarse en Milán la *Scuola di Mistica Fascista*, donde se pretendía educar a la futura clase dirigente en los valores espirituales de la revolución fascista (Grandi, 2004).

Sin duda, tanto el fascismo como el nacionalsocialismo se beneficiaron por muchos años con la actitud abierta y disponible de las iglesias y de los feligreses:

No fueron numerosos, en Italia y en Alemania, los católicos y los protestantes que asociaron el fascismo y el nacionalsocialismo al bolchevismo en una condena teológica y ética común, juzgándolos como enemigos mortales de la religión de Cristo. La mayoría de los creyentes y una gran parte del clero, en Italia y en Alemania, negó o no quiso reconocer la naturaleza anticristiana del fascismo y del nacionalsocialismo, y los consideró como aliados formidables de la Iglesia en la lucha contra el comunismo y contra la democracia laica, que Mussolini e Hitler habían derrotado y desterrado en sus países. (Gentile, 2010: 13)

Solo hacia finales de los años treinta, con la consolidación del nacionalsocialismo de Hitler y el “giro” ideológico radical de Mussolini en Italia, fue evidente que también los fascismos estaban construyendo un proyecto totalitario casi tan peligroso como el comunista. Emilio Gentile sugiere tomar en serio esta “aceleración totalitaria”, visible des-

de 1938, pues, aunque no llevara a realizar un totalitarismo completo, marcaba una tendencia muy clara. Al final, un conflicto de fondo entre el régimen fascista y la Iglesia seguramente existía, y se volvió más evidente con el tiempo, aunque habría que determinar, en los diversos momentos, si era marginal o más bien central.

Aquí es necesario aclarar si el fascismo pretendió poseer una dimensión religiosa y logró que las masas interiorizaran verdaderamente esta “religión”, es decir, se “convirtieran” a la nueva religión política. Para encontrar una respuesta es preciso explorar y describir el aparato litúrgico, formal y organizativo (las ceremonias, la simbología, etcétera), abandonando el prejuicio de que estas experiencias “religiosas” haya sido vividas de manera instrumental, exterior y coyuntural; es decir, no verdaderamente sentidas y creídas por parte de los hombres del régimen y por las masas fascistizadas. Gentile presenta, en sus estudios, una cantidad de datos y reflexiones que apuntan convincentemente a reconocer la penetración y la “autenticidad” de las manifestaciones de una nueva fe política en Italia. Los fascistas tuvieron éxito en darle a Italia una auténtica “religión de la Patria” (como habían esperado los hombres del *Risorgimento* y de la Italia liberal), y la convirtieron en una religión política exclusiva y dogmática, dotada de una “teología”, una ética y una liturgia propia, integrada con el culto de la Victoria, Roma, la estirpe itálica, la Revolución fascista, el “nuevo hombre” y el *Duce* (Gentile, 1993: 301-315). Esta nueva fe religiosa logró convivir por casi dos décadas con la católica tradicional por dos razones: el pragmatismo político (que sugería no desatar una guerra de religión en la sede del Papado y entre las masas católicas) y la asociación del catolicismo a la religión civil italiana, es decir, la inclusión del catolicismo no en el nivel de la religión política (lo que habría sido imposible), sino en el nivel más amplio y más “moderado” del culto civil y patriótico (Savarino y Mutolo, 2007: 58-76).

En el caso de la Alemania nacionalsocialista, los rasgos de una religión políticas son aún más evidentes y presentan problemas de convivencia más complejos con la religión tradicional (catolicismo y protestantismo). Alimentado por corrientes y tradiciones románticas y místicas (Mosse, 1999: 195-213), el nacionalsocialismo, con la guía

y ejemplo del fascismo italiano, creó una liturgia de las fiestas y un sistema de legitimación que fue visto como una forma político-religiosa o un sustituto secular de la religión. Ese sistema no se limitó a la utilización de una religión preexistente –es decir, una religión politizada– sino que construyó alrededor del pueblo, la “raza”, la ciencia y la naturaleza todo un mundo de símbolos y valores que eran “sacros” en una sociedad secularizada y conformaban una auténtica religión política (Mosse, 2005; Conte y Essner, 1995; Gasman, 1971; Vondung, 1971; Pois, 1986). El culto nacionalsocialista con sus símbolos, ritos y mitos podía hacer caso omiso del Dios cristiano, y entre las SS de Himmler, en efecto, en cierto momento hubo un desarrollo hacia esta línea. El mito de la salvación de la nación mediante la fundación de un “Tercer Reich” unido y poderoso, era el eje central de esta nueva religiosidad. Para abrirse paso entre el pueblo alemán, la religión política nacionalsocialista iba a chocar inevitablemente con las tradiciones cristianas, a pesar de que muchos creyentes cristianos lograron conciliar su fe tradicional con la militancia y la “fe” en el Führer y en el Partido Nacionalsocialista, amén de los muchos dirigentes y funcionarios del Tercer Reich que continuaron sintiéndose y profesándose cristianos (Steigman Gall, 2007). La religión política nacionalsocialista ¿era acaso una especie de neopaganismo? En realidad, el régimen nacionalsocialista fue siempre más cercano al cristianismo que al paganismo, el cual fue tolerado como forma marginal de expresión del nacionalismo. En palabras de Alain De Benoist:

Nacido en Bavaria, tierra católica por excelencia, el partido nazi [...] seculariza, además, el concepto católico de la institución [religiosa]. Se presenta como una nueva Iglesia dirigida por un papa débil (el Führer), con su clero (los funcionarios del partido), su élite de “jesuitas” (la SS), sus verdades dogmáticas, sus excomuniones, sus persecuciones contra los “herejes” (2011: 289).

Entre los diversos aspectos religiosos criptocristianos del fascismo, destacan el culto a los mártires y a los héroes caídos. En Alemania, el fracaso clamoroso del *Putsch* del 9 de noviembre 1923 fue convertido

—en la interpretación de Hitler— en el sacrificio místico y heroico de los mártires nacionalsocialistas para la salvación del nuevo Reich. La *blutfahne*, la bandera ensangrentada de la 5ª compañía de las SA en Munich, se convirtió en un ícono sagrado para los nacionalsocialistas, análogo al lienzo sagrado de Turín de los católicos. Fue usada por Hitler en las reuniones del Partido en Nuremberg, para “santificar” a todas las banderas nacionalsocialistas en una ceremonia de intenso fervor religioso. El culto de los militantes caídos en la revolución nacionalsocialista se entrecruzaba con el culto de los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial, especialmente en la batalla de *Langemark* del 10 de noviembre 1914, donde habían caído 2000 jóvenes voluntarios, hecho que se había transfigurado en el mito de una “masacre de los inocentes” con una clara referencia analógica al Nuevo Testamento (Mateo 2:16-17).

También el fascismo italiano desarrolló un culto de los muertos con significados religiosos, que derivaba inicialmente de la santificación de los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial. El culto fascista de los caídos en la guerra se sobreponía al culto oficial del Estado liberal y al culto luctuoso tradicional de matriz católica, y convertía la muerte gloriosa de los soldados en una promesa de rescate y de triunfo para la nación italiana. La batalla más celebrada era la de *Vittorio Veneto* (3 de noviembre 1918), que marcaba el fin victorioso de la guerra y se había transfigurado en un mito que exaltaba la culminación del *Risorgimento* de la nación italiana de su condición secular de sometimiento al extranjero y decadencia. Esta “resurrección” no se refería solamente a la nación en su conjunto (un nuevo “Renacimiento” de Italia), sino al antiguo espíritu guerrero de los italianos. Una resurrección mística del legionario romano, conquistador y portador de una civilización superior. Este renacimiento era análogo —*mutatis mutandis*— al que se desarrollará más tarde en la Alemania nacionalsocialista con el antiguo guerrero germánico, con su fuerza primordial barbárica capaz de revitalizar una civilización estancada y descarrilada.

El desarrollo del fascismo italiano de movimiento a régimen implicó una institucionalización de la religión política, que implicaba necesariamente entrar en competencia con la Iglesia católica por el con-

trol de las conciencias de los italianos. ¿Cómo resolvieron el régimen fascista de Mussolini y la Iglesia católica de Pío XI esta rivalidad de fondo? Como ya se mencionó antes, la visión de *realpolitik* que tenían ambos líderes, convergiendo en un conjunto de intereses compartidos (lucha contra el liberalismo, el comunismo y el materialismo), ayudó al establecimiento de un *modus vivendi* aceptable para ambos. En palabras de Gentile (2004: 223), “la actitud del fascismo con la Iglesia se inspiró en el realismo político más que en el fanatismo ideológico. El régimen desarrolló lo que podríamos llamar una estrategia de convivencia sincrética, que buscaba asociar al catolicismo y a la iglesia en su proyecto totalitario”.

Las buenas relaciones del régimen con la Iglesia, a pesar del fuerte enfrentamiento de 1931, duraron *grosso modo* hasta 1938, cuando Pío XI comenzó a darse cuenta de que el fascismo de Mussolini, acercándose al nacionalsocialismo hitleriano, contenía elementos incompatibles con la doctrina cristiana, y podía volverse peligroso.¹¹ Durante los años de la convivencia pacífica con el fascismo, no se verificó nunca una auténtica “cristianización” de este, como habían creído muchos católicos y prelados, y tampoco hubo una “fascistización” del catolicismo, a pesar de la adhesión masiva y sincera del mundo católico italiano –incluyendo a muchos curas y obispos– al régimen. Lo que sí hubo fueron contaminaciones en ambos sentidos, sobre la base de comunes sentimientos patrióticos y sensibilidades morales, y la aspiración a superar el materialismo moderno (encarnado en el liberalismo y el comunismo) mediante una franca profesión de fe en la superioridad del espíritu y la práctica de un *ethos* tradicionalista-comunitario.

Esto no impidió que permanecieran elementos contradictorios, que alimentaban un conflicto latente entre el régimen fascista y la religión

11 Un distanciamiento real de Pío XI del fascismo ocurre solamente hacia el final de los años treinta, a pesar de los incidentes y los enfrentamientos anteriores. Diferente es la opinión de Emma Fattorini, quien presenta una imagen del Pontífice prematura e íntimamente antifascista, contrario, por razones ante todo espirituales, tanto al régimen de Mussolini como al de Hitler (*Pío XI, Hitler y Mussolini. La solitudine di un papa*. Torino, Einaudi, 1997). Véase también Lucia Ceci. *L'Interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma-Bari, Laterza, 2013.

católica. Los problemas surgieron cuando la sacralización fascista de la política se enfrentó con la voluntad católica de reconquista espiritual de la sociedad. Los contrastes giraban, en particular, alrededor de la movilización de las masas y de la juventud, atraída por las organizaciones juveniles del régimen (ONB, GIL, GUF) o bien por las organizaciones análogas católicas (ACI, FUCI), que no fueron suprimidas en virtud de los acuerdos con el Vaticano. Las masas italianas, en realidad, nunca desertaron el espacio católico para volcarse al terreno de la religiosidad política del fascismo. El ritual del “sábado fascista” no impidió que la juventud italiana participara en la misa del domingo. El calendario revolucionario fascista –que establecía el año “I” de la *Era fascista* en 1922– no desplazó finalmente el calendario cristiano. Además, los capellanes militares en servicio en el ejército mantenían a los soldados en contacto con la religión tradicional. A consecuencia del *modus vivendi* con la Iglesia, el mundo católico sobrevivió en el régimen y consiguió mantener, incluso, su espacio de desarrollo intelectual propio, centrado alrededor de la *Università del Sacro Cuore* de Milán, fundada en 1921 y dirigida por el padre franciscano Agostino Gemelli.

Al contrario de lo que ocurrió en la Alemania de Hitler o en las revoluciones francesa y rusa, el clero italiano nunca enfrentó la persecución abierta, el encarcelamiento o la muerte. El régimen de Mussolini siempre fue notablemente benévolo con los sacerdotes y obispos italianos –aunque no con el clero copto de Etiopía, que fue duramente hostigado en 1936– y recibió, a cambio, un apoyo sustancial, que extendió el consenso de masas que tuvo el régimen especialmente en el decenio 1929-1939. El apoyo del clero y de la curia romana (Pío XI nunca emitió una condena cabal del fascismo como la del comunismo)¹² fue fundamental para robustecer el experimento político fascista, pero afectó su índole y potencial totalitario. Fue un freno en el desarrollo radical que estaba contenido en la ecuación ideológica fascista

12 La encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), que es la única que critica abiertamente al fascismo italiano, es notablemente menos intransigente, con respecto a las diversas encíclicas que condenan al comunismo, especialmente la *Divini redemptoris* (1937). Es verdad que la carta que Pío XI no logró leer a los obispos italianos, por su fallecimiento repentino el 10 de febrero 1939, contenía críticas explícitas al fascismo.

desde sus orígenes, que apuntaba a una palingenesia antropológica. La formación de una religión política fascista no logró al final sustituir al catolicismo, y la radicalización del fascismo durante la guerra no llegó a los extremos anticristianos (persecución de sacerdotes, campos de concentración, programa racial, etcétera) que conoció Alemania durante el mismo periodo. La República Social Italiana, incluso, en 1943 se dio una Constitución que reconocía al catolicismo como la única religión del Estado. Una posible explicación de este desarrollo no radicalmente totalitario, más allá de la coyuntura en los cauces de la *realpolitik*, quizás se encuentre también en el carácter nacional de los dos pueblos. El italiano es genéricamente hedonista, relajado e individualista. El alemán en cambio es romántico, disciplinado y comunitarista. Estas diferencias –que no son solamente estereotipos, sino sedimentaciones históricas de prácticas y actitudes difusas– se ven reflejadas en la personalidad distinta de los dos dictadores (ya notada por los observadores contemporáneos): Mussolini aparecía como un caudillo maquiavélico, pragmático, un hábil tribuno capaz de arrastrar al pueblo con su extraordinaria *vis* oratoria fundada sobre la paradoja, la hipérbole y la sugestión. Hitler, en cambio, actuaba como un “gran sacerdote” o “enviado de Dios” (él mismo se refería frecuentemente a Dios) capaz de realizar una especie de comunión mística con su pueblo y guiarlo con genio taumatúrgico hacia un destino milenario de gloria y bienaventuranza. Las reuniones multitudinarias donde él desplegaba su potencia oratoria se parecían más a las congregaciones religiosas de renovación de la fe que a asambleas políticas (Kershaw, 1989: 108). En pocas palabras, como líder “Hitler era sobrenatural, una especie de chamán” (Wolf, 2001: 297).

Críticas y conclusiones

El concepto de “religión política”, hoy conocido y utilizado entre la comunidad académica para referirse especialmente a los fascismos históricos,¹³ tiene suficiente correspondencia con la evidencia empíri-

13 Existe, incluso, una revista especializada sobre esta temática, con el título: *Totalitarian*

ca para que se siga utilizando con provecho en la investigación sobre el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo (y otros fenómenos políticos con rasgos similares). El fascismo italiano fue pionero en explorar las implicaciones de la religión política y en reconocer explícita y positivamente este rasgo de la política de masas moderna; sin embargo, al pactar con la Iglesia católica, no desarrolló radicalmente todas las potencialidades de la sacralización de la política; terminó cohabitando con el catolicismo convertido en rasgo nacional permanente y soporte ético-espiritual del régimen. El nacionalsocialismo fue más lejos en desarrollar un culto con los rasgos completos de una religión política, hasta llegar a un desarrollo cripto-pagano que —especialmente en los círculos de la SS de Heinrich Himmler— tenía el potencial de suplantar al cristianismo antes de que el experimento fuera interrumpido abruptamente por la derrota militar. El comunismo, en fin, aunque no tuviera en teoría —en la doctrina del marxismo-leninismo— elementos religiosos, desarrolló muy pronto rasgos de religión política “no ortodoxos”, desde la veneración mística a la momia de Lenin al culto parareligioso de los símbolos y dogmas del comunismo, y el temor reverencial que rodeaba al “papa” de la “iglesia roja” de Moscú, Josif Stalin.¹⁴

El reconocimiento de que existieron “religiones políticas”, sin embargo, tiene que rebasar la mera comprobación y la descripción convincente de los aspectos o elementos religiosos. Es preciso determinar el rol y el peso que en cada uno de los experimentos políticos concretos tuvo esta dimensión religiosa. ¿Fue la religión política un rasgo fundamental o marginal para los movimientos y regímenes que la expresaron? Roger Eatwell ha hecho una crítica relevante a la línea de estudios que eligen, con Gentile, la centralidad del factor religioso. Señala que, aunque el enfoque del fascismo como religión política nos brinda elementos importantes de comprensión del fenómeno fascista, sin embargo no hay que exagerar la dimensión religiosa y, más en

Movements and Political Religions, publicado por la editorial británica Frank Cass.

14 El culto del líder (en vida y después de muerto) es un rasgo característico de muchos regímenes comunistas, desde la Rusia de Stalin a la China de Mao. Hoy día es notorio en Corea del Norte donde se venera como un semidiós al difunto “supremo líder” Kim Il Sung.

general, la dimensión cultural. Los enfoques culturalistas tienden a sobreestimar el lado afectivo del soporte al fascismo, en relación con el atractivo *racional* que ejercía el fascismo (Eatwell, 2003: 145-166). Este atractivo, que motivó una adhesión de masas, estaba relacionado más bien con propuestas políticas concretas como la “tercera vía” socioeconómica al desarrollo (ni capitalista ni socialista) y a la creación de un “nuevo orden” geopolítico mundial más favorable a las potencias emergentes. Además, se relacionaba con la fascinación por la tecnología y la ciencia, especialmente la antropología, la medicina y la biología. Es decir, factores no religiosos, aunque la veneración por la tecnología y la ciencia pudiera asumir, en ciertos momentos, aspectos también cercanos a la religiosidad.

Roger Griffin, por su lado, aunque reconoce y estudia los elementos de religiosidad presentes en el fascismo y en el nacionalsocialismo (que son resumidos en su concepto de “mito palingenésico”), señala el “abuso de conceptos religiosos” y rechaza que el fascismo pueda definirse como una “religión política”. El problema de atribuir al fascismo una naturaleza demasiado religiosa sería el peligro de convertirlo “en un fenómeno esencialmente atávico que ha resurgido misteriosamente de las profundidades del pasado en la era moderna como un Kraken adormecido” (Griffin, 1991: 31). En suma, una nueva expresión de milenarismo cristiano o del paganismo de la antigüedad. Pero el fascismo, fuera de ciertas impresiones superficiales, no parece ni arcaico ni atávico, más bien fue la expresión más avanzada del modernismo en su época (Griffin, 2007).

Las objeciones y las dudas de Eatwell, Griffin y otros autores que no adoptan el concepto de “religión política” para el estudio de los fenómenos totalitarios modernos, y en particular del fascismo, son pertinentes. Ayudan a buscar un equilibrio en la evaluación de diversos elementos fundamentales de estos fenómenos, especialmente del fascismo, que fue tan explícito y directo en asumir la dimensión religiosa en la experiencia política. Es preciso, sin duda, sopesar y contextualizar la dimensión religiosa del fascismo y decidir si se le puede atribuir el calificativo de “religión política”, o bien, qué tan central o marginal sería el ámbito de pertinencia de este concepto. Con todo, y cons-

cientes de los *caveat* por la capacidad heurística que conlleva, resulta finalmente conveniente incluir el concepto de “religión política” en la “caja de herramientas” conceptuales disponibles para la investigación sobre la historia política contemporánea.

Bibliografía

- Bellah, Robert. “Religión civil en América”. En: Beriain, Josexto y Aguiluz, Maya (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos / UAM Azcapotzalco, 2007, pp. 114-138.
- Burleigh, Michael. *The Third Reich*. London, Macmillan, 2000.
- . “National Socialism as a Political Religion”. *Totalitarian movements and political religions*. 1/2, 2000, pp.1-26.
- Ceci, Lucia. *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Conte, Édouard y Cornelia Essner. *La quête de la race: une anthropologie du nazisme*. Paris, Hachette, 1995.
- Cuneo, Nicola. *Le Mexique et la question religieuse*. Turin, Bocca Frères Editeurs, 1931.
- De Benoist, Alain. *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo xx (1917-1989)*. Barcelona, Altera, 2005.
- . *Come si può essere pagani ?* Roma, Settimo Sigillo, 2011.
- Drucker, Peter Ferdinand. *The end of economic man*. London, William Heinemann, 1939.
- Eatwell, Roger. “Reflections on fascism and religion”. En: Weinberg, Leonard y Pedahzur, Ami (eds.). *Religious fundamentalism and political extremism*. London / Portland, Frank Cass, 2003, pp. 145-166.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Evola, Julius. *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*. Padova, Edizioni di Ar, 1996. [1928]
- Farrel, Nicholas y Mazzucca, Giancarlo. *Il compagno Mussolini*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.
- Fattorini, Emma. *Pio XI, Hitler y Mussolini. La solitudine di un papa*. Torino, Einaudi, 1997.

- Gasman, Daniel. *The scientific origins of national socialism*. London, Macdonald, 1971.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992. [1973]
- Gentile, Emilio. "The sacralization of politics: definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism". *Totalitarian movements and political religions*, 1/1, 2000, pp. 18-55.
- . *Fascismo. Historia e interpretación*. Madrid, Alianza, 2004. [2002]
- . "Religion". En: *World fascism. A historical encyclopedia. Vol. II*. Santa Barbara (California), ABC-CLIO, 2006, pp. 560-562.
- . *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma-Bari, Laterza, 1993. [ed. en español: *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].
- . *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma / Bari, Laterza, 2001.
- . *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*. Roma / Bari, Laterza, 2006.
- . *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*. Milano, Feltrinelli, 2010.
- Grandi, Aldo. *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di Mistica Fascista*. Milano, Rizzoli, 2004.
- Griffin, Roger. *The nature of fascism* London, Pinter, 1991.
- . "The palingenetic political community: rethinking the legitimization of totalitarian regimes in inter-war Europe". *Totalitarian movements and political religions*, 2/2, 2002, pp. 24-43.
- Griffin, Roger. *Modernism and fascism. The sense of beginning under Mussolini and Hitler*. New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Hayes, Carlton. *El nacionalismo: una religión*. México, UTEHA, 1966. (1960)
- Junginger, Horst (ed.). *The study of religion under the impact of fascism*. Leiden, Koninklijke Brill, 2008.
- Kershaw, Jan. *The Hitler myth: images and reality of the Third Reich*. Oxford y New York, Oxford UP, 1998.

- Mosse, George L. *La nacionalización de las masas*. Marcial Pons, Madrid, 2005. [1975]
- . *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. Roma / Bari, Laterza, 1999. [1980]
- Mussolini, Benito. *La dottrina del fascismo. Con una storia del Movimento fascista di Gioacchino Volpe*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934.
- Pois, Robert A. *National Socialism and the religion of nature*. London and Sidney, Groom Helm, 1986.
- Savarino, Franco. “Algunas consideraciones sobre la revolución fascista”. *Nóesis*, vol. 20, n° 39 (Nueva Época), enero-junio, 2011, pp. 38-56.
- Savarino, Franco y Mutolo, Andrea. *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*. México, IMDOSOC-ICTE, 2007.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Santiago de Chile, Ercilla, 1935. [1908]
- Steigman Gall, Richard. *El Reich sagrado. Concepciones nazi sobre el cristianismo, 1919-1945*. Madrid, Akal, 2007. [2003]
- Sternhell, Zeev, Znajder, Mario y Asheri, Maia. *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid, Siglo XXI, 1994. [1989]
- Voegelin, Eric. *Die politischen religionen*. Viena, Bermann-Fischer, 1939. [1938]
- Vondung, Klaus. *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1971.
- Warner, Michael. “Is liberalism a religion?”. En: Hent De Vries (coord.). *Religion. Beyond a concept*. New York, Fordham UP, 2008, pp. 610-617.
- Wolf, Eric R. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, Ciesas, 2001.

RESUMEN

Para contrarrestar la ideología revolucionaria, una vez terminada la fase armada de la revolución de 1910, al triunfo del constitucionalismo, sobrevino un periodo de lucha por el control de las conciencias de los niños; esta pugna se dio en las aulas y los enemigos de los revolucionarios fueron los sectores más tradicionalistas del país. Los padres de familia, apoyados por el clero, establecieron un sistema educativo paralelo al oficial. Con él intentaron mantener el control que habían tenido en la conciencia de los niños.

Palabras clave: Educación, Niño, Conciencia, Conflicto, Revolución, Ideas, Estrategias.

ABSTRACT

To counter-revolutionary ideology, once the armed phase of the revolution of 1910 ended, by the triumph of Constitutionalism, it came a period of struggle for the control of children's minds; this struggle occurred in the classroom and the enemies of the revolutionaries were the most traditionalist sectors of the country. Parents, supported by the clergy, established an education system parallel to the official one. With it they tried to maintain the control they had on the consciousness of children.

Keywords: Education, Child, Consciousness, Conflict, Revolution, Ideas, Strategies.

La educación y la batalla por las conciencias. Una fase del conflicto Iglesia-Estado en Los Altos de Jalisco, 1917-1940

Education and the battle for the conscience.
One phase of Church-State conflict in Los
Altos de Jalisco, 1917-1940

José Luis López Ulloa¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Historia. Especialidad: Historia cultural. Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Correo: jl_lopezulloa@yahoo.com; lopezulloa1951@gmail.com
-

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2014
Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2014

A manera de introducción

Al posar una de esas miradas múltiples en las historias de México, especialmente en la porción noroccidental del país, en donde se ubica la región que se conoce con el nombre de Los Altos de Jalisco, son perceptibles a simple vista los acontecimientos que sucedieron entre 1926 y 1929 y que de manera genérica reciben el nombre de “Guerra Cristera”. No podía ser de otra manera, pues las huellas del conflicto que les tocó vivir a los lugareños en el primer tercio del siglo xx se ponen de manifiesto de muy diversas maneras: en las torres de sus viejas parroquias, en la nomenclatura de sus calles y hasta en su arquitectura, pero de manera sobresaliente, en los relatos de los ancianos que cuentan las hazañas de los combatientes, dándole vida a una etapa que convulsionó a esa porción del territorio nacional, a la vez que se convirtió en el elemento clave para la consolidación de la identidad regional.

En la investigación que llevé a cabo en Los Altos, tenía el propósito de conocer lo más posible acerca del conflicto entre la Iglesia y el Estado entre 1917 y 1940, para así poder construir el poliedro y mostrarlo, en la medida de lo posible, con todas sus aristas. Con ese propósito de búsqueda y análisis siempre estuve guiado por tres aspectos fundamentales del conflicto: la confrontación ideológica, las intrigas de la política y el drama de la guerra, lo que me permitió adentrarme por muchos senderos apasionantes de la historia regional. Lamentablemente, la memoria histórica y la historiografía han sido muy selectivas y, hasta cierto punto, reduccionistas: han privilegiado en sus estudios y en sus recuerdos las cuestiones relativas al drama de la guerra, pues es de lo que más se acuerdan. Por esa selectividad de la memoria, los lugareños han dejado en segundo plano tanto las intrigas de la política como la confrontación ideológica.

Por eso, cuando en los pueblos alteños se habla acerca del conflicto que vivieron intensamente una vez concluida la fase armada de la revolución de 1910, las sociedades locales recuerdan muchos detalles sobre las batallas que son tema recurrente en sus relatos y frecuentemente exaltan los hechos de armas y sus actores, aunque también

tengan en la memoria las obras, actitudes y sacrificio de sus mártires. El caso es que habiendo un abanico de posibilidades para la memoria, los alteños, las más de las veces, solo recuerdan aspectos relativos a la guerra, acotando algunas cuestiones importantes del desarrollo de los acontecimientos que ahora nos ocupan y que también forman parte del mismo conflicto; cuestiones que, por cierto, es necesario tenerlas presentes para poder estar en condiciones de explicar lo que sucedió en la región.

Entre lo que por lo general pasan por alto o, para decirlo de otra manera, lo que solamente miran de soslayo los pobladores de Los Altos, están las estrategias diseñadas por ellos mismos para contrarrestar la influencia de las ideas de los revolucionarios. Tampoco se ocupan mucho en recordar que hubo una pugna permanente con el Estado para mantener la región a salvo de los programas y proyectos que los revolucionarios plasmaron en la Constitución de 1917. Incluso, aparentemente, también olvidan que uno de los puntos centrales de su lucha fue su intento por mantener, hasta donde fuera posible, al espacio alteño lejos del control de los revolucionarios procedentes de otras regiones del país. Les interesaba que no hubiera influencia cultural externa que alterara sus ya seculares prácticas sociales y rechazaban hasta con violencia cualquier influencia externa que pusiera en riesgo su identidad; una de las estrategias diseñadas para lograrlo fue rechazar las ideas provenientes del exterior e inclusive a las personas que para ellos representaban lo diferente, lo extraño; lo otro era un riesgo inaceptable para una sociedad tan cerrada como la alteña.

Ese es el punto al que quiero llegar, al rechazo de los alteños a toda posible influencia que viniese del exterior, independientemente de que se tratara de personas o ideas. Para llegar a ese cometido, quiero presentarlo exponiendo cómo se vivió una de las facetas del conflicto Iglesia-Estado en Los Altos de Jalisco: la formación de los niños en las escuelas primarias al concluir la fase armada de la revolución de 1910. En el entendido de que pueden posarse sobre el tema abordado muchas miradas, me limitaré a reflexionar acerca de una de sus aristas, lo que nos permitirá ver solo una de las caras del poliedro, porque a mi juicio, las cuestiones relativas a la educación de los niños alteños

es uno de los puntos claves en el conflicto, desde donde, por cierto, también pueden verse la confrontación ideológica, las intrigas de la política y, aunque no lo parezca, también es posible observar el drama de la guerra representado por lo que bien puede ser llamada la batalla por las conciencias.

Los orígenes

Uno de los puntos de mayor importancia en el análisis de los problemas suscitados entre la Iglesia y el Estado en México, una vez que concluyó la fase armada de la revolución de 1910, fue el relativo a la educación, pues a partir de los trabajos del Congreso Constituyente, los diputados pusieron mucho énfasis en sentar bases orgánicas en el país que fueran lo suficientemente sólidas y que les permitieran mantener el poder que tanto esfuerzo y tanta sangre había costado. Por ese motivo los diputados, respaldados en el orden constitucional, diseñaron proyectos, programas e instituciones que posibilitaran la construcción de un nuevo tipo de mexicano. Con esa intención, desde el inicio de los trabajos desplegaron sus habilidades y recursos retóricos en el debate del artículo 3º, pues estaban conscientes de que la educación era el elemento clave para construir un tipo de mexicano acorde con el *corpus* ideológico emergente de la revolución.

Las reflexiones de los constituyentes eran encendidas y apasionadas, estaban cargadas de la ideología revolucionaria, pero a decir de la jerarquía eclesiástica y los grupos de acción católica, también estaban cargadas de intolerancia, pues de lo que se trataba era de evitar que el sector confesional tuviese participación en materia educativa, de manera que, aunque había una propuesta liberal similar a la contenida por la constitución de 1857, el sector más radical del Constituyente buscaba imponer controles en esta materia. Francisco J. Mújica, diputado por un distrito de Michoacán, señalaba:

...si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones nuevas de

hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros postereros recibirán de nosotros la herencia del fanatismo, de principios insanos, y surgirán más tarde otras contiendas que ensangrentarán de nuevo a la patria, que la arruinarán y que quizá la llevarán a la pérdida total de su nacionalidad.¹

Lo anterior no era nada nuevo, pues ya desde el siglo XIX los grupos políticos que detentaban el poder habían intentado implantar un modelo educativo acorde con su ideología; Josefina Zoraida Vázquez dice que

Durante gran parte del siglo XIX, por la anarquía, las guerras internacionales y la falta de fondos, la acción en el ramo educativo consistiría en una lucha de promulgación y derogación de leyes, según el partido que se encontraba en el poder. Lo importante es que, tanto los liberales como los conservadores, van a tener conciencia de la importancia de la educación en su doble valor: como instrumento de mejoramiento material del país y como modelador de ciudadanos leales.²

Los revolucionarios que llegaron al poder no iban a ser la excepción: ellos también sabían que los procesos educativos son modeladores de los ciudadanos. Tenían mucho interés en reconstruir al país que había quedado devastado por la revolución, pero querían que en el México que intentaban construir hubiera una ciudadanía que les ayudara a lograr sus objetivos y que les permitiera consolidarse en el poder.

El interés que tuvieron los liberales del siglo XIX y los revolucionarios en construir una ciudadanía acorde a sus necesidades, que cumpliera con su proyecto de nación, es explicable por una característica inherente a los procesos educativos, esto es, tienen un carácter

- 1 Cámara de Diputados, LVIII Legislatura. *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*. Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa, t. I, México, 2003, p. 178.
- 2 Josefina Zoraida Vázquez. *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México, México, 2000, p. 27.

“subversivo”. De tal manera, la educación se convirtió en el escenario ideal para la batalla entre las partes en conflicto, pues en tanto que el gobierno quería formar una ciudadanía ad hoc a sus proyectos, el clero anhelaba mantener el control que había establecido en la materia desde los remotos años de la Colonia.

Por eso, no pueden soslayarse las razones que propiciaron la lucha por el control del imaginario infantil en las escuelas. Es preciso reflexionar acerca del sentido de los procesos educativos sin importar lo que se pretendiera enseñar a los niños, es decir, independientemente de los planes y los proyectos implantados en los centros educativos oficiales o de la agenda de trabajo y el currículo desarrollado en las escuelas católicas porque, finalmente, los revolucionarios y sus opositores buscaban lo mismo: el control social. Quien dominara el espacio educativo estaría muy cerca de lograr el objetivo que se había propuesto. Michel Foucault dice:

Podemos denominar pedagogía a la transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de actitudes, de capacidades, de saberes que antes no poseía y que deberá poseer al final de la relación pedagógica. En consecuencia, se podría denominar *psicagogia* a la transmisión de una verdad que no tiene por función dotar a un sujeto de actitudes, de capacidades y de saberes, sino más bien de modificar el modo de ser de ese sujeto.³

Ahora todo parece más claro: desde la perspectiva del clero, lo que pretendía el gobierno en las escuelas estaba más allá de la transmisión de conocimientos; buscaba modificar la manera de ser, pensar y actuar de los niños; hasta podía decir que lo que pretendían los gobiernos revolucionarios era convertirse en los guías de las conciencias de los niños, lo que era inaceptable para muchos católicos y de manera muy especial para la jerarquía eclesiástica.

En este sentido, el proceso educativo es un elemento subversivo porque modifica el modo de ser del sujeto, propicia un cambio en su

3 Michel Foucault. *Herменéutica del sujeto*. La Piqueta, Madrid, 1984, p. 101.

ideología y eso lo rechazaba por sistema el clero. Pero no solo los sacerdotes estaban en contra del cambio que se intentaba llevar a cabo en las conciencias de los niños en las escuelas públicas, también los que se identificaban con la ideología católica se oponían, porque al cambiar los valores y las creencias de los niños podía sobrevenir un cambio en la cultura, algo en lo que ordinariamente no transigen las sociedades tradicionalistas.

En Los Altos de Jalisco, los cambios en el modo de pensar del sujeto, especialmente en relación con las ideas que tenían sobre la tierra, la familia y la divinidad, se reflejarían en una ruptura con su propia identidad, algo que no podían permitir los alteños, a menos que las propuestas de cambio vinieran de las instituciones que les habían dado sentido a sus tradiciones, a su forma de vida y, en el último de los casos, a su manera de ser, pensar y actuar.⁴

Si la cultura alteña se había construido a partir de la relación que tenía el sujeto con la tierra, con la familia y con la divinidad, la alteración de las maneras que tenía de relacionarse con estos tres elementos repercutiría en el surgimiento de un nuevo tipo de alteño, un alteño ajeno y distante de aquello que le daba sentido a su existencia. Eso era lo que no estaban dispuestos a permitir muchos alteños: que sus hijos incorporaran a su imaginario elementos culturales e ideológicos que ellos tradicionalmente rechazaban.

Las dimensiones del problema

La educación que se había impartido en Los Altos había funcionado muy bien como estructura de soporte de las instituciones tradicionales; había sido un gran apoyo para la construcción de la identidad regional y para mantenerla vigente. Con lo anterior se corrobora la función atribuida a la formación escolar en el sentido de que es una valiosa auxiliar como formadora del sujeto y como guía del educando.

4 José Luis López Ulloa. *Tierra, familia y religiosidad en Los Altos de Jalisco: la construcción de una identidad 1880-1940*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, 2002.

En el siglo XIX, los liberales ya habían captado esa característica de la educación, por lo que habían impuesto controles a las escuelas católicas, pero con el tiempo y al amparo de la tolerancia porfiriana, estas escuelas habían ido creciendo en número e influencia en todo el país.

Estaban diseminadas en todo el territorio nacional y Jalisco no era la excepción, pues incluso escuelas construidas con recursos de destacados liberales originarios de la región alteña, acababan siendo administradas por el clero. Tal es el caso de Francisco Miguel Ramírez, general del ejército porfirista que era originario del municipio de San Miguel El Alto, quien construyó con su propio peculio dos planteles, uno para niños y otro para niñas, pero ambos funcionaban con profesores puestos por la parroquia. Era la manera que algunos de los lugareños tenían para apoyar al municipio. Lo destacable es que el general Ramírez era un notable liberal y, sin embargo, propiciaba el crecimiento de la matrícula en escuelas católicas. Si bien es cierto que ambas escuelas formalmente eran oficiales, también es cierto que los contenidos curriculares eran administrados por la autoridad parroquial. Solo como un punto de información, el General Ramírez sigue siendo reconocido como benefactor de San Miguel, lo que quiere decir que ese tipo de obras se traducían en prestigio para quienes las llevaban a cabo, más aún cuando podían ser utilizadas para reproducir las formas de ser, pensar y actuar de las sociedades locales.

La construcción de planteles con el apoyo de benefactores como Ramírez Martín hizo posible la proliferación de escuelas católicas, establecimientos que se fueron consolidando gracias al apoyo de sus benefactores y desde luego, por el apoyo que recibían de las autoridades eclesiásticas. El problema de la proliferación de escuelas católicas en los pueblos era bastante serio, además de que su número crecía muy rápido por dos razones: en primer lugar, porque se consolidaban muy fácilmente, pues contaban con el apoyo de la parroquia, y en segundo, porque tenían un mercado cautivo, pues los niños obligadamente tenían que asistir al plantel que el cura del lugar les dijera.

Pudiera haber una tercera razón para el rápido aumento del número de escuelas católicas en los pueblos: no había un control efectivo de parte de las autoridades federales de la materia, pues no hay que olvi-

dar que, de acuerdo con lo establecido en la constitución de 1857, la ley dejaba la responsabilidad de la educación en manos de los estados y a muchos de los gobernadores no les interesaba la educación. Luego, al ver que en los pueblos había una o más escuelas, desatendían esa obligación, pues requerían de esos recursos para la formación de milicias locales que les ayudasen a consolidarse en el poder o a la realización de obras de infraestructura; a fin de cuentas, quizá eso era más importante para las autoridades locales que invertir en educación.

La gran cantidad de escuelas católicas en el país y la matrícula no eran nada despreciables, pues si se toma en consideración que estaban proscritas, no hay manera de soslayar el hecho de que esos planteles educativos funcionaran con toda normalidad, aún encontrándose al margen de la ley. Este hecho fue una realidad evidente en los años posteriores del Porfiriato, pero también se puede observar que una vez que concluyó la fase armada de la revolución de 1910 y durante la guerra cristera, había muchas escuelas católicas, lo que vino a repercutir en el conflicto que confrontó a la Iglesia y al Estado en México en el primer tercio del siglo xx.

Para darnos una idea de la cantidad de escuelas católicas que funcionaban en 1926 y del número de alumnos que tenían, basta conocer la estadística que Leopoldo Ruiz Flores, arzobispo de Morelia, le proporcionó a la periodista Rosalind A. Huges el 22 de julio de 1927:

Escuelas Católicas:

Distrito Federal, no menos de 150 con 30,000 niños

Jalisco: Cerca de 300 escuelas con aprox. 60,000 niños

Michoacán: 120 escuelas con cerca de 25,000 niños

Guanajuato: más de 100 escuelas con cerca de 20,000 niños

En los estados más poblados no hay párroco que no tenga dos escuelas, una para niños y otra para niñas...⁵

Las cifras eran contundentes, Jalisco era la entidad que tenía el mayor número de escuelas católicas en todo el país, incluido el Distrito

5 Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), México, Caja M-R, Conflicto Religioso, Legajo: Leopoldo Ruiz Flores, Sin Folio.

Federal. Esa cifra no se alcanzó de la noche a la mañana y a pesar de eso, la diputación jalisciense alardeaba de que las escuelas católicas en el estado estaban controladas. El 14 de diciembre de 1916, cuando el diputado Félix Fulgencio Palavicini expresaba su postura en relación con el artículo 3º, fue interrumpido por el diputado jalisciense Amado Aguirre, quien en un alarde comentaba que “en Jalisco hay muy pocas escuelas católicas; pero aún las hay, porque lo hemos querido y los revolucionarios tratamos precisamente de ratificar los principios sancionados por la revolución, pues de otra suerte la revolución fracasaría y claudicaría”.⁶

Quizá las 300 escuelas y los 60 000 niños que se atendían en las escuelas católicas localizadas en Jalisco, apenas una década después de celebrado el Congreso Constituyente, no era una cifra desdeñable. Negar, minimizar o no reconocer su existencia de plano era un desatino porque si el debate en materia educativa fue uno de los más polémicos del Constituyente y si, a raíz de la promulgación de la ley respectiva, fueron cerrados muchos planteles en todo el territorio nacional, quiere decir que existían en todo México y Jalisco no era la excepción, como se puso de manifiesto con la estadística proporcionada por Ruiz Flores. La información proporcionada por el prelado no especificaba al detalle el número de planteles y educandos que había por regiones y tampoco lo hacía por parroquias, solo dice de manera general: “En los estados más poblados no hay párroco que no tenga dos escuelas, una para niños y otra para niñas...”;⁷ lo que quiere decir que en Los Altos habría por lo menos 38 escuelas, en las que probablemente había una matrícula nada despreciable.

En el escenario escolar, de acuerdo a lo establecido por Foucault, se definen las tendencias a seguir por el sujeto a lo largo de su vida, de manera que con las enseñanzas que los mentores les brindaban a los alumnos, sumadas a lo que en el catecismo, en la familia y en la vida

6 Debates del Constituyente, Sesión 26, Presidente Luis M. Rojas, 14 de diciembre de 1916, Registro número 16 820. La fuente consultada es la versión digitalizada.

7 Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), México, Caja M-R, Conflicto Religioso, Legajo: Leopoldo Ruiz Flores, Sin Folio.

cotidiana podían haber aprendido los niños al llegar a una cierta edad, por lo general manifestaban repudio y oposición a todas aquellas ideas contrarias a lo que les había sido enseñado.

Los diputados al Congreso Constituyente tenían muy claro todo lo anterior y sabían perfectamente cuál era el valor estratégico de la educación, por eso estaban conscientes del esfuerzo que representaba para los gobiernos revolucionarios el contar con el apoyo de la ciudadanía, especialmente de los jóvenes, los que tendrían que ser los destinatarios de un sistema educativo que les permitiera construir una juventud que compartiera sus ideales, apoyara sus proyectos y les ayudara a lograr sus objetivos. Una de las razones por las cuales sabían la relevancia de imponer un sistema educativo acorde a su ideología, era el hecho de que algunos de los constituyentes habían tenido que ver con la educación. Tal fue el caso de Francisco J. Múgica, quien había sido gobernador militar en el estado de Tabasco. En su actividad como autoridad política y militar en la entidad tabasqueña, emitió un decreto para imponer controles a la educación y para laicizarla. En el documento establecía: “Todos los planteles de enseñanza privada en el Estado deberán ser laicos e incorporados a las Escuelas Oficiales, siguiendo los programas aprobados por la Dirección General de Educación Primaria, así como también los métodos modernos”.⁸

Tres eran los controles impuestos por Múgica a las escuelas: en primer lugar, limitaba la enseñanza de carácter religioso; en segundo lugar, sujetaba a las escuelas particulares a los controles administrativos impuestos por las leyes locales a través de la Dirección de Educación; y por último, los métodos aplicables en el proceso enseñanza-aprendizaje, que sin mencionarlos son discernibles, pues fue muy cauteloso y evitó la protesta velando la metodología aplicable al decir que: “este Gobierno quiere controlar la acción de la enseñanza, cimentada invariablemente en los preceptos de la pedagogía moderna”;⁹ luego, los programas educativos se orientaron en el sentido de la transmisión de conocimientos racionalistas alejados de cualquier dogma.

8 Francisco J. Múgica, *Hechos, no palabras*. INEHRM, T. II, México, 1986, p. 58.

9 Francisco J. Múgica, *op. cit.*, p. 57.

Pero los legisladores que habían tenido experiencia en educación no solo habían estado en funciones políticas y administrativas, como fueron los casos de Múgica, Rodríguez González o Amado Aguirre: también había normalistas que habían trabajado frente a grupo, o como se decía anteriormente, que habían trabajado en el gis. El caso es que políticos, administradores y docentes que se oponían al funcionamiento de las escuelas católicas veían el riesgo de que estas se convirtieran en semillero de opositores al régimen, y quizá no les faltara razón. Luis G. Monzón, normalista que acudió representando a uno de los distritos de San Luis Potosí, señalaba el día 11 de diciembre de 1916, en el dictamen relativo al tema de la educación, que “el Estado debe proscribir toda enseñanza religiosa en todas las escuelas primarias, sean oficiales o particulares”.¹⁰

Pero Monzón no fue el único maestro que se convirtió en constituyente; también lo era Esteban Baca Calderón, uno de los íconos de la lucha social desde los viejos tiempos de la huelga en las minas de Cananea, Sonora, que tuvo lugar en 1906 y que fue reprimida por el gobierno federal; este maestro acudió a Querétaro representando al distrito de Colotlán, Jalisco, y “en poco más de una década, Esteban Baca Calderón dio tumbos entre el salón de clases y las minas, la dirección de la escuela y el pelotón armado”.¹¹ Al igual que Baca Calderón, también eran normalistas Jesús Romero Flores, representante por un distrito michoacano; Manuel Dávalos Ornelas, alteño que representaba al distrito de Tlaquepaque, Jalisco; el veracruzano Juan de Dios Palma y Porfirio del Castillo, diputado por Puebla. Todos llevaron la voz de los maestros al Congreso.

Con los ejemplos citados creo que queda claro que al menos en materia educativa no había improvisación en el Constituyente. Lo que pasó a lo largo del debate no fue sino la incorporación de la ideología revolucionaria a la norma, con el consabido rechazo por parte de las

10 Debates del Constituyente, Sesión 21, Presidente Luis M. Rojas, 11 de diciembre de 1916, Registro número 14 151. La fuente consultada es la versión digitalizada.

11 James D. Cockcroft. “El maestro en la revolución”, en Josefina Zoraida Vázquez (selección), *La educación en la historia de México*. El Colegio de México, México, 1999, p. 150.

autoridades eclesiásticas y de los grupos de acción católica que intentaron “terciar” en el debate a través de desplegados en los periódicos nacionales, cartas pastorales, instrucciones episcopales, sermones y protestas de diversa índole a todo lo largo y a todo lo ancho del país. El caso es que el 5 de febrero de 1917 se promulgó la Constitución y en el artículo 3º se imponían severos límites a la acción educativa de la Iglesia Católica en México. Se estremecía, así, una de las estructuras más eficientes en la construcción y reproducción de un amplio sector que apoyaba a la Iglesia y su ideología. Evitar su colapso era el reto de los católicos y, al menos en la región alteña, se dieron indicios de actuar en ese sentido.

Las respuestas de los católicos alteños

¿Cómo actuaron las personas y organizaciones que estaban en contra de los contenidos del artículo 3º? ¿Qué hicieron los alteños para contrarrestar su aplicación? Las acciones implementadas por aquellos que no estaban de acuerdo fueron muy diversas; en ellas es perfectamente posible observar los tres elementos que fueron mencionados al inicio de esta presentación: la confrontación ideológica, las intrigas de la política y, de manera hasta cierto punto analógica, el drama de la guerra.

Para ilustrar lo relativo a la confrontación ideológica, hay que mencionar que cualquier espacio era aprovechado por las partes en pugna para buscar posicionarse en el imaginario de la sociedad, en el entendido de que este tipo de acciones involucraba a todos los segmentos sociales y podía ponerse de manifiesto en cualquier parte; cualquier lugar podía ser utilizado como un espacio para la lucha. Para darnos una idea de la cantidad de sitios en donde se podían dirimir las controversias y de cómo actuaban los padres de familia ante la posibilidad de que llegaran nuevas ideas a sus hogares, se presenta el siguiente relato:

...recién muerto Don Abraham, uno de sus hijos llevó a la sala de su casa un retrato de Juárez, grande, y lo puso en la sala y entró mi tía Pachita, una señora a la que yo le decía

tía sin serlo, Pachita Sámano, mamá de los Ibarra, que era una viejita muy calzonuda, y dice:

-¿Quién puso aquí a ése que está en el infierno?

Le dice Abraham, el hijo:

-Ay mamá, pues mire, me lo regalaron, es una estampa muy bonita. Y que esto y que l'otro

-Yo no lo quiero aquí y esta es mi casa, no lo quiero aquí. Se llegó la noche y mi tía Pachita se sentó en el corredor, le dicen sus hijas.

-Mamá, a acostarse.

Porque ellas la acostaban, la desvestían, ya estaba viejita.

-No, hoy no me voy a acostar, porque yo no entro a la sala donde está ese condenado y no me acuesto.

Ya va Merce con Abraham:

-Oye Abraham, que mi mamá no se acuesta porque ahí está el retrato de Benito Juárez.

-Ay mamá, pero si mire, Benito Juárez...

-Si no sale de mi casa ése, yo no me acuesto y me salgo yo.

No, pues a la carrera lo sacaron...¹²

Lo destacable del relato es que se reconoce la presencia de ideas diferentes a las que habitualmente tenían los alteños. Además, cabe resaltar que si con ese celo se defendía el muro de un espacio considerado como sagrado por los alteños, como lo era su propio hogar, ¿qué no harían para defender las conciencias de sus hijos?

La actitud asumida por la señora Sámano tiene relación directa con lo que representaban dos de los valores que hicieron posible la construcción de la identidad de los alteños: la percepción que tenían de Dios y su relación con Él, y la idea de la propiedad. Juárez y las ideas liberales, de acuerdo con las enseñanzas de los sacerdotes, eran la representación del mal; combatían las ideas que los alteños aceptaban como ciertas y la religión en la que habían creído durante toda su vida. Doña Pachita se refirió a Juárez como un "condenado" porque el expresidente era enemigo de Dios. Para él, según se lee en el relato, no había salvación; en el imaginario de la anciana estaba condenado

12 Agustín Vaca (compilador). *Hasta el cuello en la cristería: Antonia Castillo platica con Agustín Vaca*. El Colegio de Jalisco/INAH, Guadalajara, 2003, p. 27.

y su casa no podía ser convertida en un “aposento” para alguien que estuviera en el infierno.

Si el espacio y la propiedad para los alteños eran sagrados porque ambos tenían su origen en la voluntad divina, no menos sagrados eran sus hijos, por lo que sentían la obligación de guiarlos con apego a sus ideas para prepararlos para la vida eterna; no solo enseñándoles lo que les dijeran los sacerdotes, sino manteniéndolos alejados de las formas del pensamiento que, según la jerarquía eclesiástica, eran “disolventes”.

Los padres alteños siempre sentían la responsabilidad de sus hijos, por eso estaban al tanto de lo que pensaban y de cómo actuaban, de ahí que la anciana de Atotonilco, al ver que su casa estaba siendo invadida por un personaje como Juárez, actuando en defensa de sus ideas, obligó a su hijo a que quitara del muro la fotografía del prócer, anteponiendo el derecho que tenía sobre su casa. Aunque en el relato no se dice, lo que más le preocupaba a la anciana eran los cambios que se estaban produciendo en las ideas de su hijo. Si con esa fuerza y con ese celo los alteños defendían los muros de sus casas para que no fueran “invadidos” con ideas ajenas a su propia ideología, cuanto más podía esperarse que reaccionaran cuando se trataba de cambiar la forma de pensar de sus hijos.

Si las madres de familia alteñas ponían todo el celo para defender las ideas que les habían inculcado a sus descendientes, qué podía esperarse del padre. Para dilucidar este planteamiento hay que acudir a una estructuración analógica de la figura paterna, una figura que, por cierto, ha jugado un papel muy importante en la historia regional de Los Altos de Jalisco: el sacerdote. Para los habitantes de la región, el responsable de la vida espiritual de la comunidad era el obispo; a él correspondía marcar las pautas a seguir para defender el imaginario de la feligresía de los embates de las ideas que, a su juicio, afectaban el desarrollo espiritual de los católicos.

Es en este punto en donde encontramos las estrategias de la política que fueron utilizadas en Los Altos con el propósito de contrarrestar las acciones del Estado. No podía ser de otra manera. Era una obligación del líder establecer las estrategias a seguir en un momento tan crítico para la estructura eclesiástica, y Francisco Orozco y Jiménez,

arzobispo de Guadalajara, lo hizo a la manera tradicional, a través de una instrucción pastoral dirigida al presbiterado de la diócesis en la que decía:

Cuidarán la instrucción católica y catequística de los niños, así como de los adultos, según lo prescrito por el Sumo Pontífice Pío X, en su encíclica de 15 de abril de 1905 y lo que dispone el Código; así como también cuidarán de la predicación en las iglesias. Es necesario que se cercioren del estado de las escuelas católicas o parroquiales que haya; de la enseñanza que se imparta en las oficiales y si hay en ellas algunas influencias inconvenientes, por razón de texto o personal, etcétera, aconsejando la prudente acción, consultando a la superioridad las medidas eficaces para la propaganda de la enseñanza católica...¹³

De acuerdo con lo dispuesto por el Papa en la encíclica que refiere el arzobispo, se obligaba a los párrocos a dar una catequesis intensa y permanente tanto a los niños como a los adultos, pero también se aprovechaba el comunicado para recordarles, al clero y a la feligresía, las ineludibles obligaciones que tenían como católicos, como responsables de la grey parroquial o como padres de familia, según se tratara de los curas de los pueblos o de los laicos.

Al arzobispo le quedaba muy claro cuáles eran las obligaciones que tenía como “padre” y como pastor; por eso, desde su sede arquiepiscopal, haciendo eco a lo dispuesto por el sumo pontífice en la encíclica previamente mencionada, señalaba en el *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Guadalajara*:

Una de las esperanzas más consoladoras para la Santa Iglesia, en estos tiempos aciagos que atraviesa, es la niñez; porque trabajando como trabaja la Iglesia, no solamente para el presente, sino para todos los siglos, no deja de sentir algún lenitivo en sus dolores actuales al pensar, que si por desgracia, sufre la pérdida de muchos bienes espirituales con la franca apostasía de algunos de sus hijos, con el

13 AHAG, Sección Gobierno, *Edictos y circulares*, Caja 12.

disimulo y complacencia; si logra retener a la niñez, ganará el porvenir...¹⁴

La preocupación del clero y de la jerarquía era el futuro de la institución eclesiástica, por eso apostaban a la niñez; deseaban que los menores recibieran una sólida preparación doctrinal y escolar para que en todo momento se mantuvieran fieles a los valores propuestos por la Iglesia Católica.

De esta manera pueden reconocerse los dos campos de acción atendidos por los sacerdotes en lo que se refiere a la formación religiosa de los niños: por un lado, la enseñanza de la doctrina, y por el otro, la vigilancia que hacían sobre las escuelas para evitar que los maestros les enseñaran cosas que se opusieran a la ideología católica. Hay que mencionar que la catequesis y la formación escolar que se impartían en las escuelas católicas a los niños mexicanos, al menos hasta la primera mitad del siglo xx, eran complementarias, lo que la estructura eclesiástica, gracias a su experiencia acumulada de tantos años como formadora, supo capitalizar, de tal suerte que encontró mecanismos para continuar con su labor de maestra. Solo para darnos una idea acerca de cómo optimizaba la Iglesia sus recursos, basta reflexionar acerca de lo que escribía el periodista Carlos Trejo Lerdo de Tejada en *Excélsior*:

La Iglesia ha seguido gobernando a México a través de nuestras reacciones laicas y arrebatos liberales, porque conserva el dominio social, porque es educadora, porque la instrucción que imparte, atrasada y nociva si se quiere, es un medio y no una finalidad pedagógica abstracta...¹⁵

El periodista fue claro y contundente en sus afirmaciones: la Iglesia enseña y educa, pero lo hace con una finalidad, porque hay toda una racionalización en los contenidos programáticos y en la metodología

14 AHAG, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Guadalajara*, Época III, Año III, Número 2, 1º de febrero de 1926, p. 66.

15 Carlos Trejo Lerdo de Tejada. "La nacionalización de la instrucción", en *Excélsior*. México, jueves 29 de marzo de 1917, Número 12, Año 1, Tomo 1, p. 3.

aplicable. Y además —esto no lo dice Trejo Lerdo de Tejada—, en su acción educadora durante esa época, las escuelas católicas contaban con el apoyo de los padres de familia, que al menos en el plano hipotético le daban seguimiento a lo que sus hijos aprendían de sus mentores.

Aquí es donde aparece la estrategia aplicada por los padres de familia para acatar la orden de la jerarquía eclesiástica, y es aquí también donde se aprecia el tercero de los elementos que acompañaron desde un principio el desarrollo del conflicto: el drama de la guerra, pero con la salvedad de que en este punto no se está hablando de acciones bélicas en el sentido estricto del término, sino que se trata de una guerra en sentido simbólico, se trataba de “la batalla por las conciencias”, batalla que, por cierto, tuvo muchos frentes y se prolongó por más de un siglo.

Las controversias suscitadas en el seno del Constituyente y fuera de él por las cuestiones relativas a la educación, sus implicaciones y sus consecuencias, en realidad ya eran añejas en el primer tercio del siglo xx. Eran una controversia que no había acabado de ser resuelta. Habían pasado las luchas entre centralistas y federalistas que dividieron al país en los primeros años de vida independiente; después vino el enfrentamiento entre liberales y conservadores que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo xix, y una vez concluida la fase armada de la Revolución, se dio la lucha entre los revolucionarios y los sectores tradicionalistas encabezados por el clero. El caso es que no se había definido el rumbo a seguir porque ambos grupos se abrogaban el derecho a imponer sus criterios. Para ese entonces, ambos sectores en pugna ya habían seleccionado como campo de batalla el espacio escolar y el objetivo de ambos era controlar las conciencias de los niños.

En este marco, guiados por las autoridades eclesiásticas, los padres de familia optaron por construir un sistema educativo paralelo al sistema oficial en el que no les interesaba el reconocimiento oficial, sino evitar que en las escuelas públicas se apropiaran de las conciencias de sus hijos, según ellos, al enseñarles algunas cuestiones que estuvieran en oposición a lo que se les enseñaba en las escuelas católicas; dicho de otra manera: las escuelas públicas, al adoptar el modelo llamado racionalista, ponían en riesgo la salvación eterna de sus hijos. Esa fue la razón por la que los padres de familia se negaron a mandar a sus hijos a

la escuela, incluso con el riesgo de su seguridad personal, pues algunos padres de familia actuaron como en el rancho llamado Santa Ana de Guadalupe, ubicado en el municipio de Jalostotitlán:

Entonces sucedió que el profesor mandó pedir un pelotón de federales de Lagos y vimos la formación de los federales, eran como unos treinta o cuarenta hombres, pero a caballo y todos formados de uno a uno, veíamos muchísimos, y luego, yo chicuelón, pos nos asustamos muchísimo. ¡No! Pos que vienen a llevarnos a la escuela, era lo que nosotros temíamos, y chiquillos se nos grabó mucho eso. Citaron a los padres de familia al salón, los padres de familia se organizaron, ellos dijeron que hasta la noche tenían tiempo de atenderlos. Pos llegaron en la tarde los federales y de todas maneras en la nochecita hicieron la junta, pero ya tenían de acuerdo a muchos en los callejones, también padres de familia con armas, ya cuando estaban en la reunión les dice el teniente, el que iba encabezando el pelotón, les dice:

—Señores padres de familia, pues vienen estos señores, o sea, venimos porque el profesor nos mandó llamar porque ustedes no quieren mandar a los muchachos a la escuela, y luego dice, los van a tener que mandar de tal día en adelante o me los llevo presos a Lagos.

Se para mi tío abuelo Pablo González y le dice con su sombrero en la mano:

—Mi teniente, ¿no me hiciera la caridad? ¿no nos hiciera la caridad de llevarnos presos a Jalos? Aquí está cerca, pa'que las mujeres nos lleven una gorda.

Ya con eso estaba diciendo todo, entonces, entre ellos estaban unos tíos míos: mi tío Agapito, mi tío Guadalupe, mi tío Sixto, que ellos andaban en la cristiada, dicen que de una manera muy humilde, no había pupitres, unas vigas es lo que usaban de banquitas, dicen que nomás se dio la ladeada para un lado y sacó la escuadra y le dijo:

—¿Sabe qué mi teniente? Primero va a pasar sobre los cadáveres de nosotros que llevar un muchacho a la escuela, porque este profesor que nos mandan dice que es “rojo” y aquí somos cristianos y primero nos van a matar.

No, hasta la fecha. No nos mandaron a la escuela, no fueron nadie a la escuela ni nadie fue a presionar.¹⁶

No enviar a los niños a la escuela fue una de las opciones de los padres de familia alteños, pero hubo otros que optaron por establecer sus propios planteles, con la salvedad de que estos operaban en la clandestinidad. Así, propiciaron el surgimiento de un sistema paralelo que no contaba con el reconocimiento oficial, operaba con los planes y programas de las escuelas católicas, y sus docentes estaban comprometidos con esa ideología. Por supuesto que en esta estrategia los padres de familia actuaron apoyados por la jerarquía eclesiástica; los párrocos estaban al tanto de lo que se les enseñaba a los niños, auditaban los programas para que no hubiera desviaciones de ninguna especie. Además, los mentores laicos eran sometidos al escrutinio de las autoridades eclesiásticas para evitar infiltraciones del gobierno.

En abono de lo antes señalado, en la carta que monseñor Francisco Banegas Galván, obispo de Querétaro, envió al comité episcopal el 9 de abril de 1926, decía:

...podrían subsistir los Colegios como escuelas no incorporadas, ya que así ni son obligatorios los textos ni la protesta. Respecto a lo que vsí me dijo que sería de pésimo efecto, dar a los niños ejemplo de ocultar la religión y todo signo o manifestación religiosa, me permito observarle que los mismos niños comprenderán que esto se hace obligado por las circunstancias y para evitar males mayores como el dejar el camino libre a nuestros enemigos. Estando así las escuelas, no se les enseñará nada contra la religión, yendo a las públicas sí se les enseñará.¹⁷

¿Qué les enseñaban a los niños alteños en las escuelas católicas? Para intentar tener un acercamiento quiero partir de un caso específico. Se trata de la niña Altagracia Lozano, originaria de San Miguel El Alto, Jalisco, que en los años 20 estudiaba el cuarto y el sexto año de

16 Alfredo Jiménez a José Luis López Ulloa, Jalostotitlán, Jalisco, marzo de 1997.

17 AHAM, Correspondencia, Caja C-G, Conflicto Religioso, Legajo Episcopado Nacional.

primaria en el “Colegio de María Auxiliadora”, plantel administrado por la congregación de las “Siervas de Jesús Sacramentado”. Las fuentes son dos cuadernos de apuntes elaborados por Altagracia y algunos libros cuya lectura se recomendaba para la formación de los niños en los principios de la religión y la moral católica. Con ese material intentaré acercarme a lo que se les enseñaba, sin olvidar que también se aprendía en el catecismo, en la casa y en el templo; esas eran las herramientas utilizadas por el clero para “...*conservar el dominio social...*”,¹⁸ como lo publicó Carlos Trejo Lerdo de Tejada.

En el periodo lectivo 1921-1922, Altagracia estaba en el cuarto año de primaria cursando las siguientes materias: Doctrina Cristiana, Historia Bíblica, Lengua Nacional, Aritmética, Gramática, Ciencias, Geometría, Catecismo, Fisiología e Higiene, Dibujo, Caligrafía y Costura. Lo rescatable es que de las doce materias, por lo menos tres tenían que ver con su formación religiosa, de manera que algunas de las materias cursadas estaban relacionadas con el estudio de la religión.

En la formación que les impartían a las niñas que cursaban el cuarto grado con Altagracia encontramos tres grandes ejes: religioso, científico y cultural, pero carecía de un eje social e histórico, porque no les impartían cursos de civismo ni de historia, lo que me permite suponer dos cosas: la primera, que el programa era deficiente, y segunda, que el colegio no estaba incorporado al sistema oficial, sin perder de vista que en 1921 ya estaba establecida la Secretaría de Educación Pública. Es creíble pensar que el colegio no estaba incorporado y por eso no les impartían la llamada historia patria ni civismo, porque tenían que haberles enseñado a las alumnas lo que ordenaba el gobierno.

La posibilidad de la falta de incorporación oficial del “Colegio María Auxiliadora” es real, porque a muchos padres de familia les interesaba que sus hijos tuviesen una formación religiosa sólida, independientemente de que se les reconocieran o no los estudios realizados. En esa época los alteños eran renuentes a permitir que sus hijos estudiaran más allá de la primaria y solo unos cuantos podían realizar

18 Carlos Trejo Lerdo de Tejada. “La nacionalización de la instrucción” en *Excelsior*. México, jueves 29 de marzo de 1917, Número 12, Año 1, Tomo 1, p. 3.

estudios profesionales, de manera que les daba lo mismo que las escuelas donde iban sus hijos tuvieran o no el reconocimiento oficial. Lo que les importaba era la formación moral de su familia y que sus hijos fueran un apoyo real en sus unidades de producción; ambos objetivos se lograban con las enseñanzas impartidas en el colegio mencionado.

En el cuaderno de apuntes de Altagracia Lozano, correspondientes a su curso de sexto año, aparece una información distinta, aunque mantiene la misma tendencia que la anterior; esto es, siguen observándose los tres ejes que le daban sentido a su formación y a las enseñanzas que le impartían: el eje cultural, el eje religioso y el eje científico, solo que hay diferencia porque fue incorporado un curso de historia universal. Algo que no puede pasarse por alto, es que en el sexto grado les impartían clases que les permitieran incorporarse a la vida social, lo que tiene una gran significación, pues una de las funciones de la escuela era precisamente la de reproducir y fortalecer la cultura local, no solo en lo ideológico y en lo económico, sino también en lo cultural. Es posible pensar que desde el inicio de la formación escolar se les haya orientado en el sentido de su incorporación a la vida social, pero en sexto año es evidente ese aspecto formativo, pues les impartían cursos de recitación y composición, innegables medios de comunicación con el otro a través de expresiones artísticas y de interacción social.

El curso de religión que impartían a las alumnas del sexto año de primaria en el “Colegio María Auxiliadora” de San Miguel El Alto, Jalisco, abarcaba aspectos trascendentales para la formación religiosa de las alumnas. La primera parte es una introducción al estudio de la apologetica, definida y explicada por Altagracia como:

...la defensa de la verdadera religión contra todos sus adversarios sean individuos sean herejes. Comprende dos demostraciones distintas. La verdad de la religión cristiana contra los incrédulos; la verdad de la religión cristiana contra los herejes de las diversas sectas. La demostración de la verdadera religión tiene por fin: 1º Confirmar en la verdad a los que la poseen y apereibirlos contra el error; 2º Confundir a los impíos y defender la fe contra sus ataques;

3° Conducir a la verdad a los que la ignoran y la busquen de buena fe.¹⁹

Aspectos nada simples de la religión, menos aún si consideramos que la educación primaria se concluye alrededor de los doce años de edad, por lo que asumir que se tienen las herramientas para probar las verdades de una religión como la católica, con todo el entramado de ideas y dogmas, con sus misterios, sus principios éticos, sus valores, etcétera, en verdad que representaba una cauda de información que además de cuantiosa era sumamente compleja, especialmente para menores de edad.

¿Para qué una conclusión?

Cuando se tiene la oportunidad de incorporar alguna idea a la mesa de la discusión, ¿para qué concluir? Al contrario, cuando uno puede incorporarse a un debate y cuando se tienen ideas para ser discutidas, lo que debe ser intentado es mantener vivo el interés por discutir las. En otras palabras, de lo que se trata es de propiciar una ampliación del debate y de la discusión.

Ese es el sentido del que se pretende dotar el texto previamente desarrollado, pues las cuestiones relativas a la educación, una vez concluida la fase armada de la revolución, se convirtieron en un elemento clave para el desarrollo del conflicto que se dio entre la Iglesia y el Estado mexicano entre 1917 y 1940. Por lo que puede decirse que el tema de la lucha por la educación es tan solo una cara más del poliedro del conflicto religioso posrevolucionario.

La razón de la controversia radica en que los revolucionarios decidieron establecer el control en materia educativa, por eso implementaron un modelo educativo que les permitiera construir un tipo de mexicano que apoyara sus programas y proyectos. En sentido opuesto, los sectores más tradicionalistas de la sociedad mexicana, entre los que se encontraba la Iglesia Católica, diseñaron estrategias para resistir los

19 Altagracia Lozano, Cuadernillo de apuntes de 6° año de primaria, f. 1 (frente y vuelta).

embates del Estado. Eso fue evidente en la región de Los Altos de Jalisco, donde la intención de los gobiernos emanados de la Revolución de controlar la educación y las estrategias diseñadas por la Iglesia Católica para resistirlos, dieron pie a hechos realmente dignos de ser analizados: el establecimiento de un sistema educativo paralelo, las agresiones de que fueron objeto los maestros, los contenidos programáticos diferenciados entre las escuelas oficiales y el sistema paralelo, la lucha por contar con una matrícula cada vez mayor por parte de ambos sistemas, etcétera.

Cada uno de esos puntos da pie al debate y a la discusión. ¿Valdría la pena darlos por agotados? Considero que no, de manera que simplemente hay que reconocer que lo ahora tratado viene a incrementar el caudal de temas susceptibles de ser discutidos. Por lo pronto, parece inapropiado concluir. Luego, lo que queda es invitar a continuar el diálogo sin ignorar un elemento clave: los aspectos relativos a la materia educativa.

Bibliografía

- Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*. Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- Cockroft, James D., “El maestro en la revolución”, en Josefina Zoraida Vázquez (selección), *La educación en la historia de México*. El Colegio de México, México, 1999.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta, Madrid, 1984.
- López Ulloa, José Luis, *Tierra, familia y religiosidad en Los Altos de Jalisco: la construcción de una identidad 1880-1940*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, 2002.
- Música, Francisco J., *Hechos, no palabras*. T. II, INEHRM, México, 1986.
- Vaca, Agustín (compilador), *Hasta el cuello en la cristería: Antonia Castillo platica con Agustín Vaca*. El Colegio de Jalisco/INAH, Guadalajara, 2003.
- Vázquez, Josefina Zoraida, *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México, México, 2000.

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), México.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG).

Debates del Constituyente, Cámara de Diputados, versión digitalizada.

Fuentes primarias

Altagracia Lozano, Cuadernos de trabajo de 4° y 6° Grado.

Informantes

Alfredo Jiménez

Publicaciones periódicas

Excélsior

RESUMEN

Este artículo, de manera muy breve, trata de sopesar a la luz del análisis del discurso el libro *La guerra secreta en México*, del historiador austriaco Friedrich Katz. En el trabajo se destaca toda una serie de aspectos propios del análisis del discurso, como son los “marcadores” o sujetadores discursivos.

Palabras clave: Semiótica; Análisis del discurso histórico; Friedrich Katz.

ABSTRACT

This article, very briefly, tries to weigh up in light of discourse analysis, *The secret war in Mexico*, a book of the Austrian historian Friedrich Katz. The study highlights a number of specific aspects of discourse analysis at work, such as “markers” or discursive shifters.

Keywords: Semiotics; Historical analysis of discourse; Friedrich Katz.

Una muy breve propuesta de análisis del discurso histórico en F. Katz

A very brief analysis proposal of historical discourse in F. Katz

Gustavo Herón Pérez Daniel¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades. Especialización: Historia de los discursos. Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Sede Cuauhtémoc. Correo electrónico: gustavo.perez@uacj.mx

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2014

Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2014

*Ya que es difícil reconocer la verdad,
que por doquier sofocan, muchos creen que escribirla
o no escribirla es problema de carácter; creen
que basta el valor; y olvidan la segunda
dificultad: encontrar la verdad. En ningún
caso se podrá decir que encontrarla sea fácil.
(Bertolt Brecht, *Las cinco verdades*)*

1. Muy breve mención de la tradición historiográfica de la Revolución Mexicana

Una característica común de la historiografía mexicana de 1970 y 1980 fue el revisionismo de las tesis de Tannenbaum, que hacían de la Revolución Mexicana un movimiento popular, campesino y nacionalista y que marcaba al movimiento revolucionario como una nueva época, distinta del Porfiriato. En contraposición, el revisionismo decía que la Revolución fue una lucha entre distintos grupos de las clases privilegiadas frustradas, y que como lucha revolucionaria fue una lucha entre burgueses; fue una guerra civil burguesa, donde la lucha por el poder dio como resultado un Estado que no era ni fue profundamente popular (Florescano; 1999; p. 78). La economía capitalista mexicana no se colapsó, sino que al terminar el conflicto revolucionario comenzó a crecer, por lo que se puede decir que la revolución no fue lo suficientemente profunda para destruir irremediablemente el sistema de producción capitalista imperante.

Es justamente hacia 1980 cuando aparecen nuevas interpretaciones de la Revolución Mexicana, curiosamente y desde entonces, en una tendencia que persiste hasta nuestros días, la historiografía mexicana de avanzada es escrita por extranjeros:

En los años ochenta aparecieron nuevas síntesis sobre la Revolución mexicana, casi todas realizadas por investigadores extranjeros, entre 1984 y 1987 se publicaron las obras de Hans Werner Tobler, *Die Mexikanische Revolution* (1984), de François Xavier Guerra, *Le Mexique, de l'ancien régime a la révolution* (1984), de Alan Knight, *The*

Mexican revolution (1986), de John Tutino, *From insurrection to revolutionary 1750-1940*, y de John Mason Hart, *Revolutionary Mexico*; como en otros momentos, estas obras tampoco coincidieron en el carácter de la Revolución y la naturaleza y la profundidad de los cambios, pero nos brindaron un conocimiento más profundo del proceso. (De la Peña y Aguirre, 2006, p. 35)

Ante este panorama donde preponderantemente los extranjeros llevan mano sobre la historiografía nacional, la obra de Friedrich Katz, merece su análisis aparte. Pues gracias a *La guerra secreta en México*, se puede decir que la historiografía mexicana del periodo revolucionario ha ido cambiando para bien, al atender dimensiones variadas que la acercan a la complejidad del estudio de lo político hacia el pasado. Una virtud reconocida sobre el texto de *La guerra secreta* es su profundidad para estudiar, por un lado, las dificultades nacionales, pero también para hundirse en las aguas profundas de lo internacional explicando la Revolución Mexicana como parte del escenario de la lucha en la Primera Guerra Mundial.

En las obras de Katz es común ver impresionantes aparatos críticos y exhaustividad en el trabajo de archivo. Para *La guerra secreta* revisó archivos de México, Cuba, Estados Unidos, Alemania, Francia, Inglaterra y España. También es sorprendente ver la claridad con la que desnuda los intereses imperialistas que intervenían en México, como parte del tablero del juego político internacional. Hay quien la ha llamado una “obra maestra”:

Sin embargo, hubo que esperar la aparición de *La guerra secreta en México*, la obra maestra de Friedrich Katz, para que develara el tejido de intereses políticos, económicos y diplomáticos internacionales que confluyeron en el escenario de la Revolución mexicana, un escenario suficientemente convulsionado y ramificado para que en él se pusieran a prueba las más diversas estrategias ideadas por las grandes potencias para definir su hegemonía en el escenario internacional (Florescano, 1999, p. 92).

De lo anterior se sugiere que la obra de Katz pertenece a una generación de historiadores que revisaron exhaustivamente el saber historiográfico, intentando derribar el nacionalismo imperante, pero también desnudando la historiografía que sólo veía en el conflicto mexicano a las élites nacionales, sin tomar en cuenta el papel que jugaban las potencias internacionales. Esta tendencia a la internacionalización de la historiografía mexicana, en particular, y la latinoamericana en general, ha tomado fuerza en la década final del siglo xx y en la primera del xxi para abrir la puerta a diálogos con la historiografía extranjera de distinto tipo. La historia política en este sentido ha sufrido un giro hacia la minuciosidad de las prácticas, los discursos y las representaciones.¹

Si la brevísima mención de la tradición historiográfica de la Revolución Mexicana puede plantearse como parte de este trabajo, será en el sentido en que pueda situarse temporalmente el trabajo de Katz a inicios de 1980, cuando hay un crecimiento de la historiografía revisionista sobre la Revolución Mexicana; como ya se dijo, es asunto generalmente vinculado a extranjeros que estudiaban temas de la historia de México, pero que también aportaba novedad y exhaustividad en el uso de las fuentes de archivo. Hasta aquí la mención y el discurso referente a lo que generalmente hace la historiografía común, que es ponderar superficialmente el texto de un historiador, pero nosotros nos hemos propuesto extender más allá el análisis.

- 1 Se puede revisar al respecto una sobria ponderación de la historiografía latinoamericana que dice: “Desde el siglo xix, la historia política siempre estuvo presente y fue principal campo de estudio de los historiadores latinoamericanos. A partir de la década de los ochenta (1980), y en medio de una renovación política, la historiografía política comenzó a proclamarse como ‘nueva’, en oposición a los antiguos trabajos centrados en el Estado y los grandes hombres que lo dirigieron, buscando presentar una historia más problemática y rica desde el punto de vista metodológico y de fuentes. Sus referentes de este giro se encontraban en Francia, en autores como Michel Foucault y Michel de Certeau entre los teóricos y Maurice Agulhon, François Furet, Roger Chartier, François Xavier Guerra y Pierre Rosanvallon entre los historiadores. Sus obras fueron verdaderos modelos a seguir, replicándose tanto sus intereses como aparatos conceptuales”. (Soza, 2013, p. 428)

2. Hacia una semiótica del discurso histórico en Katz: algunos sujetadores discursivos.

Nuestro texto pretende, de manera diferencial, generar un espacio de reflexión en torno a la textualidad historiográfica de Friedrich Katz. Ello nos separa de trabajos donde el estudio de la historiografía mexicana necesariamente se encadena a un coro polifónico de voces de historiadores famosos (Domínguez, 2011, p. 13 y ss.) o al examen de las generaciones de historiadores también famosos (Trejo, 2010, pp. 157 y ss.), reflexiones estas que parecieran simplemente recalcar el poder simbólico de quienes las emiten, más que generar alguna reflexión historiográficamente útil. Por ello creemos que el trabajo historiográfico no solamente debe tratar del reconocimiento o autorreconocimiento del poder simbólico dentro del cerrado gremio de los historiadores. Hay que alejarse de todo tufo apologético preestablecido, que se apresura a celebrar los nombres de los historiadores ilustres más que analizar las obras y su peso historiográfico concreto.

Hacen falta trabajos serios de tropología textual del discurso historiográfico; estudios que realmente ayuden a distinguir entre textos anteriores y posteriores de cada una de las épocas de la historiografía mexicana. Se trata de una historia que ayude a distinguir en el tiempo la importancia central o tangencial de las tradiciones textuales historiográficas mexicanas. Así, es posible tender una red de explicaciones histórico-textuales que codifiquen el discurso del historiador, no necesariamente escrita por un autor, sino por un gran equipo de especialistas en cada época. (Ortega y Camelo, 2011)

Sumado a lo anterior, podría plantearse una historia de las formas textuales historiográficas, para poder ver la viabilidad de una evolución o cambio en el pensamiento historiográfico (quizás a la par de las fuentes) o quizás como interna explicación textual. Lo decisivo sería comprender una historia de las pequeñas trasgresiones del canon historiográfico. Ese conjunto de pequeños segmentos textuales nos pueden ayudar a hacer visible y a rededir –volver a decir–, todo lo que no es expresado en la dogmática historiográfica mexicana. Entonces podrían plantearse preguntas que hay que hacerle a todo trabajo his-

torigráfico: ¿Qué se debe privilegiar, la sincronía o la diacronía de los textos? ¿Cómo se constituye el sentido en los textos historiográficos en México?

Se puede ponderar si es más importante la historiografía misma en su sentido científico general, es decir, como acumulación del saber histórico, o si la historia está marcada por su función presente y su peso social en él. Una historiografía completa debería abarcar ambos puntos de inflexión, intentando comprender el sentido que puedan tener las tensiones textuales, las repeticiones, las incoherencias que forman parte de la noción de historiografía como análisis integral de los textos.

Pensando así, la historiografía podría plantearse como una historia de los textos en dos vías, una arqueológica y otra semiótica; si se trata de una arqueología, sería en sentido foucaultiano (Albano, 2006, pp. 73-75), es decir, pensar el trabajo de archivo como un sistema de enunciados que se pueden agrupar conforme a una propuesta específica de aparición y emergencia; y de ahí la arqueología sería un procedimiento de investigación que analizara y describiera los discursos como prácticas especificadas en su relación con el archivo. En este sentido, este tipo de historia se encontraría más hacia la construcción de una poética o en la constitución de manual “duro” del oficio del historiador. Esta historia iría hacia la práctica, hacia la labor del historiador, hacia lo macro, a la construcción de una posible metafísica de lo histórico.

Pero, por otro lado, o quizás de manera complementaria, en contraste con el planteamiento arqueológico, habría una historia de las formas textuales historiográficas que, utilizando pequeños indicios textuales fragmentarios, generase “casos afortunados” de interpretación que conllevaran a explicitar redes de relaciones que permitieran, a su vez, generalizar con prudencia sobre el saber historiográfico. Este análisis historiográfico iría hacia lo micro, hacia lo pequeño, hacia el signo. En este punto pudiera construirse una semiótica de lo histórico (Barthes, 1982, pp. 13-21) que ayudara a resolver cuestiones muy puntuales sobre las distintas tradiciones historiográficas específicas, como puede ser el caso de la historiografía de la Revolución Mexicana².

2 Se podrían plantear, posteriormente al acercamiento barthesiano, como una sugerencia

En este breve trabajo queremos proponer, todavía de manera un poco burda y sin refinar, un análisis semiótico de la historiografía de F. Katz; como ya se señalaba, hemos elegido arbitrariamente una de sus obras más importantes sobre México y su papel en el juego mundial del imperialismo: *La guerra secreta en México*. Es en esta obra donde creemos que existen mayores indicios para reconstruir el discurso historiográfico propio del historiador austríaco

Justamente bajo la óptica semiótica de los discursos (Courtés, 1997) proponemos el primer acercamiento a la obra de Katz. Un primer punto a tratar entonces es lo que se llama “los marcadores” (Portolés, 2001, p. 25), los “embragues”, los “shifters” o los “sujetadores”, que expliquen la conversión de los enunciados comunes (del lenguaje común), a los enunciados propios del discurso histórico. El primero de estos sujetadores, en el análisis historiográfico sobre la obra de Katz, sería la noción de “interés”. Esta palabra es uno de los motores de argumentación interna del texto de Katz, pero también es el gancho inicial de su obra:

Mi interés por diversos aspectos de la revolución mexicana data de mucho tiempo. [...] Toda la urdimbre de las políticas internacionales, la interacción entre los intereses económicos y sus gobiernos, y su papel en los trastornos políticos y sociales de la emergente revolución tuvieron que ser explicados. Me fui interesando más y más en el efecto que estas fuerzas externas tuvieron en el desarrollo de la revolución mexicana y la forma en que influyeron no sólo en la política exterior sino también en los programas y las políticas sociales y económicos internos de las facciones revolucionarias. (Katz, 1982, p. 13)

A este sujetador, identificado como “interés”, también lo podríamos encontrar en los relatos testimoniales, pues se refiere a toda aquella

útil al lector interesado, otros intentos por decodificar la historiografía desde Iuri Lotman, y la noción de semiósfera (Lotman, 1996, p. 21); o también con Hayden White y las discusiones más complejas de los vínculos entre Literatura e Historia. (White, 2003, p. 107).

mención que se haga sobre las fuentes y los testimonios. También vinculado con el asunto del “escuchar”, es la ejecución de “recoger algo externo a su discurso y lo dice”. Este sujetador se identifica con la frase no dicha “yo creo que esto es interesante”, pero también se vincula con referencias al presente del historiador, pues es el tiempo que atestigua la intervención del enunciante. Igual se manifiesta en todas aquellas referencias a la experiencia personal del historiador. Este sujetador, sin embargo, no es exclusivo del discurso histórico, sino que también se encuentra en conversaciones cotidianas y en la ficción testimonial. En el caso del texto de Katz hay una tensión narrativa que se ve reflejada de manera reiterada en la noción de interés y la noción de secreto.

Otro de los sujetadores discursivos utilizado por Katz, es el asunto de los “procesos”, que son los que organizan, los que marcan el texto, que dan forma, que al generar marcas explícitas sirven para dar cuenta de los movimientos dentro del discurso en relación con su materia misma; se vinculan con el flujo de enunciación, por ejemplo para el periodo que va del antiguo régimen a la revolución maderista. El primer capítulo del libro distingue al menos estos ocho sujetadores que conforman varias de las tesis centrales del autor, pero que al mismo tiempo marcan el texto de manera definitiva:

1. La expropiación.
2. La transformación
3. Características
4. La rivalidad
5. La debilidad
6. Vísperas
7. La revolución
8. Los primeros meses

En estos ocho puntos están dichas y propuestas buena parte de las hipótesis de trabajo y formas de escritura del mismo Katz. En ellos se asume que la Revolución es un proceso, o sea, un conjunto de fases sucesivas de relaciones sociales e interacción, por el que el accionar de varios sujetos puede llevar a la unión o separación, al conflicto o a la

cooperación (Hillman, 2005, p. 732). Bajo este esquema de los procesos, Katz nos va narrando cómo desde distintos factores, como por ejemplo la debilidad del ejército porfiriano o la transformación de la frontera norte de México, se van mostrando posibilidades de explicación del colapso porfirista.

Uno de los sujetadores discursivos más famosos del libro de Katz es el que habla de los procesos que van a seguir apareciendo como elemento explicativo central en todo su libro: “la rivalidad entre potencias”. Este sujetador en especial se refiere a Estados Unidos, Alemania, Inglaterra y, en menor medida, Francia. Este sujetador le servirá a Katz para atravesar toda la fase armada de la Revolución Mexicana, que va desde el maderismo hasta el gobierno de Carranza. La exposición de Katz va oscilando entre breves narraciones encapsuladas del desarrollo de la Revolución Mexicana en sí misma, y por otro lado el factor de peso o contrapeso, con la evidencia de archivo como tesoro mostrado de la influencia internacional.

3. Cierre o conclusiones provisionales

Por cuestiones de tiempo y espacio no hemos continuado con el análisis de Katz. Nos hemos detenido, como reflexión final, en el asunto de las influencias internacionales. Al parecer el mismo título del libro, *La guerra secreta*, nos va marcando la tendencia del propio texto, a saber, el autor nos va revelar que la Revolución Mexicana no es el escenario de una guerra nacional civil tercermundista más, sino que “el secreto”, se devela al narrarnos los intereses de las potencias mundiales entonces en pugna por influir en México. Esta influencia “secreta-develada” en el texto se ve reflejada en apartados tan claros como: “Alemania y Carranza” y “Los aliados y Carranza”.

Se pudiera decir entonces que “la influencia” es otro de los sujetadores del discurso histórico en Katz; nos referimos a las colecciones fluidas, ya no de léxico, sino de las *temáticas personales* de cada historiador. Ya no son necesariamente asuntos nada más de contenido, sino también de discurso. En este sentido está lo que se denomina “proceso de nominación” de objetos en la historia, cuando una palabra “econo-

miza” una situación o serie de acciones, facilitando la estructuración, en la medida en que en sí misma proyecta contenido y es una estructura (ejemplo, la palabra “influencia”, que en Katz sirve para explicar cuando el gobierno mexicano sufre el poder internacional, también referido como “secreto”). En el discurso histórico se tiende mucho a la nominación, pues así el discurso muestra fortaleza estructural, que al mismo tiempo es fortaleza sustantiva y explicativa.

El asunto del estudio de las influencias es un asunto de la medición de los poderes. El historiador por lo general, se interesa solamente en los países fuertes, mientras que los historiadores de los países débiles generalmente se engañan y tienden a ver su historia nacional idealizada. El precio que pagan los poderosos implica una angustia por saberse a sí mismos influenciados por otros intereses aún más fuertes (los económicos, por ejemplo). El precio que pagan los débiles es el engaño y la fábula (la historia regional como último reducto del nacionalismo). Así, la red de influencias políticas en la historia política es tan compleja como sus fuentes lo puedan ser. Sin embargo, sabemos que la profundidad de las influencias no puede ser reducida al estudio simple temporal de las fuentes, o a la historia intelectual o la modelación acomodaticia de imágenes del pasado, en eso concordamos con Bloom (2011, p. 28).

Como hemos intentado demostrar, el discurso histórico tiene un gran número de aristas y de sujeciones discursivas que lo hacen ser digno de estudio minucioso. El caso del estudio sobre Katz y los sujetos de su discurso histórico ha servido para probar el alcance y la posibilidad, de manera muy, pero muy breve, del estudio de la semiótica en la historia. Al menos eso creemos bajo la sombra de Katz, Barthes y Bloom.

Bibliografía

- Albano, Sergio (2006). *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Barthes, Roland (1982). “El discurso histórico”, aparecido en *Poétique No. 49*, París: Editorial Seuil, p. 13-21.

- Bloom, Harold (2011). *Anatomía de la influencia*. México: Editorial Taurus.
- Courtés, Joseph (1997). *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Editorial Gredos.
- De la Peña, Sergio y Teresa Aguirre (2006). *De la revolución a la industrialización*. México: UNAM-Océano.
- Domínguez Michel, Christopher (2011). *Profetas del pasado. Quince voces de la historiografía sobre México*. México: Editorial Era-UANL-Conaculta.
- Florescano, Enrique (1999). *El nuevo pasado mexicano*. México: Editorial Cal y Arena.
- Katz, Friedrich (1982). *La guerra secreta en México*, 2 vols., México: Editorial Era.
- Hillman, Karl-Heinz (2005). *Diccionario enciclopédico de sociología*. Barcelona: Editorial Herder.
- Lotman, Iuri (1996). *La semiosfera*, 3 vols. (Desiderio Navarro, ed.). Madrid: Editorial Cátedra.
- Ortega y Medina, Juan y Rosa Camelo (coords.) (2011). *Historiografía mexicana*. 4 vols., México: UNAM.
- Portolés, José (2001). *Marcadores del discurso*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Soza, Felipe y Peter Burke, et. al (2013). *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Editorial Akal.
- Trejo, Evelia (comp.) (2010). *La historiografía del siglo xx en México*. México: UNAM.
- White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Madrid: Editorial Paidós.

RESUMEN

El carácter agrario de la revolución en Chihuahua ha generado un debate interesante entre aquellos que argumentan que el componente agrario fue el centro del levantamiento y de aquellos que afirman que no fue factor decisivo. Lo cierto es que todavía falta mucho por investigar y analizar en ese sentido. En este artículo se desglosan las propuestas y argumentos de las dos posturas y con base en otros elementos, a lo largo del texto, se hace una serie de preguntas con el propósito de tratar de trazar rutas de investigación que arrojen más claridad sobre el papel que jugó el aspecto de la tierra en la contienda revolucionaria.

Palabras clave: Agrario, Hacienda, Latifundio, Revolución, Chihuahua, Revisionismo, Campesino, Rebelión, Villismo, Reparto, Tierra, Problema Agrario.

ABSTRACT

The agricultural character of the revolution in Chihuahua has generated an interesting discussion, between those who argue that the agricultural component was the center of the uprising and those who claim it was not a decisive factor. The truth is that there is still much to investigate and analyze in this regard. In this article proposals and arguments of the two positions are broken, and based on other elements along the text, a series of questions are posed in order to try and trace avenues of research to shed more light on the role the land issue played in the revolutionary war.

Keywords: Agrarian, Finance, Estates, Revolution, Chihuahua, Revisionism, Peasant Rebellion, Villismo, Distribution, Land, Land Problem.

La historiografía de la revolución y el problema agrario en Chihuahua

The historiography of the revolution and the agrarian problem in Chihuahua

Alonso Domínguez Rascón¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Historia. Especialidad: Historia regional. Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Correo electrónico: aldoming@uacj.mx

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2014

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2015

El presente artículo tiene por objeto homenajear a uno de los grandes historiadores de la revolución mexicana, Friedrich Katz, a partir del tema del carácter agrario de la misma y en concreto en la División del Norte. Katz expresó una gran preocupación por dilucidar los aspectos agrarios en Chihuahua y su papel en la contienda revolucionaria, llegando a la conclusión de que no existen todavía elementos que nos ayuden a explicar por qué no se dio presión campesina para el reparto de la tierra. Este escrito no tiene como propósito dar respuesta a tan complejo entramado, sino problematizar sobre ello y enunciar posibles rutas críticas de investigación que conlleven a encontrar respuestas.

En la producción historiográfica acerca de la revolución mexicana existen dos posturas antagónicas claramente definidas que debaten en torno al tema de si el movimiento armado fue popular o una guerra por la sucesión del poder. La primera, agrario-populista, ha generado toda una tradición historiográfica, y su contraparte, el “revisionismo”, ha derrumbado algunas de sus tesis. Los exponentes clásicos de la primera son George M. McBride,¹ y sobre todo Frank Tannenbaum,² quienes concluyeron que la Revolución Mexicana se había llevado a cabo por la sociedad campesina y girado en torno a la lucha por la apropiación de la tierra. Ellos se basaron en los trabajos de Andrés Molina Enríquez y Wistano Luis Orozco,³ quienes en su deseo de justificar la reforma agraria arremetieron contra la hacienda argumentando que era una institución feudal, antieconómica y tiránica en el trato hacia los peones. Pero además, los investigadores extranjeros polarizaron a la sociedad rural: hacendados y peones, metiendo en esta última categoría a una infinidad de campesinos libres. Romana Falcón⁴ inició

- 1 Véase, George M. McBride “Los sistemas de propiedad rural en México,” en, Problemas Agrícolas e Industriales de México, III: 3, julio-septiembre de 1951.
- 2 Véase, Frank Tannenbaum. “La revolución agraria mexicana”, en, Problemas Agrícolas e Industriales de México, IV: 2, abril-junio de 1952.
- 3 Véase Andrés Molina Enríquez. Los grandes problemas nacionales. Imprenta A. Carranza e hijos, México, 1909. También Wistano Luis Orozco. Legislación y jurisprudencia sobre baldíos. Tiempo, México, 1985.
- 4 Romana Falcón. “¿Los orígenes populares de la revolución de 1910?, el caso de San Luis Potosí,” en, Historia Mexicana, V. xx xix, No. 2, (117), octubre-diciembre de

la polémica con estos estudiosos argumentando que el movimiento revolucionario no había sido exclusivo del campesinado, sino que habían participado los sectores medios y acomodados como líderes. Pero la crítica más sólida la hizo Jean Meyer,⁵ y enseguida François Xavier Guerra.⁶ Pero, con mucho, el principal y más radical revisionista es David A. Brading, quien en su ensayo “La política nacional y la tradición populista”⁷ para el libro que él mismo compiló: *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, cuestionó el asunto de la omisión por los agrario-populistas del análisis de aparceros y rancheros. También puso en tela de juicio el argumento del carácter feudal de la hacienda, llegando a proponer que “el desarrollo económico general del porfiriato produjo una gran mejoría en la agricultura. Por consiguiente que no fue el feudalismo, sino una forma de explotación más intensa de capitalismo agrícola, lo que amargó a los campesinos mexicanos”. Aunque pone ciertas atenuantes, como la necesidad de estudiar el peso de los medieros en la sociedad rural; comprobar si en realidad hubo una grave crisis en la estructura de la producción agrícola en todo México, tomando en cuenta el equilibrio regional; y conocer más profundamente los cambios de tenencia de la tierra durante el Porfiriato. Todo esto en orden a saber si los soportes y motivos, esgrimidos por los agrario-populistas, que pudieron haber impulsado al campesinado a la lucha, son reales. En suma, Brading propone que la relación de los campesinos con la revolución todavía es un enigma. Cita a Katz, quien mostró que existió muy poca correlación entre el grado de explotación y el nivel de

1979. pp. 197-199.

- 5 Jean Meyer. “Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfirismo, algunas falacias estadísticas,” en *Historia Mexicana*, V. xxv, No. 3, (139), enero-marzo de 1986. pp. 486 – 490.
- 6 Véase Françoise Xavier Guerra. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. T. II, FCE, México, 1988. p. 473. La página señalada corresponde al inicio del anexo V titulado: La población rural, la trampa de los términos y de las cifras, donde Guerra afirma que los estudios cuantitativos de la estructura agraria mexicana antes de la revolución parecen implicar errores que los hacen inutilizables, lo anterior en relación a los trabajos de McBride y Tannenbaum.
- 7 David A. Brading. “La política nacional y la tradición populista”, en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985. pp. 13-31.

actividad revolucionaria, como en el caso de las zonas henequeneras de Yucatán, donde los mayas participaron poco en el movimiento armado de la revolución.

Pero, en el mismo libro en el que Brading exponía sus ideas y conclusiones, el principal agrario-populista actual, Alan Knight, defendía la tradición populista. Haciendo un brevísimo recuento de los factores que ocasionaron el descontento popular en el campo: depresión económica, desempleo y malas cosechas, pasa a afirmar que el problema agrario fue el corazón de la rebelión campesina, aunque no fue un factor exclusivo. Incisivo, arremetió contra los revisionistas:

Esta interpretación puede parecer trivial, pero desafía los puntos de vista que, desde diferentes perspectivas, pero con creciente vigor, niegan que la Revolución haya representado un movimiento genuino, que haya incorporado las quejas populares definidas (en especial del tipo agrario), y que prefieren presentar un movimiento de masas iniciado, controlado y consumado por los jefes burgueses, capaces de movilizar (y desmovilizar) a un populacho dependiente, ingenuo.⁸

Pero en este debate, ¿cómo se inserta el norte de México, en especial el estado de Chihuahua, y su máxima expresión revolucionaria local, el villismo? Ha sido inevitable la comparación del carácter agrario y populista del villismo y el zapatismo. Así como las posturas de agrario-populistas y revisionistas viajan en el tiempo en líneas paralelas sin que parezcan poder tener contacto en algún punto, de la misma manera ha ocurrido con el zapatismo y el villismo. Zapata, Morelos y el Plan de Ayala son el eje y la referencia obligada del aspecto agrario de la revolución. Con frecuencia Zapata ha sido puesto en el pedestal del agrarismo. Del villismo se ha dicho todo lo contrario: que no fue un movimiento campesino ni por la apropiación de la tierra. Uno de los principales agrario-populistas, John Womack, al comparar el zapa-

8 Alan Knight, "Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917", en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985, pp. 34-35.

tismo con el villismo, describe a este último como “Más fuerza de la naturaleza que de la política, los villistas eran la conmoción rampante. Estos norteños errabundos no podían darle un objetivo real a su populismo”.⁹ En otras palabras, un movimiento sin metas, carente de ideología o simplemente salvaje y mercenario. En ese mismo sentido van los comentarios de Jean Meyer en *La cristiada*. Para Knight, el zapatismo y el villismo son las manifestaciones más prominentes del movimiento popular y la principal base del ejército villista el campesinado.

La forma en que inicia la revolución en Chihuahua, el levantamiento espontáneo de grandes sectores sociales, el desarrollo y los personajes involucrados, han llamado sobremanera la atención de muchos historiadores extranjeros y nacionales. Son precisamente ellos los que han intentado caracterizar al campesinado norteño y en particular al chihuahuense. Su campo de análisis e interpretación han sido los motivos y la forma como se incorporaron los sectores rurales a la contienda y sus características sociales. A Friedrich Katz le ha fascinado la gran capacidad combativa y de movilización de los hombres del campo chihuahuense. Él descubrió toda una cultura guerrera en algunos sectores rurales. Alan Knight introdujo en sus análisis sobre la revolución la categoría analítica de los “movimientos serranos” para definir y explicar la autonomía política de los pueblos de la montaña chihuahuense.

Hace ya algunos años, Katz propuso una serie de categorías del campesinado norteño que se sumaron a las ya tradicionalmente conocidas del rancharo, el mediero y el peón: los trabajadores semiagrícolas y semiindustriales,¹⁰ y los colonos militares.¹¹ Los colonos militares contaban con toda una tradición guerrera. Su origen se remonta a la segunda mitad del siglo XIX. Pero el dato histórico más remoto en este aspecto es el bando de Teodoro de Croix de finales del siglo XVIII, por

9 John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*. Siglo XXI, México, 1969, p. 189.

10 Véase Friedrich Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. Era, México, 1980, p. 45.

11 Friedrich Katz, “Pancho Villa, los movimientos campesinos y la reforma agraria en el norte de México”, en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985, pp. 89-90.

medio del cual se creaban cinco colonias militares en el noroeste del estado para frenar las incursiones y ataques de grupos étnicos venidos del norte como los apaches. Para Katz este sector rural desempeñó un “papel clave” en la Revolución Mexicana.¹² Katz definió a los trabajadores semiagrícolas y semiindustriales de la siguiente manera: “trabajaban una parte del año como medieros o trabajadores agrícolas en las haciendas y se pasaban el resto del tiempo en Estados Unidos como mineros, leñadores o trabajadores inmigrantes.”¹³ Las categorías establecidas por Katz nos refieren, en el caso de los campesinos militares, a la necesidad concreta de la apropiación y defensa del territorio. Las categorías de los trabajadores semiagrícolas y semiindustriales están establecidas a partir de las estrategias y tradiciones familiares productivas y de la actividad económica. Sin embargo, Katz no profundiza en estos puntos.

El debate en torno a la posición del villismo relativo a la entrega de tierras al campesinado en los territorios que dominó, tiene tiempo de haberse iniciado. Curiosamente, para dichos territorios todavía no contamos con un análisis profundo de la problemática agraria que nos dé luz al respecto. En una geografía tan amplia y variada como la de Chihuahua ha predominado la visión de que estaba dominada por los latifundios. Lo anterior, entre otros factores, ha impedido un análisis más profundo. Aunque Katz y el mismo Knight presentan casos interesantes relativos a los problemas agrarios de ciertos pueblos, no se hace ni se intenta un análisis regional, menos estatal, que es necesario para saber cuál era la situación agraria en el estado, donde queden bien definidas la estructura agraria y las fuerzas rurales contendientes, como aparceros, vaqueros, peones, pueblos. Es importante ver qué tan representativos son los casos presentados por los estudiosos mencionados con relación a si son problemáticas localistas, regionales o representativas de un malestar general. Todavía siguen vigentes aquellas preguntas que se hacía Katz al cuestionarse por qué no se había dado

12 *Ibid.*, p. 89.

13 *Ibid.*, p. 90.

una vigorosa presión campesina para el reparto de tierras ni hubo más ocupaciones de estas o rebeliones campesinas en territorio villista.¹⁴

Por lo demás, y en sintonía con Brading, ha faltado un análisis de la estructura de la propiedad. Partamos de la existencia de diversas formas de tenencia, posesión, apropiación o relación con la tierra, desde las que fluctúan entre las formas de posesión comunales hasta las de la propiedad absoluta. Una caracterización de este aspecto se vuelve importante. Este asunto está íntimamente conectado con otra variable crítica: la amplia y variada geografía chihuahuense. Por los menos podemos diferenciar cuatro zonas: la sierra, los valles centrales, el desierto y las cuencas hidrográficas.

Ciertamente Villa tuvo el dominio total de Chihuahua y la Laguna durante aproximadamente dos años, tiempo en el cual confiscó una serie de haciendas. Las propiedades de Luis Terrazas fueron las más importantes. Sin embargo, no se repartieron a los campesinos. Entre las posibles soluciones que Katz argumenta sobre esa inacción agraria, se encuentran las siguientes:

1. Por la cercanía con la frontera, a diferencia de Zapata, Villa podía con los recursos generados por las propiedades comprar armas y pertrechos, así que una distribución temprana de tierras podía haber reducido los fondos de la División del Norte.
2. Por lo menos hasta 1914, Villa estaba bajo la autoridad de Carranza, quien no deseaba que se realizara una reforma agraria; esto lo inhibió y no repartió las tierras.
3. Ya que Villa deseaba obtener el apoyo de sus generales, el otorgarles haciendas fue uno de los métodos que utilizó, lo cual creó una nueva clase terrateniente, y a algunos de ellos no les habría gustado que se repartieran esas tierras.
4. Ya que el ejército se encontraba en campaña, era prácticamente imposible repartir la tierra, pues los soldados no habrían aceptado que se empezara el reparto agrario en su ausencia.¹⁵

14 *Ibid.*, p. 104.

15 *Ibid.*, pp. 103-105. También Friedrich Katz. Pancho Villa. Era, México, 1998, t. I, p. 276.

Carlos González Herrera ahonda en este respecto por el lado la composición social de los revolucionarios chihuahuenses: era una amplia coalición de clases medias rurales y urbanas: vaqueros, mineros, desempleados, artesanos, rancheros, campesinos, pequeños comerciantes y aún profesionistas. “Y atendiendo a esta composición tan heterogénea, es también imaginable que las propuestas villistas no podían ir en un solo sentido y complaciendo a un solo sector de la población. Sus medidas hacen evidente que el problema agrario, entendido como el reparto de tierras, nunca tuvo lugar primordial en el proyecto villista”.¹⁶

Sin embargo, como dice el mismo Katz, todos estos argumentos no explican por qué no hubo una acción campesina en la toma de tierras o presión para su reparto. El historiador, al dar un argumento más, afirmaba: un motivo fue el hecho de que la población campesina del estado era más pequeña en relación con su población total, en comparación a la mayoría de los demás estados. González nos da el dato preciso: para 1910, Chihuahua tenía un 65% de su población en asentamientos urbanos y semiurbanos.¹⁷ Katz también argumentó por el lado de la composición social del villismo: una gran parte de sus habitantes eran mineros o vaqueros y su interés en tener tierras era más limitado que el de los campesinos. Sin embargo, pueblos que tenían una gran tradición de la lucha por la tierra, además de guerrera, formada por las guerras indias, entre ellos las colonias militares y antiguas misiones como la de Villa López, aportaron grandes contingentes a la revolución. Pero su vocación agrarista parece diluirse en el contexto general del movimiento revolucionario. En este sentido, surge una pregunta que tiene que ver con el carácter de los chihuahuenses de entonces: ¿Sería su población una sociedad que quería el reparto de tierras, pero que necesitaba ciertas formas legales?

Tanto Katz como Knight argumentan que la problemática agraria en el estado impulsó al campesinado al movimiento armado. El primero, basado en los archivos de la Dirección de Terrenos Nacionales

16 Carlos González Herrera, “El villismo frente al problema agrario”, en *Cuadernos del Norte*, No. 3. Chihuahua, noviembre-diciembre de 1988, p. 21.

17 *Ibid.*

del Departamento Agrario en la ciudad de México, hace un recuento de los conflictos por la tierra que sostenían algunos pueblos (principalmente colonias militares) como Namiquipa, Janos, Cuchillo Parado, Bachíniva y San Andrés. Además de remotas comunidades indígenas como Redondeados, Temeychi, Monterde y Arremoyo.¹⁸ A los colonos militares se les unieron otros sectores rurales como los rancheros y aparceros, que Katz llama “trabajadores semiagrícolas y semiindustriales”. Este autor también ve otros factores importantes para el descontento rural, como la pérdida de las cosechas en 1908 a 1910, sobre todo en el distrito de Guerrero, y una crisis económica generalizada.

Knight también destacó los conflictos agrarios que en el escenario estatal se desarrollaban antes de la revolución, solo que basado en fuentes hemerográficas como *El Correo* y *La Nueva Era*. Señaló los casos de San Andrés y Bachíniva, además de Temósachi y Villa López. A diferencia de los populistas clásicos, Knight introduce otro elemento de descontento popular y no solo el de la tierra, sin dejar de reconocer que el centro de la rebelión es la misma: analiza el factor de la lucha campesina por la autonomía política local en el estado de Chihuahua, y principalmente en el Distrito de Guerrero. En base a la categoría analítica de campesino periférico de Eric Wolf, cuyas principales características sociales son las de ser campesinos que están fuera del control de los terratenientes y poco familiarizados con el poder de la autoridad política estatal o federal. Knight ubica a este campesino del Distrito montañoso de Guerrero y a las rebeliones allí localizadas como “movimientos serranos”.¹⁹ Las principales características de dichas rebeliones son que geográficamente se originan en lugares montañosos, remotos y son llevados a cabo por comunidades autónomas que reaccionan contra la intervención del Estado.

De los datos que los historiadores nos dan, hace falta comprobar unos, profundizar otros y avanzar con nuevas propuestas. Es necesario obtener una caracterización profunda del campesinado: ¿Cuáles eran

18 Los tres primeros casos en Katz, 1985, pp. 87-89. Los restantes en Katz, 1998, t. I, pp. 43-48.

19 Knight, *op. cit.*, p. 46.

sus tradiciones productivas, migratorias y de asentamientos? ¿Cuáles eran sus formas de organización? ¿Cuáles eran sus modelos de relación, usos y costumbres con respecto a la tierra? ¿Cuál era su visión del Estado y las estructuras jurídicas? ¿Qué tipo de relaciones sociales mantenían con otros sectores rurales? ¿Cuál era su tradición política? ¿Cuál era su ubicación y posición respecto a las estructuras de tenencia de la tierra? ¿De qué tradiciones provenía su autonomía política? ¿Cómo y bajo qué circunstancias se formó su cultura guerrera? ¿Qué tipo de agricultura practicaban?

Karl Schulze ya nos ha mostrado que el villismo tenía una ideología y un programa agrario que se definía por mantener los usos, rasgos y formas legales de la propiedad privada y, para el pequeño agricultor, las colonias militares. Sin embargo, la historiografía no lo ha percibido como un elemento dinamizador del villismo. Posiblemente se deba a que no se le incluyó en el discurso de una forma contundente como lo hizo el zapatismo.²⁰ Pero lo anterior no quiere decir que no fuera un elemento importante en la División del Norte. Una pregunta que parecería absurdo plantear sería si en realidad existió en Chihuahua problema agrario. La interrogante es pertinente porque en la posrevolución la oligarquía local llegó a expresar que en Chihuahua no existía tal problema (más adelante nos extenderemos en este punto). Es decir, ¿sería el problema solo de determinados conflictos rurales localizados en la amplia y variada geografía chihuahuense, que no llegaron a prefigurar una problemática agraria general? En otro caso, ¿los conflictos rurales estaban regionalmente localizados?

Un asunto que queda claro es que las causas de la revolución en Chihuahua son multifactoriales, donde intervienen aspectos políticos, sociales y económicos amplios, además de los climáticos (depresión económica a partir de 1907 con su secuela de desempleo y baja de salarios, imposición de jefes municipales, pérdida de cosechas). Pero, ¿qué

20 Véase Karl Schulze. "La idea y la política agrarias de Francisco Villa: la situación social agraria en Chihuahua a fines del porfiriato y durante la revolución." en, *Actas del Primer Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez, Chih., 1989. pp. 277-287. También Karl Schulze. "Las leyes agrarias del villismo." en, *Actas del Segundo Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez, Chih. 1990. pp. 385-395.

papel jugó el asunto del conflicto por la tierra? Cuando se preparaba en Chihuahua la contrarrevolución orozquista, Abraham González, que se encontraba formando parte del gabinete de Madero, tuvo que regresar, y en una proclama, inmediatamente aseguró: “La solución del problema agrario, que está en el fondo del descontento sano, os aseguro que el gobierno procurará solucionarlo en el menor tiempo posible”.²¹ Asimismo, el gobernador del estado en el periodo de 1920 a 1924, Ignacio C. Enríquez, en el contexto de la reconstrucción económica, estaba obsesionado en la solución de lo que él mismo llamaba “problema agrario”.²² Pero, a lo que nos lleva todo lo escrito es a interrogarnos sobre cuál era la naturaleza o carácter del problema agrario en Chihuahua. ¿Cuál era la estructura agraria porfiriana? ¿Cuál era la cantidad de tierras según su vocación, riego, temporal, ganadería? ¿Cómo se distribuía la tierra socialmente según su vocación? ¿Cómo se concentraba la población? ¿Existía una relación directa entre la densidad de población, tierras agrícolas y conflicto por la tierra? Es importante señalar que para obtener respuestas a todo lo planteado se tiene que incluir en el análisis general la etapa prerrevolucionaria, la revolución y la posrevolución.

Nos hemos acostumbrado a pensar que la hacienda avanzaba y crecía devorando las tierras de los pueblos y que dominaba por completo el paisaje rural. La tesis anterior parece que podría aplicarse con más razón a Chihuahua, el estado de los latifundios. Pero, en contra de lo que se pudiera pensar, no era la hacienda la que lideraba los índices de crecimiento en asentamientos ni poblacional; todo lo contrario: iba a la baja en el segundo rubro. Las haciendas habían pasado de 162 en 1900 a 214 en 1910; nada comparado con los ranchos, que van de 297 a 2528 para esos mismos años; estos se habían multiplicado por más de diez. Los rancheros se habían convertido en un sector rural con una dinámica de crecimiento excepcional. Para 1900 vivía el 18.71% de la población chihuahuense en este tipo de asentamientos; en las

21 Katz, 1998, T. I, p. 167.

22 Alonso Domínguez Rascón. La política agraria en Chihuahua, 1920-1924, sus efectos hasta 1940. Plaza y Valdés / INAH, México, 2003. pp. 21-51.

haciendas, el 15.97%. Para 1910, la población en los ranchos había aumentado vertiginosamente, al pasar a tener el 34.12% y en las haciendas había bajado al 9.69%. González Herrera comenta que se había consolidado un fuerte grupo de medianos propietarios.²³ La atenuante aquí es saber sobre qué cantidad y clase de tierras. Pero, de entrada, los datos echan por tierra la tesis del avance avasallador de la hacienda.

El proceso de desintegración del latifundio Terrazas parece confirmar muchas de las aseveraciones que van en contra de la existencia de un agrarismo revolucionario en Chihuahua. Las tierras fueron supelementalmente expropiadas en 1922 por el gobierno federal. En realidad, la Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento de la Agricultura las compró en 13.6 millones de pesos. En el decreto de expropiación se expresó claramente que el objetivo sería fraccionarlo y venderlo. Para 1930, las 2 679 954 hectáreas del latifundio se encontraban repartidas como sigue: 322 679 por colonias, 529 974 por particulares, 1 455 343 seguían en posesión de la caja y 184 037 se habían dotado a ejidos.²⁴ Lo que más sorprende es la poca cantidad de tierras repartidas vía ejido y el enorme número de hectáreas que seguían perteneciendo a la Caja de Préstamos. Los particulares que compraron lotes eran miembros de la antigua oligarquía y de la nueva burguesía revolucionaria. Las colonias estaban ocupadas por los antiguos aparceros, peones, vaqueros y arrendatarios del latifundio, no por pueblos. Aunque de cierta forma se habían satisfecho las necesidades de los sectores campesinos internos mencionados, vía colonia, parece que no hay una explicación de por qué no hubo toma de tierras de sectores campesinos externos.

Así que las preguntas de Katz respecto a los campesinos y las tierras las podemos trasladar a este caso: ¿Por qué los campesinos no tomaron las tierras del latifundio Terrazas ni hubo rebeliones en torno a ellas? Los latifundios en Chihuahua se sitúan principalmente en la parte norte del estado, donde se tiene la impresión de que la densidad

23 Carlos González Herrera. "Tierra, propiedad y propietarios a fin del porfiriato", en *Cuadernos del Norte*, No. 12. Chihuahua, noviembre-diciembre de 1990, p. 11.

24 Domínguez, *op. cit.*, p. 111.

de población es más baja con respecto a otros paralelos del estado. El latifundio Terrazas, en estricto sentido, no se había consolidado avasallando las tierras de los pueblos. La dispersión de estos en el vasto territorio del norte del estado es grande. Prueba de lo anterior es que el latifundio Terrazas conformó una gran unidad territorial, donde de ninguna manera se aprecia una cantidad importante de pueblos a manera de lunares. Es más, las tierras del latifundio no circundaban o encerraban a ningún pueblo.

De ninguna manera hay que soslayar aquellos pueblos que sí habían sido usurpados en sus tierras por los Terrazas, como Buenaventura, Galeana, Casas Grandes y Aldama. Pero parece que no hay proporción entre la actividad revolucionaria y el acaparamiento de tierras en este latifundio. Otro caso en esta vena es el del latifundio de los Zuloaga, en donde se les vendió una gran cantidad de tierras a los menonitas, pero aquí sí fue en detrimento de aparceros, peones, vaqueros y arrendatarios. ¿Por qué no se dio una movilización fuerte campesina para evitarlo?

Sin embargo, la sociedad chihuahuense no era ajena al asunto del problema de la tierra: cuando Terrazas intentó vender sus propiedades rústicas al estadounidense Arthur McQuarters, la protesta fue amplia. La situación se tornaba en extremo complicada para el nuevo régimen, que tuvo que dar marcha atrás en un proyecto que fue aprobado por el mismo Obregón. Y hablamos de la sociedad chihuahuense porque no solo participaron sectores rurales, sino también sectores urbanos bajos y medios. En enero de 1923, el diputado por Chihuahua y agrarista radical Ángel G. Castellanos se quejó ante Obregón de que aún no se había fraccionado el latifundio Terrazas y por la presencia de tres mil menonitas en el Zuloaga.²⁵ El mismo gobernador del estado estaba disgustado con la Caja de Préstamos por la lentitud en el fraccionamiento del primero, y en el segundo caso, llegó a expresar que no quería más menonitas antes de satisfacer las necesidades de tierra de

25 Luis Aboites Aguilar, *Norte precario, poblamiento y colonización en México (1760-1940)*. El Colegio de México / CIESAS, México, 1995, p. 176.

los campesinos nacionales.²⁶ Recordemos que dicha colonización fue asunto de Obregón. Así pues, el que no hubiera toma de tierras no significa que no existiera presión social para el reparto de los latifundios. Pero el aspecto a analizar aquí es que, en el movimiento que suscitó el intento de venta del latifundio Terrazas a McQuarters, los principales líderes no eran campesinos sino profesionistas, como el mismo Castellanos, que era médico, y Ramón Vargas Flores, que era profesor. Simultáneamente, el presidente de la Comisión Local Agraria, Gustavo L. Talamantes, ingeniero de profesión, se convirtió en líder agrarista. Parece que lo anterior tiene que ver con que lo agrario era un problema que a pasos agigantados y veloces se politizaba.

Por otro lado, ante las declaraciones de Enríquez de la necesidad de dar solución al “problema agrario”, la oligarquía chihuahuense respondió afirmando que en Chihuahua no había “problema agrario” y lo que hacía falta era brazos campesinos que sembraran la tierra. Esta afirmación va en consonancia con el argumento de Katz de la proporción de la población urbana y rural y los datos demográficos de González. Enríquez, que había entablado una batalla frontal contra los latifundistas, contestaba:

Sí, desean brazos, muchos brazos que cultiven la tierra pero en provecho de sus propietarios. Precisamente el problema estriba en que existen grandes extensiones de terreno inculto y a la vez gran número de ciudadanos en la miseria quienes pudiendo poseer un hogar estable con su terreno que cultivar, carecen de todo, y se ven obligados a vender su trabajo personal por un miserable salario, y aún tienen que emigrar al extranjero...²⁷

¿Cuál era para Enríquez el “problema agrario”? Estaba indisolublemente ligado al problema de la producción. Quería crear una clase de pequeños y medianos propietarios privados altamente productivos estilo *farmers*. En este proyecto, los pequeños agricultores tenían un

26 *Excelsior*, abril 3 de 1922; citado en Aboites, *op. cit.*, p. 176.

27 Aboites, *op. cit.*, p. 180.

papel fundamental. Todos los sectores rurales sin tierra, posesión precaria de la misma o sujetos al dominio de la hacienda, estaban contemplados para convertirse en pequeños propietarios privados altamente productivos. Para lo cual, mediante ley, Enríquez decretó el fraccionamiento de la propiedad, fijándole un límite de extensión territorial. En el proyecto federal, estos sectores rurales estaban concebidos como mano de obra para las unidades productivas. Debían afianzarse o convertirse en jornaleros. El ejido estaba concebido como un medio para dominar políticamente al campesinado. El proyecto agrario de Enríquez implica la creación de una clase propietaria autónoma.

El debate federal en torno a la reforma agraria en los primeros años de la posrevolución se centró básicamente en los siguientes parámetros:

1. La capacidad, o más bien la incapacidad productiva del propio campesinado: se alegaba que si se entregaban las tierras al campesinado, este se enfrentaría con grandes problemas de producción y, desalentado, abandonaría sus parcelas. Pero el trasfondo de estas afirmaciones es que se consideraba al campesinado como un sector rural sin capacidad para hacer producir la tierra.
2. Imposición de un límite a la propiedad: en el Congreso de la Unión se generaron acalorados debates entre los diputados radicales y conservadores en torno a este asunto. Antonio Díaz Soto y Gama argumentaba que si se fijaba un límite a la propiedad privada, se tendría que poner en venta la mayoría de la extensión territorial de la república, y al no haber quienes compraran la tierra, iría al fracaso la reforma agraria.
3. Los alcances o intensidad de la reforma agraria. Este punto también está ligado a la forma en que se debía hacer el reparto agrario. Una de las soluciones que se proyectaban era la de comprar haciendas, irrigarlas y venderlas a los campesinos. Otra propuesta tenía que ver con aumentar los impuestos a la propiedad y así propiciar su fraccionamiento. Una más era la expropiación de las haciendas para restituir las tierras de los pueblos usurpados y dotar a pueblos antiguos y nuevos.

Finalmente fueron excluidos, durante el régimen de los sonorenses, del reparto agrario una infinidad de núcleos agrarios sin estatus legal, como aparceros, peones y arrendatarios de las haciendas. Se necesitaba mano de obra para las haciendas, era necesario no desarticular las unidades productivas, pero principalmente se les consideraba como sectores sociales incapaces de producir.

Enríquez pensaba que esos sectores sociales se podían convertir en productores eficientes si se les vendían tierras vía colonia. Pero además, el estado debía garantizar que tendrían éxito con la creación de sistemas de riego y bancos agrícolas. Precisamente serían ellos los principales partidarios del proyecto enriquesta. También el gobernador buscaba la reconciliación de las clases sociales. Todos los chihuahuenses podrían acceder a las tierras en los límites señalados por la ley. Aquí es donde retomamos el asunto de la vocación de la tierra. Un aspecto importante del problema agrario en Chihuahua tiene que ver con su utilidad. La ganadería extensiva era una actividad sobresaliente en el renglón económico y probablemente en detrimento de una cantidad importante de tierras con posibilidades agrícolas. ¿Sería el problema agrario en Chihuahua una competencia entre tierras agrícolas y ganaderas? Es decir, que las tierras ganaderas impedían la expansión de la frontera agrícola en Chihuahua. ¿Cuáles eran las posibilidades agrícolas de las tierras que se utilizaban en la ganadería?

Enríquez pensaba que solucionar el “problema agrario” era fácil. Así lo creía porque quería construir cuando menos cuatro sistemas de riego en el estado. De ellos, el más importante sería el de la cuenca de los ríos Conchos y San Pedro. Se aprovecharía la presa La Boquilla para irrigar 170 mil hectáreas. Las tierras serían compradas a los propietarios y se les venderían a los colonos lotes ya irrigados.²⁸

El problema para Enríquez fue que precisamente en las cuencas donde tenía planeado llevar a cabo sus proyectos de irrigación se encontraban asentados los pueblos más antiguos del estado. Muchos de

28 Véase Domínguez, *op. cit.*, pp. 21-51.

ellos habían sido despojados de sus tierras y empezaron a solicitar restitución o dotación de ejidos. Dicha situación provocó conflictos serios entre el gobernador y los pueblos de las cuencas. En 1917 se instaló en Chihuahua la Comisión Local Agraria. Para 1920 se habían instaurado solo 33 expedientes, pero en 1921 ese número se incrementó con 91 expedientes más. En el periodo de gobierno enriquesta se dieron un total de 199 solicitudes de dotación o restitución de ejidos.²⁹ El asunto aquí es ver la correlación del número de solicitudes por región, buscando correspondencias o divergencias, con el análisis regional que resulte, en la prerrevolución. ¿En qué regiones se concentran más las solicitudes? ¿Qué correlación regional hay entre la demanda agraria y las regiones conflictivas de la prerrevolución? ¿Qué tipo de núcleos agrarios solicitan tierras vía ejido? Pero además, ¿Qué tipo de núcleos solicitan tierras vía colonia?

El proyecto liberal de colonias de Enríquez abrió un nuevo esquema de análisis del agrarismo y el campesinado chihuahuense. Por una parte, la colonia significó para los sectores rurales soslayados por el proyecto federal de ejidos, una vía de acceso a la tierra. El asunto aquí es saber qué sectores rurales se inclinaron por una vía u otra. Todos los elementos históricos que hemos mencionado, la cuestión de la regionalización, la demografía y la posición del campesinado según su relación con la tierra, nos lleva a interrogarnos: ¿Cuál era la tipología del campesino chihuahuense? ¿Cuáles eran sus características sociales? ¿Cuál era su percepción del Estado? Para cada tipo de campesino, ¿cuál era su visión del problema agrario?

Todos los casos de las colonias militares que nos muestran Katz y Knight parecer provenir de las cuencas hidrográficas, donde se habían fundado las primeras misiones, presidios o colonias militares. Serían la cuenca de los ríos Conchos y San Pedro y la Cuenca Interna. Pero, ¿qué pasa con las otras regiones del estado: el desierto, los valles centrales y la Sierra Tarahumara? ¿Existían conflictos por la tierra como las tradicionales usurpaciones a los pueblos por las haciendas? La dimensión geográfica tiene que ser analizada para buscar las posibles so-

29 *Ibid.*, pp. 53-61.

luciones a las preguntas planteadas. La Sierra Tarahumara había sido antes, durante y después de la revolución un foco de conflictos por la tierra. Sin embargo, su principal sector social –no en el sentido económico–, los rarámuris, tuvieron una participación en la revolución muy limitada. ¿Sería la Sierra Tarahumara una región no integrada en la demanda de justicia y en la lucha por la tierra? Es decir, los sujetos sociales preferían librar dicha lucha ellos mismos con sus propios recursos. En este sentido, ¿estaban las regiones chihuahuenses integradas en la problemática rural? Por otra parte, ¿cómo se articulaba el problema étnico con el agrario?

En fin, se han planteado una serie de preguntas que tienen por objeto reflexionar sobre el carácter agrario del villismo y hemos visto la necesidad de escudriñar en algo que es evidente: la tradición agraria de Chihuahua va en relación con los usos, formas y rasgos de colonia como propiedad privada; es más individualista, a diferencia de otros estados como Morelos, donde la tradición agraria responde al ejido, más comunal. El problema es que la interpretación de los procesos agrarios populares en Chihuahua se ha dado a partir del ejido, lo cual ha traído como consecuencia poca profundidad temática o definitivamente errores interpretativos y explicativos. En relación con la multitud de preguntas que se han planteado hay que decir que, desafortunadamente, la investigación sobre temas agrarios en Chihuahua ha estado muy apagada en los últimos años.

Bibliografía básica

- Aboites Aguilar, Luis. *Norte precario, poblamiento y colonización en México (1760–1940)*. El Colegio de México / CIESAS, México, 1995.
- Brading, David A. “La política nacional y la tradición populista”, en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985.
- Domínguez Rascón, Alonso. *La política agraria en Chihuahua, 1920–1924: Sus efectos hasta 1940*. Plaza y Valdés / INAH, México, 2003.
- Falcón, Romana. “¿Los orígenes populares de la revolución de 1910?, el caso de San Luis Potosí”, en *Historia Mexicana*, V. XXIX, No. 2 (117), octubre-diciembre de 1979.

- González Herrera, Carlos. “El villismo frente al problema agrario”, en *Cuadernos del Norte*, No. 3. Chihuahua, 1988.
- . “Tierra, propiedad y propietarios a fin del Porfiriato”, en *Cuadernos del Norte*, No. 12.
- Guerra, François Xavier. *México: del antiguo régimen a la revolución*. V. I, FCE, México, 1988.
- Katz, Friedrich. “Pancho Villa, los movimientos campesinos y la reforma agraria en el norte de México”, en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985.
- . *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. Era, México, 1991.
- . *Pancho Villa*. T. I, Era, México, 1998.
- Knight, Alan. “Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917”, en *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*. FCE, México, 1985.
- McBride, George M. “Los sistemas de propiedad rural en México”, en *Problemas agrícolas e industriales de México*, III: 3, julio-septiembre de 1951.
- Meyer, Jean. “Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato, algunas falacias estadísticas”, en *Historia Mexicana*, V. xxxv, No. 3 (139), enero-marzo de 1986.
- Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*. Imprenta A. Carranza e hijos, México, 1909.
- Orozco, Wistano Luis. *Legislación y jurisprudencia sobre baldíos*. Tiempo, México, 1985.
- Schulze, Karl. “La idea y la política agrarias de Francisco Villa: la situación social agraria en Chihuahua a fines del Porfiriato y durante la revolución”, en *Actas del Primer Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez, Chih., 1989.
- . “Las leyes agrarias del villismo”, en *Actas del Segundo Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez, Chih., 1990.
- Tannenbaum, Frank. “La revolución agraria mexicana”, en *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, IV: 2, abril-junio de 1952.
- Womack, John. *Zapata y la revolución mexicana*. Siglo XXI, México, 1969.

RESUMEN

Durante la segunda mitad del siglo xx, en México no había trabajos de investigación tanto académica como independiente sobre la construcción del Estado y su relación estrecha con la violencia; apenas a finales del siglo y principios del actual han surgido. Sin embargo, el vínculo entre esa construcción del Estado y actos agresivos ha sido un tema constantemente tratado en la literatura. Tanto la zona gris expuesta por Wil G. Pansters como el sistema informal aparecen perfectamente retratados no únicamente en la literatura de los últimos sesenta años: dichos conceptos han estado presentes en la creación surgida en México desde su independencia en el siglo xix. Por supuesto, algunas de esas obras han tenido que esperar años para circular libremente, pues en su tiempo fueron vetadas o censuradas.

Palabras clave: Construcción Del Estado, Literatura, Zona Gris, Sistema Informal.

ABSTRACT

During the second half of the 20th century, in Mexico, there weren't neither academic nor independent researches on the construction of the State and its close relationship with violence. Such kind of works have emerged just at the end of the 20th century and at the beginning of the current one; however, the link between that construction of the State and aggressive acts has been a constantly discussed subject in literature. Both the grey zone exposed by Wil G. Pansters, and the informal system appear perfectly portrayed not only in the literature of the past sixty years: these concepts have been present at the creation that arose in Mexico since its independence in the 19th century. Of course, some of these works have had to wait years to circulate freely, because in its time they were vetoed or censored.

Keywords: State Construction, Literature, Grey Zone, Informal System.

La violencia y la construcción del Estado mexicano en la literatura

Violence and construction of the Mexican State in literature

Margarita Salazar Mendoza¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Maestría en Cultura e Investigación. LiterariaEspecialización: Literatura, literatura juarense, lengua y literatura. Adscripción: Departamento de Humanidades, UACJ. Correo electrónico: masalaza@uacj.mx

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2012

Fecha de aceptación: 15 de mayo de 2013

Introducción

En diciembre del 2012 se llevó a cabo la edición número xvi de la Cátedra Internacional de Historia Latinoamericana “Friedrich Katz”, la primera institucionalizada en la UACJ. En esta ocasión se impartió el curso titulado “Democracia, formas de violencia e inseguridad en la historia reciente de América Latina”, a cargo del doctor Wilhelm G. Pansters de la Universidad de Utrecht, Países Bajos.

El doctor Pansters inició el curso poniendo sobre la mesa un hecho que parece muy bien conocido por todos nosotros: que “América Latina atraviesa por un periodo cuyo rasgo fundamental parece ser la coexistencia de democracias formalmente establecidas, la proliferación y consolidación de violencia e inseguridad, y profundas desigualdades socio-económicas”.¹ También habló de la falta de investigaciones que vinculen formas de violencia con la formación del Estado mexicano posrevolucionario, sobre todo en las décadas de 1940 y 1950, y cómo éstas han ido surgiendo durante los inicios del siglo XXI.

Cuando él hablaba de la falta de ese tipo de investigaciones, es decir, de las que indaguen si la construcción del Estado mexicano ha estado relacionada con algún tipo de violencia, pensaba yo en la función de presciencia de la que algunos estudiosos literarios han hablado, y de que Eric Bentley afirmó que todo lo que un poeta escribe proviene de la diversidad de la vida y que no deja de lado sus peores aspectos; asimismo, afirma que todo el arte es un desafío que la desesperación, que ha tocado fondo, inspira, pues no hay panorama más desolado que aquel que resulta de la falta de confianza en los obispos y en los políticos (2001: 15, 322, 323). Si en las décadas pasadas los investigadores no tomaban en cuenta esa posibilidad, en la literatura siempre han tenido una cierta conciencia de la vinculación de actos violentos con la formación de nuestro Estado.

1 Wilhelm G. Pansters, Programa del curso “Democracia, formas de violencia e inseguridad en la historia reciente de América Latina”, en la xvi Cátedra Internacional de Historia Latinoamericana Friedrich Katz. Ciudad Juárez, UACJ, 3-6 de diciembre del 2012.

Explicaba Wilhelm G. Pansters que el vínculo de la construcción del Estado con hechos violentos se puede advertir a través de tres criterios: la zona gris, el espacio donde suceden hechos ocultos, de los que no se sabe con precisión el autor pero de quien se rumora en general; el orden informal, que se refiere a todas aquellas prácticas diarias que aunque no son ley se llevan a cabo para conseguir algunos beneficios, tales como un empleo, la cancelación de un pago al fisco, en otras palabras, muchos actos de corrupción entraría en ese orden informal; y las prácticas alternativas de justicia, es decir, todas las acciones que la gente lleva a cabo para reclamar el castigo para los culpables de delitos que por una u otra razón son exonerados o ni siquiera llevados a juicio.²

La zona gris

Dentro de las investigaciones actuales, y a partir de 1985, se ha puesto énfasis en formas y cambios no coercitivos que hacen a un lado (aunque no intencionalmente) las realidades de un México oscuro que parece existir a distancia de la realidad institucional de votos y leyes. Desde 1940 México no ha dejado de contar con un régimen autoritario, pragmático y moderado. Uno de los instrumentos preferidos en la construcción del Estado ha sido el asesinato político. Por ello, en ese proceso, un elemento muy importante es la violencia. Sin embargo, son innegables las dicotomías y oposiciones que se observan en la actuación y en el discurso tanto político como académico: coerción contraria a hegemonía, Estado central opuesto a la descentralización, Estado y sociedad. A pesar del discurso que afirma lo contrario o que, al menos, lo ha intentado mantener fuera del texto, durante las décadas de 1940 y 1950 México era un lugar profundamente violento. A partir de mediados de 1950, la visibilidad de la represión estatal disminuye y

2 Para saber más sobre estos tres elementos –la zona gris, el orden informal y las prácticas alternativas de justicia– puede leerse Wil G. Pansters, “Zones of State-Making: violence, coercion, and hegemony in Twentieth-Century Mexico”, introducción al libro *Violence, Coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2012, pp. 3-39.

la negación incrementa. El trabajo sucio se delega a milicias semiprivadas y agencias de inteligencia. La zona gris se expande.

Esta zona gris es precisamente de la que siempre se han ocupado grandes escritores. Pensemos en el chihuahuense Martín Luis Guzmán (1887-1976) y en su novela *La sombra del caudillo* (1929). Esa novela trata la época del periodo presidencial de Plutarco Elías Calles quien, se dice, impuso como sucesor a Álvaro Obregón después de que asesinaron a Francisco R. Serrano junto con sus partidarios en Huitzilac en 1927. Por supuesto, ese es un trabajo sucio que sus autores intelectuales nunca reconocieron. Aunque podríamos estar tentados a decir que fueron tiempos pasados, no debemos olvidar los asesinatos ocurridos en las últimas décadas: el de Luis Donaldo Colosio y el de José Francisco Ruiz Massieu, ambos en 1994, o la muerte de Manuel Clouthier en 1989 en un extraño accidente, solo por mencionar algunos casos. “La política de México, política de pistola, solo conjuga un verbo, madrugar”, dice Guzmán (1980: 37). En la novela, el autor critica el orden imperante en México después de la revolución y que marcó el afianzamiento en el poder de las nuevas esferas militares surgidas del conflicto armado y muestra, asimismo, los manejos turbios de esa época. Su crítica fue tan certera que su obra estuvo prohibida en México durante mucho tiempo. En 1960, la novela fue llevada al cine pero también entonces fue vetada sin una razón explícita. Hasta Luis Echeverría, diez años más tarde, impidió su exhibición. En la carrera por la sucesión del poder, lo que menos importaba era la decisión democrática. De cualquier modo los personajes en esta novela justificaban bien sus actos; así lo dice Remigio Tarabana frente a Ignacio Aguirre: “

La calificación de los actos humanos no es solo punto de moral, sino también de geografía física y de geografía política. Y siendo así, hay que considerar que México disfruta por ahora de una ética distinta de las que rigen en otras latitudes” (1980: 39).

Otro autor, considerado uno de los más agudos de nuestra literatura, es Jorge Ibarguengoitia (1928-1983). Su texto dramático *El atentado* (1962) es una mordaz crítica a la realidad social y política del país. En esa obra se recrea el desventurado magnicidio de Álvaro

Obregón, dentro de un complicado y burlón juego de manipulaciones maquinadas desde las entrañas oscuras del poder político y eclesiástico en México. En 1928, en medio de un ambiente alborotado, violento, de desconfianza y de manipulaciones es reelecto presidente de México, pero José de León Toral, un joven cristero, es víctima de un llamado divino y mata a Obregón de siete balazos, con lo que favorece a Plutarco Elías Calles para que se convierta en el jefe máximo del país. Por supuesto, el cristero muere condenado. En esta historia ibargüengoitiana vemos la política de la pistola. El autor ha circunscrito su texto dramático a los hechos que rodearon el conflicto entre la Iglesia y el Estado. Mucho se ha dicho sobre el realismo tragicómico de la obra o sobre la caricatura fársica y la visión antihistórica que desentraña un México bronco. Esta farsa documental de Ibargüengoitia ubica al espectador en el México posrevolucionario de finales de los años 20 y la lucha de intereses que vivieron en esa época quienes gobernaban al pueblo mexicano.

Otra obra que da cuenta de esa zona gris es *El gesticulador* (1938), de Rodolfo Usigli. En una nota publicada en *La Jornada* en el 2010, Olga Harmony dice que:

[...] su estreno molestó grandemente a políticos que sin duda habían acudido y por ello, a pesar de que había tenido un gran éxito de público y crítica, fueron suspendidas sus representaciones al cabo de dos semanas, con lo que las diferencias entre Usigli y Salvador Novo, a la sazón director de Bellas Artes, se convirtieron en franca guerra, por lo que se constata la profundidad con que incidió en situaciones y personajes de la política de entonces.

Para concluir esta parte, leamos las palabras de Manuel Payno (1820-1894)³ en el prólogo a su gran novela, *Los bandidos de Río Frío* (1889-1891):

3 Es común que se diga que Manuel Payno nació en 1810, pero Margo Glantz ha demostrado que su nacimiento sucedió en 1820. Véase Margo Glantz, "Los bandidos de Río Frío de Manuel Payno: La utopía del robo" en *Estudios*, Año 15, Número 29, enero-junio 2007, pp. 75 y 77.

Hace años, y de intento no se señala cuál, hubo en México una causa célebre. Los autos pasaban de 2,000 fojas y pasaban también de manos de un juez a las de otro juez, sin que pudieran concluir. Algunos de los magistrados tuvieron una muerte prematura y muy lejos de ser natural. Personas de categoría y de buena posición social estaban complicadas, y se hicieron, por éste y otros motivos, poderosos esfuerzos para echarle tierra, como se dice comúnmente. El escándalo había sido grande, [...] Se hicieron muchas prisiones, pero a falta de pruebas, los presuntos reos eran puestos en libertad. (1998: XV)

Dice Payno: “De los recuerdos de esta triste historia y de diversos datos incompletos, se ha formado el fondo de esta novela” (ídem); de sus personajes: “no han sido inventados, sino que son de carne y hueso. Los unos han desaparecido ya de la eterna comedia humana, y los otros han envejecido, y el resto quizá anda por las calles” (ídem), lo cual aclara el origen de su obra. Este autor mexicano nos muestra una sociedad a través del folletín y este es el género idóneo para la historia de una nación con todas sus pasiones y desventuras. Quizá el ángulo oscuro de la vida nacional, es decir, la zona gris a la que se refiere Pansters, es donde se forja el éxito del folletín. En esta extraordinaria novela aparece una sociedad que carece de equidad social y una clase de gobernantes de quienes se duda, o donde no se cree que las leyes se apliquen por igual para todos, con intereses por encima de la justicia. *Los bandidos...* de Payno es un espejo que refleja la realidad social de un México en ciernes; entre las costumbres, la que aún nos envuelve y la más temible es la impunidad que el poder engendra y mantiene, sostiene Jaime Delgado (1972): “Es pues, en la literatura, donde de manera muy clara se define ese entrelazado que parece nunca terminarse entre la violencia y la construcción del estado mexicano moderno”. Juan Villoro, en uno de sus artículos publicados en *Ñ Revista de Cultura* (2008), manifiesta: “

De acuerdo con el axioma de Andy Warhol, en el futuro todo mundo será célebre durante 15 minutos. Esta utopía de la dicha tiene sentido en una sociedad del espectáculo. La cultura política mexicana

prestigia la felicidad del modo opuesto: lo importante no es lo que se ve, sino lo que se oculta”.

La política, como apunta el verso de Góngora, “sombras suele vestir” (1628: 52).

El orden informal

Este término, aparecido más o menos en la década de 1970, surgió con una connotación socioeconómica. Aunque los arreglos y acuerdos informales suceden constantemente en todo el mundo, en América Latina, y particularmente en México, son parte de la vida cotidiana; hay una aceptación social de ese sistema informal. Ni América Latina ni México tienen que lidiar con una falta de instituciones ni con la falta de normatividad, sino con la existencia de instituciones informales en las que hay una serie de reglas compartidas, la mayoría no escritas, pero que prescriben conductas. El orden informal está muy arraigado en algunas sociedades, como la mexicana (quizá sea un mecanismo de cualquier sociedad, pero en algunas es más moderado y en otras más obvio). Ese sistema informal es un doble juego que tiene que ver con la relación entre lo convenido institucionalmente y lo que no. Los actores de esos mundos son todos, no solo los considerados marginales, sino también las clases medias y las élites. Ese orden informal permite a los ciudadanos acceder a ciertos bienes y servicios, incluso a derechos que de otra manera quizá nunca alcanzarían. Las redes informales son muy flexibles, resistentes y extensas. Un ejemplo de lo informal ilegal es la compra-venta de películas piratas o muchísimos otros objetos, y un ejemplo de lo informal muy legal es, a través de las influencias de un conocido, realizar un trámite sin hacer fila; no deja de hacerse el trámite, con papelería y pago, pero antes que todos los que ahí están formados con el mismo propósito.

Desde el inicio del siglo XIX, José Joaquín Fernández de Lizardi denunciaba en sus artículos periodísticos los privilegios que ostentaban la nobleza, el clero y la alta burguesía financiera (2004: 269-451), que hoy podríamos equiparar con el gobierno, los ricos banqueros y la iglesia. Desde entonces subsiste un sistema casi exclusivo para atender

a aquellos que tienen dinero y, obviamente, quienes lo tienen están protegidos por la ley; pero quienes son pobres tendrán que pasar por esta vida sin más derechos que el de respirar, porque en la mayoría de las ocasiones ni siquiera para comer les alcanza.

Pero, otra vez, no es un tema que no haya sido discutido en la literatura durante toda la vida de México desde su formación a principios del siglo XIX. Regresemos con un par de citas de *Los bandidos...* de Manuel Payno. “

Lo que se necesita en este país es atrevimiento, y lo demás lo da la fortuna. Vea usted: en vez de oficios y citas que nos harían perder el tiempo, lo mejor es que usted mismo vaya a la redacción, y con cuantas caravanas y atenciones sean posibles, se traiga usted aquí al director”. (1998: 132)

Así le dice el Juez Crisanto al escribano cuando se entera de un crimen y manda buscar al director del periódico que publicó la nota, pero no lo hace mediante los elementos que le permite el sistema formal —oficios y citatorios—, sino que lo hace a su modo —con caravanas y atenciones— pues es más rápido para él de esa manera obtener la información que busca, y ¡es un juez! Ahora veamos la reacción del director del periódico cuando llega al juzgado.

—Amigo y señor —le dijo el juez luego que vio al periodista, tendiéndole la mano, sentándolo en su propio sillón—: nos va usted a hacer un gran servicio, o, mejor dicho, un servicio a la sociedad. Me va usted a revelar [...] el nombre del personaje que fue causa del crimen, y debe ser castigado.

—¡Imposible, señor juez! Es un secreto que no puedo descubrir; [...]

—Es que —le interrumpió el juez— el secreto quedará guardado, y aunque yo lo sepa de boca de usted y tenga que obrar en consecuencia, ni constará el nombre de usted en la causa, ni yo, ni el escribano, bajo la fe de funcionarios públicos, diremos jamás una palabra; puede usted estar seguro de ello. (1998: 132)

Como podemos leer en ese pasaje, todos son partícipes de ese sistema informal: jueces, directores de periódicos, gobierno y pueblo. Con las prácticas que no están escritas pero que se cumplen se consigue con

más facilidad o con más rapidez, o simplemente se consigue, lo que de otra manera estaría vedado.

Por otra parte, en el Capítulo x de la segunda parte, en el momento que Evaristo quiere forzar a Cecilia a aceptar sus amores, por la buena o por la mala, se da cuenta de que ella “...

no era la frutera pobre y aislada, sino que detrás de ella estaba un personaje poderoso de México [y que] Cecilia tenía gente que la sacaría de cualquier dificultad”. (1998: 377)

A esta mujer, como a mucha de la gente en México, le conviene tener amigos dentro de los ámbitos desde los que se imparte justicia, pues en el momento que lo requiera ella puede ir con ellos para ser atendida, cosa que no lograría por sí sola, por el simple hecho de ser mexicana.

Una marca más del sistema informal tan bien presentado en *Los bandidos...* se ve en la siguiente decisión: “

El *aguilita*, que sabía bien que a los de frac y de levita, a no ser por asuntos políticos, nunca se les lleva a la cárcel, no insistió y se contentó con retener en la memoria el nombre y las señas de la casa”. (1998: 65)

En fin, “el *aguilita*” –el policía– sabe que a alguien que tiene dinero no se le lleva detenido a la cárcel así como así. No es lo mismo ser alguien “importante” que alguien de la masa.

Lo mismo que se cuenta en *Los bandidos...* sobre el *aguilita*, se narra en “El guardagujas” (1952) de Juan José Arreola (1918-2001). Cuando un empleado le está platicando a un hombre que tenga cuidado porque al abordar al tren las personas son tantas que, en vez de subir ordenadamente, se dedican a aplastarse unos a otros, el pasajero le pregunta: “-¿Y la policía no interviene?”, y el guardagujas responde:

–Se ha intentado organizar un cuerpo de policía en cada estación, pero la imprevisible llegada de los trenes hacía tal servicio inútil y sumamente costoso. Además, los miembros de ese cuerpo demostraron muy pronto su venalidad, dedicándose a proteger la salida exclusiva de pasajeros adinerados que les daban a cambio de esa ayuda todo lo que llevaban encima. (2000: 35)

Es del conocimiento general que tener dinero les permite a las personas tener acceso a los lugares más cercanos al escenario de un con-

cierto, del teatro o del fútbol, a los asientos más amplios de un avión, a las habitaciones de lujosos hoteles, etcétera. De ese conocimiento general también gozan los policías, como cualquier servidor público que tiene la oportunidad de “prestar un servicio” a quien puede darles una gratificación porque sea rápido o primero que a aquellos que no pueden pagarlo.

Pero, ¿cómo puede funcionar bien una sociedad donde las desigualdades sociales son monstruosas? Los violentos contrastes de miseria y riqueza son constantemente subrayados en *Los bandidos...*: “

Relumbrón hacía cuantiosos desembolsos: pagaba libranzas por objetos comprados; sostenía tres casas con lujo; prestaba a los amigos y no les cobraba, hacía frecuentes regalos a los personajes influyentes”. (1998: 459) Relumbrón explica su plan y también plantea sus justos motivos para organizar el régimen del robo, que al fin y al cabo en su país todos son unos ladrones: “Yo seré, pues, el director, pero un director invisible, misterioso, y manos secundarias, que ni me conocerán ni sabrán quién soy, ni dónde vivo, darán aquí y allá los golpes según se les ordene y las circunstancias se presenten, y así marcharán las cosas en los diversos ramos que abraza este plan”. (1998: 509)

Peor aún, en México sigue imperando esa polarización, la de la miseria y la riqueza extremas; solo han cambiado las maneras de almacenar la riqueza, guardada en las cajas de caudales de los bancos, como dice Margo Glantz (2007: 87). Y no somos los únicos. Según el exrector de la Universidad de Chile, Luis Riveros, un país desarrollado se mide no solo por el ingreso per cápita, sino también por cómo se distribuye, y dice que “

Chile tiene una de las peores distribuciones del ingreso del mundo. Estamos entre los quince países más desiguales, con un progresivo deterioro ambiental y una calidad de vida en franco retroceso”. (citado por Andino, 2012)

Un caso reciente de cómo del sistema formal se deriva fácilmente al informal y por ende a la corrupción, es el escándalo de las acreditaciones universitarias en Chile. Informa Rubén Andino Maldonado que Patricio Basso, exsecretario ejecutivo de la Comisión Nacional de Acreditación (CNA):

[...] renunció a su cargo luego de denunciar irregularidades relacionadas con el funcionamiento del organismo encargado de velar por la calidad del sistema de educación superior. Luis Eugenio Díaz Corvalán, expresidente interino de la CNA, fue imputado por el Ministerio Público por haber recibido coimas en retribución por sus decisiones dentro de la Comisión. Según las evidencias, Díaz creó una tupida red de relaciones que incluyó consejeros de la CNA y “pares evaluadores” en agencias acreditadoras privadas, que le permitieron incidir para acreditar entre otras a las universidades del Mar, Pedro de Valdivia, Andrés Bello, Autónoma de Chile, de las Américas, Uniacc, SEK y Gabriela Mistral, el Centro de Formación Técnica Simón Bolívar y los institutos profesionales Escuela Moderna de Música e Incacea (este último propiedad de la familia del caído exministro Ribera, también exrector de la Universidad Autónoma de Chile). (Maldonado: 2012)

Quizá por eso, Fernando Escalante Gonzalbo, en su ensayo titulado “Crimen organizado, la dimensión imaginaria”, cuando habla del libro escrito por Terrence Poppa, *Drug lord: the life and death of a Mexican kingpin*, dice que es irrelevante, pues “el sistema” por él descrito

[...] no tiene nada de particular, nada que no conozca cualquier departamento de policía de una sociedad moderna, es decir: tolerancia, protección, negociación de sentencias, redadas sobre aviso, a cambio de chivatazos, respeto de algunos límites y un cierto orden en la calle, [todo ello] mediante alguna clase de acomodo o negociación, que puede ser más o menos estable, más o menos oneroso, con alguna autoridad, y desde luego con la complicidad de una parte de la población, por lo menos. (Escalante, 2012: 38)

Dentro del sistema informal más o menos todos participan, ya que simplemente quien se resiste a entrar al juego se queda fuera de él. En dicho sistema, por supuesto, abundan tanto el compadrazgo como la mordida; en una palabra, la corrupción. “Lo informal” va desde saltarse

los procedimientos sin caer en la ilegalidad, hasta las acciones abiertamente criminales para lograr objetivos.

Prácticas alternativas de justicia

Dentro de esa zona gris en la que suceden un sinnúmero de hechos violentos que afectan no solo a los políticos que buscan satisfacer sus intereses personales, sino también al pueblo en general, han surgido algunas prácticas alternativas por medio de las cuales las personas más desamparadas y mejor organizadas buscan justicia. Dentro del seminario “Democracia, formas de violencia e inseguridad en la historia reciente de América latina” se trataron precisamente dos casos de los más terribles en la historia reciente de México, el incendio de la guardería ABC y el incidente del antro New’s Divine. Murieron 49 niños de entre cinco meses y cinco años de edad (5 de junio del 2009 en Hermosillo, Sonora)⁴ y doce jóvenes y adolescentes (en un operativo policiaco del 20 de junio del 2008, en la Ciudad de México),⁵ respectivamente. Y como no todo se puede arreglar a través del sistema informal o del formal, se han presentado una serie de prácticas alternativas de justicia,⁶ es decir, justicia desde abajo. Un hecho específico (como el de la guardería ABC o el del New’s Divine) abre el debate general sobre el funcionamiento del orden informal. En ese tipo de aconte-

- 4 Puede notarse que en las primeras noticias relativas a la tragedia no se sabía con exactitud el número de niños afectados. Véase Marcelo Beyliss, 2009
- 5 Para ver las primeras notas relacionadas con este asunto, pueden consultarse *El Universal* del 21 de junio: Claudia Bolaños y Jorge Alejandro Medellín, “Por estampida en antro mueren 12”, y del 22 de junio: Silvia Otero y Sara Pantoja, “En la mira mandos por operativo en antro”; y *La Jornada*, tanto del 21: Ángel Bolaños, Josefina Quintero y Agustín Salgado, “Exige GDF castigo a responsables de muertes por estampida en bar”, como del 22 del mismo mes: Ángel Bolaños, Josefina Quintero y Agustín Salgado, “Errores graves en el operativo del New’s Divine, admite Ebrard”.
- 6 Esa búsqueda alternativa de justicia es muy clara en el caso de la Guardería ABC, en el que los padres de los niños se han dado a la práctica innovativa de los juicios ciudadanos, lo cual obedece a la falta de legalidad, al ambiente de impunidad que prevalece. Es un grupo que se ha organizado bastante bien, cuyo lema es: Nuestra lucha por Justicia. Su actividad puede ser consultada en su página electrónica creada expresamente con el propósito de estar dando a conocer sus actividades: www.movimiento5dejunio.org

cimientos terribles, las autoridades primeramente intentan tapar un mercado nepotista. Sin embargo, esos problemas quedan muy lejos de ser resueltos. Las familias ven tales hechos como una tragedia, casi un crimen de Estado. La ley y la justicia se ven como una fachada.

Tomar la justicia en sus manos es propiciado por la incapacidad de las autoridades para resolver los problemas de una nación. Esa ineficacia también es visible en la famosa novela de Manuel Payno, *Los bandidos...*, y en *El Zarco*, de Manuel Altamirano. Dice Margo Glantz:

Manuel Payno pasó a la historia por haber escrito una de las novelas mexicanas más importantes del siglo XIX, en *Los bandidos de Río Frío*, texto sorprendentemente vigente hoy y poco conocido fuera de México, pareciera que los sucesos allí relatados hubiesen sido sacados de la prensa cotidiana actual, y no de la prensa contemporánea a la cronología de su novela (más o menos situada entre los años de 1830 a 1836), por su sordidez, su escandalosa violencia, el estentóreo manejo que de ellas se hace, y sobre todo por la inepta soberbia con que los que gobiernan, precipitan al país en la ruina. La novela habla, como su título lo indica, del bandidaje, los secuestros, la inseguridad en los caminos, la ineficacia de los transportes, los asaltos a mano armada, el contrabando, y sobre todo de la corrupción que penetra hasta las estructuras más profundas de la administración pública. México, país de folletín, como bien dice Carlos Monsiváis. (Glantz, 2007: 73)

El mundo que describe Payno abarca la mayoría de las clases sociales, así como el ambiente en que viven y se mueven, lo cual es presentado con gran naturalidad.

Dice Escalante Gonzalbo: “Es indudable que ha habido un incremento muy notable de la violencia en el país, concretamente ha habido un incremento anormal en el número de homicidios [y] parece seguro que haya habido también un incremento en la incidencia de otros delitos” (2012: 44).

En un ambiente de tal impunidad y en crescendo, un ambiente que no cambia, que no mejora, llega un momento en que la gente que lo padece se cansa y toma decisiones; buenas o malas, pero las toma. Eso ha sido exactamente lo que en este inicio de siglo ha estado sucediendo en nuestro país: la gente empieza a tomar la justicia en sus manos.

Un ejemplo terrible de tales decisiones son los linchamientos que se están dando en Texcoco, en el Estado de México.

Decenas de anuncios como el siguiente han aparecido en la comunidad de Santiago Cuautlalpan.



En diciembre del 2012, los pobladores sorprendieron a dos hombres robando y los detuvieron. Cuando llegaron los policías, trataron de liberarlos, pero la gente no lo permitió y luego los linchó. Por supuesto, formalmente el gobierno del Estado de México reprueba la agresión y “rechaza todo acto en el que se haga justicia por propia mano” (*El Clarinete*, 19 diciembre 2012). Sin embargo, “ante los robos, secuestros y homicidios los vecinos se organizaron para detener a los delincuentes y hacer justicia por propia mano” (ídem) como se menciona textualmente en algunas bardas:

RATERO SE TE ACABO [sic] TU FIESTA, VAMOS
CON TODO: SI TE AGARRAMOS TE LINCHA-
MOS.

RATERO QUE AGARREMOS, RATERO QUE
LINCHAMOS.

AGARRAMOS, LINCHAMOS. PROGRAMA VECINO VIGILANTE. (*El Clarinete*, 19 de diciembre de 2012)

En ese caso, más de 200 vecinos se reunieron para golpear a los delincuentes. Era una multitud enardecida, molesta; así lo dice una página electrónica que curiosamente se titula *El foro de México*. Este medio electrónico ofrece la posibilidad de que la gente comente los sucesos. Hacen de este un espacio ideal para oír la voz de la gente común y corriente. Igualmente, *El Universal* publicó una nota sobre ese evento (Rosas, 2012); en la parte de comentarios de los lectores, se lee: “

Desgraciadamente, a esto están orillando a la población, a protegernos entre nosotros y acabar de raíz con estas personas. Lo ideal sería que esto no pasara y que tuviéramos [*sic*] un sistema judicial eficiente que de verdad, tomara cartas en el asunto y no fueran corruptos. Pero eso es sólo una fantasía” (Samantha Legarda Acosta).

Otro reza de la siguiente manera:

Nunca he sido partícipe de estos hechos pero para que ocurran hay que imaginar como ya deben estar hasta la madre de hartos en esa comunidad... Y luego luego salen voces criticando fácil estos hechos y “condenando” la violencia y por supuesto Derechos Humanos defendiendo delincuentes... Ni hablar, hay que irnos acostumbrando porque como el gobierno no puede defender al pueblo, pues tendremos que defendernos solos... (Noé Martín Flores Flores)

El tercero señala esto:

Las autoridades emitieron un comunicado en donde dicen no estar de acuerdo con tomar justicia por propia mano, pues ¡si, inútiles [*sic*], si ustedes no garantizan la seguridad, alguien lo tiene que hacer! (Carmen Saucedo)

Por último, éste:

Entonces, ¿que quieren las autoridades si son rebasadas por la delincuencia? Que depuren su sistema ya que esta podrido de corrupción [*sic*]... y se pongan a hacer su trabajo. (Gabriel Ricardo Hernández Mendoza)

Podemos rematar lo anterior con las palabras de Arturo Aguilar Basurto, exprocurador de justicia del estado de México, quien asegura que

Hay una sensación general de falta de aplicación de la justicia, hay una desconfianza hacia las instancias de seguridad y de procuración de justicia. Y además también hay una gran alarma de la población, la gente vive con miedo y ante la poca respuesta de las autoridades, la gente actúa y tiene este tipo de reacciones. (Barrera, 4 de abril del 2012)

Así pues, hay varios factores para que la ciudadanía decida hacer justicia por su propia mano. A esto le llama Pansters *la justicia mimética*, que busca compensar los vacíos; de ahí, por ejemplo, la privatización de la seguridad.

Pero ese asunto de hacer justicia por propia mano es viejo, y aparece en la novela *El Zarco* –escrita en 1885–, de Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893). Martín Sánchez Chagollán, personaje que aparece en el capítulo XXII, rigurosamente histórico, era un campesino de unos cincuenta años:

Vivía [...] consagrado a sus labores, [...] cuando estando ausente él y su esposa, cayó a su rancho una gran partida de *plateados*. El anciano padre de Martín y sus hijos se defendieron heroicamente, pero fueron dominados por el número, asesinado el anciano, así como uno de los hijos, saqueada la casa e incendiada después, y destruido todo lo que constituía el patrimonio del honrado labrador. Cuando Martín Sánchez regresó de México, adonde había ido, no encontró en su casa más que cenizas, y entre ellas los cadáveres de su padre y de su hijo, que no habían sido sepultados aún porque los otros hijos, heridos y ocultos en el monte, no habían podido venir al rancho. Aquello era el horror y la desolación. (1997: 78-79)

Sin ya nada qué perder, Martín se fue a vivir al pueblo de Ayacapixtla, donde esperaba tener mayor seguridad.

Entonces vendió lo poco que le había quedado, y, con el dinero que reunió compró armas y caballos para equipar una partida de veinte hombres. Después, ya sanos sus hijos, los armó, habló con algunos parientes y los decidió a acompañarle, [...] una vez lista esta pequeña fuerza, fue a hablar con el prefecto de Morelos y le comunicó su resolución de lanzarse a perseguir *plateados*. El prefecto [...] lo autorizó para perseguir ladrones [...] con la condición de someter a los criminales que aprehendiera al juicio correspondiente. [...] Luchaba [...] con la complicidad de muchas gentes, con la hostilidad de algunas autoridades, meticulosas o complicadas en aquellos crímenes; [y daba a] los prisioneros [...] una muerte siempre acompañada de espantosas torturas. (1997: 79)

Pero poco a poco la gente, también cansada de la impunidad y de ser víctima constantemente de los plateados, se une a Sánchez Chagollán, quien se convirtió en un “vengador social”, en el representante de un pueblo desamparado, en un juez feroz e implacable. El narrador en *El Zarco* dice que este personaje había suprimido el miedo de su alma, pero también la piedad para los bandidos. Su ley penal era: ojo por ojo, diente por diente. Su lucha era espantosa y sin tregua pero su sed de venganza y justicia era mayor. Martín Sánchez era la indignación social hecha hombre. (1997: 79-80)

Altamirano retrata en esta novela un México en el que las gavillas de forajidos agobian regiones enteras (¿como en los últimos años?), lo que generaba (¿en pasado?) un permanente estado de inseguridad y angustia que diariamente los habitantes del país debían enfrentar. Ese es el México que sirve de escenario para esta obra. Aunque el autor la escribió en 1885, se refiere al ambiente que reinaba alrededor de 1861-1862, y fue publicada hasta después de su muerte. Al leerla nos damos cuenta de que Altamirano fue meticuloso tanto en la precisión de términos como en la de datos históricos.

En el mismo tenor se encuentra el ya clásico y conocido cuento de Edmundo Valadés, “La muerte tiene permiso” (1992: 9-15). El texto fue escrito a mediados del siglo xx, justo como lo menciona María Macías (2003: 47), durante la época de consolidación de la Revolución Mexicana y de la Reforma Agraria. Trata de los abusos que un presidente municipal comete en contra de una comunidad campesina. En una asamblea que se ha llevado a cabo para resolver problemas de producción con los ejidatarios, surge un asunto más grave y Sacramento es designado para exponerlo: “

–Quiero hablar por los de San Juan de las Manzanas. Traimos una queja contra el Presidente Municipal, que nos hace mucha guerra y ya no lo aguantamos” (Valadés, 1992: 11)

Los campesinos se quejan de que han sido despojados de sus tierras, que buscaron la ayuda en México y ni les contestaron, que de nada valieron vueltas ni papeleo, que fueron acusado de revoltosos, les fue cobrado a la fuerza dinero que no debían, mataron al hijo de uno de ellos, acusado de robar, y dos muchachas del pueblo fueron violadas y golpeadas por el mismo presidente y sus amigos. Fue entonces cuando

[...] se alborotó la gente de a veras, que ya nos cansamos de estar a merced de tan mala autoridad. [...] –Y como nadie nos hace caso, que a todas las autoridades hemos visto y pos no sabemos dónde andará la justicia, queremos tomar aquí providencias. A ustedes –y Sacramento recorrió ahora a cada ingeniero con la mirada y la detuvo ante quien presidía–, que nos prometen ayudarnos, les pedimos su gracia para castigar al Presidente Municipal de San Juan de las Manzanas. Solicitamos su venia para hacernos justicia por nuestra propia mano... (Valadés, 1992: 14).

Y aunque el grupo que preside la asamblea considera absurda la petición, pues

- Somos civilizados, tenemos instituciones; no podemos hacerlas a un lado.
- Sería justificar la barbarie, los actos fuera de la ley. (ídem),

Concuerdan finalmente con los solicitantes y con lo solicitado, ya que están de acuerdo en que si tales hechos hubiesen sido cometidos contra ellos y sus familias, ellos ya hubieran matado al agresor. Terminan entonces por someter a votación la demanda y por autorizarla aunque no tienen autoridad para tal concesión.

Los linchamientos son un buen ejemplo de la privatización de la violencia y hablan de la incapacidad o involuntad del Estado para monopolizarla. Hay una sustitución del Estado para crear un orden donde no lo hay, aunque no es posible asegurar que las contraestrategias populares dirigidas a restablecer un sentido de orden y de justicia resulten siempre bien. Sería deseable, en todo caso, que la sociedad empezara a organizarse para exigir, a quienes pretenden puestos de elección popular, propuestas acordes con la complejidad de estos tiempos.

Un tema predilecto de la literatura

Aunque los gobiernos y los académicos hayan hecho a un lado en sus discursos la relación de la violencia con la construcción del Estado, en la literatura ha sido un tema constante. Las obras mencionadas fueron escritas y se refieren a hechos de nuestro México. He dado algunos ejemplos claros de ello en obras como *Los bandidos...* y *El Zarco*, pero no son las únicas que han tratado tan escabroso tema, como se demuestra con los otros textos mencionados; también debemos recordar trabajos como *Las muertas* de Ibarguengoitia, *El dedo de oro* de Guillermo Sheridan, o *La muerte de Artemio Cruz*, del recientemente fallecido Carlos Fuentes, publicada en 1962, que constituye una radiografía de la historia de México.

Asimismo, la extensa obra de Luis Spota, en la que figura la conocida trilogía *Retrato hablado*, *Palabras mayores* y *Sobre la marcha*, es una clara muestra de que la literatura en ningún momento ha dejado de lado el tema de la violencia en su estrecha relación con el Estado mexicano. Alberto Castillo Pérez escribió:

Spota fue [...] temido por los políticos de aquel momento, que sin duda tenían miedo de verse retratados y exhibidos

hasta lo más profundo, en sus novelas. En las páginas escritas por este autor hay líderes sindicales, secretarios de partido político, generales, estrellas de cine, familias venidas a menos, hombres enriquecidos a costa del abuso de poder y la corrupción. ¿Suena familiar? Quienes logran identificarlos han visto en sus novelas los retratos de La Quina, Fidel Velázquez, María Félix, Jacobo Zabludovsky, Fernando Gutiérrez Barrios, Margarita López Portillo y otros. (2009)

Otros críticos agrupan las novelas políticas de este autor en una serie que llaman “La costumbre del poder”, y señalan que son: *Retrato hablado*, *Palabras mayores*, *Sobre la marcha*, *El primer día*, *El rostro del sueño* y *La víspera del trueno*, escritas entre 1975 y 1980. En ellas se puede ver una imagen del poder político mexicano durante el dominio del PRI, así como sus secretos y maniobras. En *Palabras mayores* (1975), como en *El dedo de oro* de Sheridan, se muestra la manipulación que el presidente en turno ejercía sobre sus seguidores en los nombramientos de altos puestos, o ya de plano, en quien se convertiría en su sucesor. Este diálogo entre Aurelio Gómez-Anda y Víctor Ávila Puig ilustra con claridad el tema y sus subterfugios:

- Use la mano izquierda, doctor Ávila.
- Hay demasiados intereses comprometidos en el problema, señor Presidente.
- Intereses, sí –concedió–, y por eso se requiere inteligencia, valor; algo de suerte también.
- Ellos, al parecer, no tienen mayor interés en llegar a un arreglo.
- Es parte del juego, doctor Ávila. Presión sobre usted, Ministro de Industrias y Desarrollo; presión sobre la opinión pública. Todo, con un propósito: eliminarlo, doctor Ávila, como eventual candidato a la Presidencia de la República. (Spota, 1975: 9)

El mismo Luis Spota, en la solapa del libro, menciona que es “un país que inmediatamente identificará el lector” (1975). En ese país que el autor creó, hay indios olvidados desde siglos, hay un lugar llamado

Nueva Castilla, hay un lugar rodeado de piedra volcánica donde viven los ricos —¿el Pedregal de San Ángel?—, y tiene también zonas periféricas perdidas y llenas de invasores de tierras, como en muchas capitales latinoamericanas. Spota escribió la novela de la sociedad mexicana en *Casi el paraíso*, pero en *Palabras mayores* nos dejó la novela de la política mexicana, una novela crudamente realista sobre un entorno surrealista. Toda vez que en sus textos utilizó un lenguaje directo, cercano a la neutralidad de la nota periodística, su obra puede ser leída por el grueso de la gente; sin embargo, constituye en la actualidad un estupendo documento de consulta.

Xabier F. Coronado dijo que la novela *El fin de la esperanza*, de Rafael Bernal apareció en 1948 publicada por una editorial inexistente, Calpulli, ya que Stylo, la editorial que imprimió el libro, no quería figurar en portada por temor a sufrir represalias debido al contenido político del texto (*La Jornada*, México, domingo 26 de junio de 2011). También se puede ver la vida violenta de México en *El complot mongol*, su obra más conocida (1915-1972). *El complot mongol* es considerada la novela que inauguró el género policiaco en México, pero más que novela negra, es una profunda crítica social del México postrevolucionario. Bernal, a través del protagonista, Filiberto García, ataca al gobierno corrupto mexicano, en donde los altos funcionarios pagan a matones a sueldo, como él, para que lleven a cabo el trabajo sucio y eliminen a quienes estorban al gobierno. Como podemos deducir, con esta novela se desmiente la supuesta y pacífica estabilidad del gobierno mexicano. El Estado se construye vinculado a una serie de hechos violentos que se llevan a cabo en la zona gris aducida por Pansters.

Por otra parte, *Arráncame la vida*, de Ángeles Mastreta, es una de las más recientes novelas que hablan de esa zona gris y del orden informal:

Andrés Ascencio [se ha] convertido en general gracias a todas las casualidades y todas las astucias menos la de haber heredado un apellido con escudo. [...] No hubo batalla que él no ganara, ni muerto que no matara por haber

traicionado a la Revolución o al Jefe Máximo o a quien se ofreciera. [...] conversaba con mi padre sobre la laboriosidad campesina o los principales jefes de la Revolución y los favores que cada uno le debía. Por esas épocas andaba planeando cómo ganarle al general Pallares la gubernatura del estado de Puebla. (Mastreta, 1986: 3)

La historia es relatada por Catalina Guzmán, esposa de Andrés. Ella nos cuenta:

Estábamos tomando el café cuando llegaron unos soldados con orden de aprehensión en contra de Andrés. Era por homicidio y la firmaba el gobernador. Andrés estaba acusado de matar a un falsificador de títulos que se vendían a profesores del ejército. Se decía que lo había matado porque el de la idea de falsificar y el jefe de todo el negocio era él, y que cuando la Secretaría de Guerra y Marina descubrió los títulos apócrifos y dio con los dibujantes, Andrés tuvo miedo y se deshizo del que lo conocía mejor. Chema dijo que eso era imposible, que mi marido no iba a andar matando así porque así, que no tenía negocios tan pendejos, que lo que sucedía era que el gobernador Pallares lo detestaba y quería acabar con él. No entendí por qué lo detestaba si le había ganado. El poderoso era él, ¿para qué ensañarse con Andrés que ya bastante tenía con haber perdido? (Mastreta, 1986: 14)

Aún una esposa –como en este caso– puede pensar que todo transcurre con “normalidad” y puede desconocer un orden distinto al explícito. Pero con el tiempo y con tantos indicios no puede ignorarlo siempre; tarde o temprano se da cuenta de una realidad debajo de la oficial. Con el tiempo, Catalina va conociendo a su marido: “

Andrés era jefe de las operaciones militares en el estado. Eso quiere decir que dependían de él todos los militares de la zona. Creo que desde entonces se convirtió en un peligro público”. (Mastreta, 1986: 18)

Como en los otros casos, en su novela, la autora retrata con maestría hechos consumados en la zona gris y actividades frecuentes dentro del orden informal. Es posible que al leerla, cualquier persona se di-

vierta y reconozca con facilidad prácticas similares y habituales en su propio entorno.

Terminar este apartado no sería atinado sin mencionar la película *La ley de Herodes* (1999), con guion de Luis Estrada, Jaime Sampietro, Fernando León Rodríguez y Vicente Leñero. Como sucede con cintas incómodas, *La ley de Herodes* sufrió una serie de obstáculos, entre los que podemos citar el burdo intento de veto que provocó la renuncia de Eduardo Amerena, entonces director del Instituto Mexicano de Cinematografía (Israde, 1999); ese escándalo generó publicidad para la película, lo que permitió que haya sido vista por un amplio público. Pero el hecho de que haya obtenido once Arieles⁷ y en el 2000 haya ganado otros premios importantes, la señala como una buena obra. Con el título de una nota publicada en el periódico *Reforma* con motivo del escándalo de la renuncia de Amerena, “Aplican a Amerena ley de Herodes”, podemos advertir tácitamente que quienes estaban implicados en este asunto tomaron un chivo expiatorio para ellos salir bien librados. Por supuesto que el exdirector del Imcine “soltó la sopa” y dijo quiénes le habían ordenado que él, a su vez, ordenara retirar la cinta del Festival de Cine de Acapulco (Bertrán, 2001). En esa nota periodística se muestra claramente cómo en la vida real sucede lo que pasa en la película.⁸ La cinta pone sobre la mesa dos asuntos escabrosos: el unipartidismo mexicano y la invariable violencia y corrupción en la construcción del Estado después de la Revolución.

Por supuesto, el público mexicano sabe que no solo esta película puede ser mencionada, sino que existe una serie amplia de ellas, entre las que se pueden citar, como ejemplos, las dirigidas por Luis Estrada –*Un mundo maravilloso*, 2006, y *El infierno*, 2010– o las dirigidas por Felipe Cazals –*El Apando*, 1975, *Las Poquianchis*, 1976, y *Ciudadano*

7 Lo cual puede ser consultado en la página oficial de la Academia Mexicana de Cine: <http://www.academia-mexicanadecine.org.mx/>

8 Rafael Tovar y de Teresa anunció ante la prensa la renuncia de Amerena. Luego, Amerena declaró a los medios que Tovar había dado la orden de retirar la película. Ahora Peña Nieto ha nombrado director de Conaculta a Tovar. Véase Virginia Bautista, “Asume Rafael Tovar y de Teresa como director de Conaculta”, en *Excélsior*. 11 de diciembre de 2012.

Buelna, 2013; la primera basada en una excelente obra de la literatura mexicana: *El apando* (1969) de José Revueltas; y, relacionada con la segunda, *Las muertas* (1977) de Jorge Ibargüengoitia—. En todas ellas se descubren los beneficios del poder y la corrupción.

Conclusión

Sabemos que casi todos los países latinoamericanos han adoptado nuevos marcos legales para el ejercicio del poder, pero algunos críticos hablan de la simulación de los valores democráticos; algunos más son de la opinión de que estamos en un periodo de transición en el que la democracia será más arraigada y más profunda. Sin embargo, también existe un grupo con la idea contraria, acerca de una tendencia a los movimientos autoritarios y la militarización.

Dice Escalante Gonzalbo:

[...] la sensación de inseguridad es prácticamente global en las décadas de cambio de siglo: la retórica del populismo punitivo gana puntos casi con cada nueva elección en [todos] los países (2012: 40)

[...]

La nueva economía global: privatizada, desregulada, liberalizada, resulta paradójicamente más opaca, produce nuevos cercamientos, en el centro y en la periferia, nuevas fronteras y nuevas formas de piratería, ilegalidad, contrabando, movimientos migratorios masivos, y operaciones muchas veces dudosas, en las lindes de la legalidad. (2012: 41)

En esta era de la globalización, los problemas son más complejos, efectivamente, y sus profundas raíces se extienden de nación a nación. En el caso de México –regresemos con Escalante Gonzalbo–, y “

[...] como consecuencia del despliegue masivo de fuerzas federales, ha experimentado un crecimiento exponencial del mercado de la violencia privada, bajo todas sus formas”. (2012: 44)

Por ello, no es posible negar la relación entre violencia y Estado –violencia a la que a veces le vemos la cara, pero la mayor parte del tiempo corre oculta sin mostrar el rostro del autor–.

Entre todos los asuntos que ha tratado la literatura mexicana de más de dos siglos (1800-2010) –que podemos clasificar por épocas o por grandes movimientos, tales como literatura de la independencia, de la revolución; o por corrientes: romántica, realista– se encuentra ese escañoso tema, la construcción del Estado y su lazo con la violencia, precisamente los conceptos planteados por Pansters, a saber: la zona gris, el orden informal y las prácticas alternativas de justicia, que han dado como resultado diversas formas de barbarie e inseguridad. Imposible sería intentar dar cuenta, en este trabajo, de todas las obras que se han ocupado de dicho asunto. Ciertamente que hay algunos nombres de autores que de inmediato el público recordará. Quizá piensen en los cuentos de Rafael F. Muñoz o en *Tomóchic*, la novela de Heriberto Frías. O en la obra de Juan Rulfo (“Nos han dado la tierra”, solo por mencionar uno de sus cuentos). O en otras tantas que se han producido en estos dos siglos en que se ha tenido que ir construyendo el Estado mexicano, y en los que la literatura ha estado pendiente de denunciar las calamidades que eso ha conllevado, quizá en el intento de prevenir peores situaciones antes de que todo se nos escape de las manos.

En esas obras, la corrupción hace presencia. En ellas se nos muestra el nivel que la crudeza y el absurdo alcanzan en el contexto. Como dice Claudia Macías Rodríguez,

[...] cuando observamos que las instituciones encargadas de procurar justicia se ven rebasadas por sus mismas limitaciones y vicios, cuando la desesperación llega a límites insospechados y cuando la historia no alcanza a vislumbrar un futuro cercano que remedie la situación, queda entonces el lugar a la literatura. Y mediante la ficción, la posibilidad de rehacer el mundo y ofrecer una visión, en estos casos optimista, sea cual fuere el costo del sacrificio y la dureza de las medidas a tomar. (2003: 48)

Como fácilmente podemos constatar, los escritores mexicanos siempre se han ocupado de la violencia inherente a la construcción del Estado. Tanto durante el siglo XIX como en el XX, y ahora en lo que va del XXI, la literatura ha sido una fuerte voz que ha expuesto continuamente la relación tan estrecha, y aparentemente indisoluble, entre la violencia y la formación estatal. En fin, hay una gran cantidad de obras literarias que podemos leer para acercarnos al mundo oscuro y violento que ha corrido paralelamente a la edificación del Estado mexicano.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio M. *El Zarco*. México: Porrúa, 1997.
- Andino Maldonado, Rubén. “Escándalo de las acreditaciones: Corrupción hizo caer un ministro y amenaza a otro”, en *Clarín*, domingo 23 de diciembre de 2012.
- Arreola, Juan José. “El guardagujas”. *Confabulario*. México: Joaquín Mortiz, 2000, pp. 30-39.
- Barrera, Juan Manuel. “Si te agarramos, te linchamos”, en *El Universal*, 4 de abril de 2012.
- Bautista, Virginia. “Asume Rafael Tovar y de Teresa como director de Conaculta”, en *Excélsior*, 11 de diciembre de 2012.
- Bentley, Eric. *La vida del drama*. México: Paidós, 2001.
- Bernal, Rafael. *El complot mongol*. México: Joaquín Mortiz, 2009.
- Bertrán, Antonio. “Aplican a Amerena ley de Herodes”, en *Reforma*, 3 de enero de 2001.
- Beyliss, Marcelo. “Incendio atrapa y mata a 31 niños en guardería”, en *El Universal*, sábado 6 de junio de 2009.
- Bolaños, Ángel, Josefina Quintero y Agustín Salgado. “Exige GDF castigo a responsables de muertes por estampida en bar”, en *La Jornada*, 21 de junio de 2008.
- Bolaños, Ángel, Josefina Quintero y Agustín Salgado. “Errores graves en el operativo del New’s Divine, admite Ebrard”, en *La Jornada*, 22 de junio de 2008.
- Bolaños, Claudia, y Jorge Alejandro Medellín. “Por estampida en antro mueren 12”, en *El Universal*, 21 de junio de 2008.

- Castillo Pérez, Alberto. “¿Te acuerdas de Luis Spota?”, en *El Universal*, 26 de marzo de 2009.
- Delgado, Jaime. “*Los bandidos de Río Frío*, reconstrucción de un mundo histórico”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Madrid: Universidad Complutense, número 1, enero de 1972, pp. 177-195.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. “Crimen organizado, la dimensión imaginaria”, en *Nexos*. Núm. 418, octubre del 2012, pp. 32-44.
- Estrada, Luis (director). *La ley de Herodes*. México: Bandido Films, 1999.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *Antología* (selección y prólogo, María Rosa Palazón Mayoral). México: Cal y Arena, 2004, pp. 269-451.
- Glantz, Margo. “*Los bandidos de Río Frío* de Manuel Payno: La utopía del robo”, en *Estudios*. Año 15, Número 29, enero-junio de 2007, pp. 73-93.
- Góngora, Luis de. “A un sueño”. Madrid: edición digital facsímil, Biblioteca Nacional, 1628.
- Guzmán, Martín Luis. *La sombra del caudillo*. México: Porrúa, 1980.
- Harmony, Olga. “El gesticulador”, en *La Jornada*, jueves 1 de julio de 2010.
- Ibargüengoitia, Jorge. “El atentado”. México: *Revista Mexicana de Literatura*, 1964.
- Israde, Yanireth. “Eduardo Amerena renuncia a la dirección del Imcine”, en *La Jornada*, 10 de diciembre de 1999.
- Mastreta, Ángeles. *Arráncame la vida*. Madrid: Alfaguara, 1986.
- Macías Rodríguez, Claudia, “La muerte tiene permiso de Edmundo Valadés, un microcuento modelo en la narrativa mexicana del siglo xx”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, No. 24, Año VIII, julio-octubre 2003, pp. 45-49.
- Otero, Silvia, y Sara Pantoja. “En la mira mandos por operativo en antro”, en *El Universal*, 22 de junio de 2008.
- Pansters, Wil G. “Zones of State-Making: violence, coercion, and hegemony in Twentieth-Century Mexico”, en Wil G. Pansters

- (ed.), *Violence, coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2012, pp. 3-39.
- Payno, Manuel. *Los bandidos de Río Frío*. México: Porrúa, 1998.
- Rosas, Valente. “Linchamiento de dos presuntos delincuentes”, en *El Universal*, miércoles 19 de diciembre de 2012.
- Sin autor. “Linchan a dos ladrones en Texcoco”, en *El Clarinete*, miércoles 19 de diciembre de 2012, <http://www.elclarinete.com.mx/>
- Spota, Luis. *Palabras mayores*. México: Grijalbo, 1977.
- Valadés, Edmundo, “La muerte tiene permiso”, en *La muerte tiene permiso*. FCE, México, 1992, pp. 9-15.
- Villoro, Juan. “La alfombra roja del terror narco”, en *Ñ Revista de Cultura*, sábado 29 de noviembre del 2008.

Johann Gottfried von Herder: *Antropología e Historia*

Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002 (edición bilingüe alemán-castellano, traducción y notas de Virginia López-Domínguez). 206 pp. ISBN 84-7491-680-1.

Jorge Alberto Ordóñez Burgos¹

- 1 Nacionalidad: Mexicana. Grado: Doctor en Filosofía. Adscripción: Profesor-investigador, Departamento de Humanidades, UACJ. Correo electrónico: jordonez@uacj.mx

Fecha de recepción: 7 de enero de 2013
Fecha de aceptación: 1º de marzo de 2013

Estructura formal del volumen:

Sumario, p. 7; Presentación de Virginia López-Domínguez, pp. 9-37; Prólogo de Herder, pp. 38-51; Primera parte, pp. 52-151; Tercera parte, pp. 152-197; y, Notas de la traductora, pp. 199-206. La presente edición es en realidad una cuidadosa selección de pasajes de la obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad), publicada originalmente en 1774.

Observaciones preliminares

Herder es un filósofo de gran importancia para la historia de la filosofía occidental. Tradicionalmente se le ubica como la “contraparte” de la *Aufklärung* kantiana; siendo el *Sturm und Drang* el capítulo “*irracional*” del período que va del último tercio del siglo XVIII a la primera mitad del XIX. Herder formó parte de este sólido movimiento al lado de Klinger, Hamann, Goethe, Schiller, Novalis y los Schlegel. Con esta referencia no pretendo abonar a la concepción de la historia de la filosofía como el resultado de la oposición de *bandos* “claramente definidos” que están en disputa. Lo que cabe apuntar es el papel que se le ha otorgado al trabajo de este hombre; podríamos verle como el “*lado oscuro del Occidente*”, aquella facción más sensible del filosofar alemán que también abraza el eurocentrismo –al igual que los ilustrados– como lectura y conclusión última de la historia universal. Por si lo anterior fuera poco, Herder es uno de los lectores e intérpretes más ilustres de Vico, Leibniz y Baruch Spinoza en el mundo germano del siglo XVIII-XIX; sus reflexiones impregnaron parte de la filosofía de la historia de Hegel y, si su filosofía del lenguaje no hubiera sido omitida o minimizada en algunos círculos europeos y norteamericanos, es factible que la historia del pensamiento contemporáneo no hubiera conocido excesos como el neopositivismo lógico con algunas de sus mutaciones más cuestionables.

La selección atinada de la profesora López-Domínguez permite tener a disposición de los lectores hispanoparlantes el trabajo de un

autor que poco se vierte a nuestra lengua;¹ la traductora ha detectado pasajes significativos que presentan una muestra importante del pensamiento herderiano sobre la historia de la humanidad, una reflexión con fuerte anclaje en la antropología científica y en la teología protestante. A pesar que *Antropología e Historia* apareció hace más de diez años, su vigencia se mantiene dados los contados esfuerzos editoriales que se han hecho en este campo así como la calidad editorial con la que fue preparado. En esta reseña se citarán pasajes del libro con el objetivo de acotar la ruta del pensamiento de Herder.

Sobre el contenido del libro

- i) Presentación: Uno de los grandes temas de la filosofía de Herder es la reflexión sobre la historia. Son pocos los asuntos que logran rivalizar en la atención que esta recibió del filósofo a lo largo de su obra; entre ellos pueden mencionarse la poesía, el lenguaje, el folclore y la teología. Por ello, hacer una selección de pasajes representativos de la filosofía de la historia de Herder no es tarea fácil. La presentación se encarga de esbozar a grandes rasgos las circunstancias históricas, intelectuales y filosóficas en las que fue escrito *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. ¿De dónde surge la obra? ¿Qué pretendía conseguir su autor cuando la escribió? ¿Cuál era la postura de Herder ante pensadores como Hobbes, Descartes y Leibniz? A pesar de su brevedad, la presentación cumple con poner a disposición de un extenso público que no conoce a Herder,

1 Quizá el trabajo mejor logrado sea la traducción de Pedro Ribas, aparecida con el título *Obra selecta*. Alfaguara. Madrid, 1982. El volumen contiene los siguientes textos: *Kritische Wälder* (Silvas críticas), pp. 3-22; *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (Diario de mi viaje del año 1769), pp. 25-129; *Abhandlung über die Ursprung der Sprache* (Ensayo sobre el origen del lenguaje), pp. 133-232; *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (Extracto de un intercambio epistolar sobre Ossian y los poemas de los pueblos antiguos), pp. 235-248; *Shakespeare*, pp. 251-271; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad), pp. 275-367; y *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Una metacrítica para la Crítica de la razón pura), pp. 371-421.

ideas con las que deben estar familiarizados no solo quienes cultivan la filosofía. Herder es, en sentido estricto, un clásico del Occidente actual. A partir de él se han construido varias concepciones contemporáneas de lo que es la *cultura* (*Kultur*), la *humanidad* (*Humanität*, en algunas ocasiones expresada como *Menschenheit*) y la *tradición* (*Tradition*). Con la expresión “a partir de él” no solo quiero decir que sus ideas inspiraron nuevos sistemas, sino que sus detractores en algunos casos han partido de la crítica de sus propuestas para hacer filosofía. La traductora esboza los aspectos generales de la polémica Kant-Herder expandiendo sus alcances hasta Fichte, Hegel, Marx y Dilthey.

- ii) Vorrede/Prólogo:² El carácter vivencial de los escritos de Herder es un aspecto que, simultáneamente, ha atraído a lo largo de los años objetores y partidarios. La filosofía es un proceso en el que el hombre examina el mundo que lo rodea sin apartarse de las profundidades de su alma; la filosofía que pretende nulificar por completo la individualidad del pensador, logra disolver los impulsos rectores de la curiosidad que caracterizan al hombre. En sus palabras preliminares, Herder-hombre se dirige al lector-hombre que sigue sus ideas: „*Der da schrieb, war Mensch, und du bist Mensch, der du liesest*”.³ La creación filosófica es un proceso que difícilmente puede ser comprendido por alguien que no sea filósofo; la “indefensión” del filósofo ante un mundo que es hostil a ser sistematizado, que es complejo en extremo y ha sido estudiado un sinfín de ocasiones antes del presente, constituyen el marco existencial en el que florece la filosofía. Herder apunta:

“Un autor que expone su libro, aunque contenga ideas que él no descubrió (pues, ¿qué poco es lo que puede realmente descubrirse en nuestra época?), pero por lo menos *encontró* y se apropió, e incluso vivió en ellas largos años como si

2 La sección se escribió el 23 de abril de 1774 en Weimar.

3 “Hombre era el que escribió y hombre eres tú que lees”, *ibid.*

fueran propiedad de su espíritu y de su corazón; un autor de esta clase, digo yo, ofrece con su libro, ya sea bueno o malo, una gran parte de su alma al público”.⁴

El volumen es un texto didáctico en varios conceptos. El primero consiste en una exhortación a filosofar, a emprender la búsqueda del sentido de las cosas por propio pie, aunque se cometa “plagio” involuntario y se repitan cosas que otros ya pensaron siglos atrás. Lo importante es tener el arrojo suficiente para hacerse a la mar de la reflexión. Aquí se ubica un valor agregado del libro como material de iniciación para estudiantes de licenciatura decididos a adentrarse en la filosofía, ya como materia de estudio, ya como carrera. Si al discípulo se le mentaliza desde los primeros años de la universidad a tener por hábito la búsqueda, a establecer diálogos con lo que lee y a visualizar la filosofía como un espacio de creación más que la recitación de una letanía estéril compuesta por nombres de pensadores ilustres y doctrinas por memorizar, se estará fomentando el proceso fructífero de la meditación. *Antropología e Historia* representa, pues, un buen apoyo en la formación de investigadores en Humanidades. En esta sección, Herder enuncia uno de los principios que articulan su filosofía de la historia –inspirado en el tallador holandés de lentes–, a saber, la idea de naturaleza y su relación con Dios:

“...la gran analogía de la naturaleza me conducía a las verdades de la religión, que sólo con esfuerzos tuve que reprimir, porque yo no quería arrebatármelas de antemano y paso a paso sólo quería permanecer fiel a la luz que por doquier irradiaba para mí la escondida presencia del Creador en sus obras... La naturaleza no es un ser independiente, sino que Dios lo es todo en sus obras”.⁵

a) Erster Teil, Drittes Buch, VI Organischer Unterschied der Tiere und Menschen/ Primera parte, Libro tercero, VI Diferencia or-

4 P. 43.

5 P. 49.

gánica entre los animales y el hombre. Puesto que el objeto de meditación del libro es la historia, uno de los temas que deben abordarse con mayor profundidad es el actor primero de esta: el hombre. El buen criterio de Virginia López-Dominguez se pone de manifiesto con el párrafo que abre esta sección:

“Se hizo un elogio muy falso de nuestro género cuando se afirmó que en él se encuentran en el más alto grado la fuerza y las habilidades de los demás géneros. El elogio es indemostrable y contradictorio en sí mismo, pues evidente que una fuerza anularía a la otra y la criatura no obtendría en absoluto placer de su ser. ¿Cómo podría hacerse compatible que el hombre floreciera como las flores, palpase como las arañas, construyera como las abejas, libara como las mariposas y a la vez poseyera la fuerza muscular del león, la trompa del elefante y el arte del castor? Y ¿posee, o mejor dicho, abarca sólo una única de estas fuerzas con la intimidad con la cual la criatura lo disfruta y ejercita?”⁶

La antropología de Herder es igualmente didáctica para quienes no han tenido contacto con estudios profundos en este campo; además de establecer los aspectos éticos de la condición humana, fundados en la libertad de acción y en sus derivados más notables como la arbitrariedad jurídica y las opiniones volubles, Herder se abre a la investigación fisiológica del hombre. Inicia su exposición manifestando: „Wir setzen also alle Metaphysik beiseite und halte uns an Physiologie und Erfahrung”.⁷ No está de más aclarar que un posicionamiento de esta clase dista de ser positivista; aunque Herder creía en la evolución y el progreso como eje rector de la humanidad, su “*renuncia*” a la metafísica consiste en desmarcarse de la especulación filosófica construida a partir de monumentales estructuras lógicas cuya impecable validez teórica es proporcional a su absoluta desconexión con el mundo del hombre. Los

6 P. 53.

7 P. 55, “Dejemos de lado toda metafísica y atengámonos a la fisiología y a la experiencia”.

prolegómenos de su antropología son enumerados en enunciados sencillos. Podríamos resumir su pensamiento en una frase: “La postura del hombre es erguida, en eso es el único sobre la Tierra,”⁸ el lenguaje, las religiones y la cultura toda provienen, en gran medida, de tal disposición anatómica.

- b) Viertes Buch, I Der Mensch ist zur Vernunftfähigkeit organisieret/ Libro cuarto, I El hombre está organizado para la capacidad racional. Es uso corriente en los trabajos de Herder citar estudios científicos de su época con el fin de abrir espacios de discusión más amplios, o bien, para apuntalar sus argumentos sobre algún tema específico. La erudición de Herder no conocía fronteras disciplinares, por ello, el conocimiento de la literatura científica enriquece significativamente sus textos. En esta sección surgen nombres de sabios dedicados a la investigación biológica, a saber: Jacobus Bondt,⁹ Andrew Battel,¹⁰ Edward Tyson,¹¹ Geores-Louis Buffon,¹² Pieter Camper,¹³ Johann Friedrich Blumenbach,¹⁴ Louis Daubenton¹⁵ y Albrecht von Haller.¹⁶ El estudio de sus investigaciones lleva a responder la pregunta capital, ¿qué es el hombre? A partir de aquí podrán atajarse problemas propios de la filosofía

8 P. 55.

9 Naturalista holandés del siglo XVI-XVII. Se dedicó a escribir sus observaciones de plantas y animales desarrolladas en viajes a través de diversos países.

10 Naturalista británico del siglo XVI.

11 Autor del tratado *Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, publicado en Londres en 1751.

12 Adversario de Linneo, autor de una *Historia natural* cuyos primeros tres volúmenes aparecieron en 1749, los restantes 41 fueron publicados en años posteriores y aparecieron otros todavía después de la muerte de Buffon en 1788, la serie se completó hasta 1804.

13 Autor de *Kort Berigt wegens de Ontleding van verschiedene Orang-Outans*, publicado en Amsterdam en 1780.

14 Creador de la anatomía comparativa, afirmaba que todas las razas humanas son variantes de una “base”. Entre sus obras se encuentra *De generis humani varietate nativa*.

15 Autor de *Sur les différences de la situation du grand trou occipital dans l’homme et dans les animaux*, publicado en París en 1764.

16 Médico suizo del siglo XVIII, escribió el primer manual de fisiología y fue uno de los precursores de la neurología.

del lenguaje, la ética, la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. El descubrimiento de órganos, zonas del cerebro que antes eran desconocidas; la revisión paralela de la estructura de las manos del hombre con la de diversos simios, comparaciones entre la anatomía de los primates y la del ser humano, o huesos *particularmente humanos* ayudan a explicar la clase de animal que somos. Herder comenta:

“La armonía que el oído humano percibe y que el arte sólo desarrolla es el arte más delicado de medir que el alma ejercita de modo oscuro mediante el sentido, de igual manera que con el ojo, donde se refleja el rayo de luz, demuestra la geometría más delicada. Infinito sería nuestro asombro si en nuestra existencia pudiéramos ver con claridad un paso más allá todo lo que en nuestra tan bien organizada máquina efectuamos oscuramente con los sentidos y facultades, y para lo cual parece que el animal ya se estaba preparando en la medida de su organización”.¹⁷

- i) IV. Der Mensch ist zu feinem Trieben, mithin zur Freiheit organisieret/ IV El hombre está organizado para impulsos delicados y, por tanto, para la libertad. A lo largo de esta sección nos encontramos con reflexiones respecto a la presencia del hombre en el mundo en tanto que entidad capaz de ejercer la libertad; el ser humano nace débil y solo con el paso de los años le es posible desenvolverse dentro de un medio adverso. La libertad abre la posibilidad de cometer los peores crímenes, pero también de practicar las virtudes más sublimes. La razón debe ser definida para completar las meditaciones ético-antropológicas. Quizá el siguiente pasaje es uno de los que alcanzan mayor profundidad filosófica dentro de todo el libro: “No conozco la razón de los ángeles, como tampoco podemos hacernos cargo del estado interno de una criatura inferior a nosotros; la razón del hombre es humana”.¹⁸ De aquí las

17 P.91.

18 P.101.

innumerables limitaciones que tenemos para saber y comprender: la relativización de “*lo humano*” reduce a un ámbito muy específico los alcances que tenemos como género.

- ii) VI Zur Humanität und Religion ist der Mensch gebildet/ VI El hombre está formado para la humanidad y la religión. Como se dijo al principio de estas páginas, entre los tópicos que mayor atención merecieron de Herder se encontraba la religión. Su investigación es un detonante esencial para la construcción de la *filosofía de la historia de la humanidad*. El entendimiento de la religión se desarrolla a partir de los siguientes términos:

“La religión es la humanidad superior del hombre... Si el don más excelente del hombre es el entendimiento, su tarea consiste en escudriñar la conexión entre causa y efecto y vislumbrarla allí donde no la perciba. Así lo hace el entendimiento humano en todas las cosas, ocupaciones y artes, pues, incluso cuando se deja llevar por una habilidad adquirida, un entendimiento anterior tuvo que haber fijado la conexión entre causa y efecto, introduciendo así este arte. Ahora bien, en las obras de la naturaleza no vemos propiamente causa alguna en su máxima intimidad, ni nos conocemos a nosotros mismos ni sabemos cómo fluye una cosa cualquiera en nosotros. En consecuencia, también en todos los efectos exteriores a nosotros todo es mero sueño, suposición y nombre; por el contrario, un sueño verdadero tan pronto vemos de modo frecuente y constante que una clase de efectos se enlaza con una clase de causas. Esto es la marcha de la filosofía, y la primera y última filosofía fue siempre religión. Hasta los pueblos más salvajes se ejercitaron en ella, pues no hay ningún pueblo de la Tierra que carezca de ella, como tampoco se han

encontrado pueblos sin capacidad racional ni figura humana, sin lenguaje ni matrimonio...”¹⁹

¿Cómo se concreta dicha disposición para la religión? Herder la establece como principio lógico-filosófico del razonamiento desarrollado en esta sección: “...la naturaleza hizo que el hombre fuera el ser más dotado de sentimientos de simpatía entre todos los vivientes, porque, por decirlo así, lo formó a partir de todo y lo organizó con relaciones parecidas a cada uno de los reinos de la creación, de modo que pudiera sentir afinidad con ellos”.²⁰

iii) VII. Der Mensch ist zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet/ El hombre está formado para la esperanza en la inmortalidad. A pesar de la evidencia biológica que recopila Herder en sus reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad, nuestro filósofo acepta que hay límites inexpugnables que no pueden ser entendidos mediante experiencias científicas y cuyo sentido último –la inmortalidad– sólo puede ser asimilada mediante el acercamiento a hechos que son articulados a través de la acción de la fe.

c) Fünftes Buch: I In der Schöpfung unserer Erde herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte/ En la creación de nuestra tierra impera una serie de formas y fuerzas ascendentes. Dentro de la escala de seres que se inicia desde la estructura más simple que es la piedra, luego se hace más compleja para convertirse en cristal; posteriormente, las plantas, los animales, y al final, el hombre parece estar en la parte más alta del *vector* evolutivo. Es interesante señalar que Herder insiste en decir que el hombre *parece* estar en

19 P. 119. –Quizá estas palabras tuvieron su origen más lejano dentro de la literatura herderiana en el ensayo *Über die verschiedenen Religionen* (Sobre las diferentes religiones) escrito entre 1766 y 1767 en Riga. Una buena edición del texto puede encontrarse en *Zur Philosophie der Geschichte. Eine Auswahl in zwei Bänden. I Abhandlungen, Fragmente, Notizen (1764–1803)*, pp. 95-103. [Edición y estudio introductorio de Wolfgang Harich. Aufbau Verlag, Berlín, 1952].

20 P. 111.

el lugar superior [*er scheint höchste*].²¹ La nota completa una antropología más abierta y orientada a comprender al hombre como una entidad plena en limitaciones, llevándolas hasta sus consecuencias últimas, por incómodas que pudieran resultarnos. Más adelante, define al hombre en términos similares a los usados por los genetistas contemporáneos; afirma que es una especie de síntesis sumatoria de organismos más simples que él: “Cuanto más organizada está una criatura, tanto más se compone su estructura de los reinos inferiores”.²²

- i) III Aller Zusammenhang der Kräfte und Formen ist weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung/ Toda la conexión de fuerzas y formas no es retroceso ni estancamiento, sino progreso. Las reflexiones *cósmicas* –en el sentido etimológico del término– son muy socorridas por Herder. El bien supremo es el principio rector de un universo, por ello

“Un único elefante es la tumba de millones de hierbas, pero es una tumba viviente y activa que las animaliza haciéndolas partes de sí mismo... [a continuación otra pincelada a la antropología] el hombre, es el máximo asesino. Puede convertir en naturaleza suya prácticamente todo lo que en las organizaciones vivas se halla por debajo de él, con tal de que no sean demasiado inferiores”.²³

Estas afirmaciones están en concordancia con la idea del *hombre-sumatoria* que se expuso arriba. De aquí se desprende también una definición del concepto de medicina:

21 P. 127.

22 P. 129.

23 P. 137.

“¿En qué se funda el arte de la medicina para servir a la naturaleza y prestar ayuda a las fuerzas de nuestro organismo que trabajan de mil maneras? Reemplaza las fuerzas perdidas, fortalece las debilitadas, atenúa las excesivas y las somete. ¿Cómo lo consigue? Yendo a los reinos inferiores a buscar las fuerzas, ya sean de la misma clase u opuestas, y asimilándolas”.²⁴

- ii) VI Der jetzige Zustand der Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten/ El estado actual de los hombres es probablemente el miembro de enlace entre dos mundos. En esta sección, Herder continúa brindando notas cuyo objetivo final es matizar su concepto sobre el hombre. Una de ellas consiste en aclarar la postura sobre el sitio que ocupa la humanidad en el universo; una posición intermedia en la que no se posee el puesto más elevado de la escala de seres “...él ha de empezar también la cadena de una especie de criaturas superior, de la cual él sería el miembro más bajo”.²⁵ ¿Ángeles? ¿Civilizaciones extraterrestres más avanzadas? La respuesta debe buscarse en los extensos textos de Herder sobre filosofía de la historia; este no es el espacio para discutir al respecto. Más adelante, nuestro filósofo acota el sitio relativo que ocupamos en la creación [*Schöpfung*]; a pesar de que en el planeta somos una de las entidades más complejas, no estamos terminados. El proceso de perfeccionamiento humano es la resultante de descensos y ascensos a lo largo de los siglos; la introspección permite en las almas plenas percatarse de la sabiduría que se halla depositada en ellas. Herder se nutre de las aguas del protestantismo germano y de sus comentaristas más ilustres. “La afirmación leibniziana de que el alma es un espejo del universo encierra tal vez una verdad más profunda que la que suele extraerse, porque también parece que se ocultan en el alma las fuerzas de

24 Pp. 137-139.

25 P. 143

un universo y que sólo necesita una organización o una serie de organizaciones para poder ponerlas en actividad y ejercicio”.²⁶

- d) Fünfzehntes Buch: II Alle zerstörenden Kräfte in der Natur müssen den erhaltenden Kräften mit der Zeitenfolge nicht nur unterliegen, sondern auch selbst zuletzt zur Ausbildung der Ganzen dienen/ Libro decimoquinto: II En el transcurso del tiempo todas las fuerzas destructivas no solo han de ser superadas por las fuerzas constructivas, sino que en última instancia han de servir al perfeccionamiento del conjunto. Herder revisa una serie de principios científico-metafísicos que dan noticia de la constitución del universo. Entre los trabajos estudiados se encuentra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (Historia natural general y teoría del cielo o investigación de la constitución y el origen mecánico del mundo entero, expuesto según los principios newtonianos).²⁷ Cabe destacar que el universo en tanto que unidad es concebido con gran claridad por nuestro filósofo; las conexiones entre la esfera inorgánica y la biológica son múltiples y se desarrollan de manera muy compleja. Las siguientes palabras subsumen el sentido herderiano de kósmos “...el orden armónico entre la parte animada e inanimada de nuestra creación, orden que, como lo demuestra el interior de la Tierra, sólo pudo labrarse con la desaparición de millones de seres”.²⁸ El equilibrio del Uno se manifiesta en la historia política y social del hombre; es el resultado de un cuidadoso proyecto universal desarrollado por Dios. Posiblemente, en este punto Herder recibe alguna influencia de Hobbes: “...en el reino animal es una ley divina que haya menos leones y tigres que ovejas y palomas: de la misma manera es norma benigna

26 P. 149.

27 Publicado en 1755. Uno de los primeros trabajos de Kant. Dicha investigación fue continuada posteriormente por Simón Laplace.

28 P. 155.

na de la historia que el número de los Nabucodonosor, Cambises, Alejandro y Sila, Atila y Gengis Khan, sea muy inferior al de los generales más mansos y los monarcas tranquilos y pacíficos”.²⁹

A pesar que Herder tiene un amplio horizonte para comprender la cultura humana en una dimensión más plena, es hijo de su tiempo y su visión de pueblos no europeos en algunas ocasiones adolece de un conocimiento profundo de las condiciones que se viven en otras latitudes. Llamen la atención las siguientes palabras:

“...el salvaje de norteamericano tiene su política, pero ¡qué limitada es!, ya que aporta ventajas a algunas generaciones sin salvaguardar a toda la nación del desastre. Varias pequeñas naciones se aniquilaron entre sí, otras se debilitaron tanto que esperan un destino semejante en el peor de sus conflictos: el que los enfrenta a las viruelas, al aguardiente y la codicia de los europeos”.³⁰

¿Algún eco del pensamiento político de John Locke? Cabe destacar que algunos románticos gustaban de concebir la imagen de las antiguas sociedades germanas a semejanza de las noticias que recibían de los nativos norteamericanos a través de crónicas de viajeros y comerciantes. Para muestra, las bellas esculturas de jinetes cazadores que embellecen la fachada del *Neues Museum zu Berlin*.

i Das Menschengeschlecht ist bestimmt, mancherlei Stufen der Kultur ist mancherlei Veränderungen zu durchgehen, auf Vernunft und Billigkeit aber ist der daurende Zustand seiner Wohlfahrt wesentlich und allein gegründet [Aunque el género humano está destinado a escalar diversos grados de cultura sufriendo distintas transformaciones, la estabilidad de su bienestar se funda esencial y

²⁹ P. 157.

³⁰ P. 167. Más adelante, pp. 189-197, Herder reflexiona sobre el colonialismo europeo que entonces imperaba en todo el mundo. Sus meditaciones están impregnadas del desprecio a China propio de su tiempo.

exclusivamente en la razón y la justicia]. Recalcando la pertenencia del hombre al Todo, Herder desprende conclusiones de principios establecidos en la sección anterior, uno de ellos es que la estabilidad (*Beharrungszustände*) que tienen las *cosas* que integran el universo, logra comprenderse a partir de proporciones matemáticas con las que sus fuerzas constitutivas están ordenadas; a partir de dichas razones es posible dar seguimiento a la escala de seres del mundo. En el principio de estabilidad se finca la belleza y la bondad de los seres; al alejarse del orden natural, los seres tienden por naturaleza a retomar el rumbo cósmico original. Estas ideas son expresadas mediante tres leyes de la naturaleza que rigen tanto el ámbito macro como el microcósmico.³¹ El medio silvestre como las naciones de todo el mundo; el medio inanimado como el de los seres vivos.

Epílogo

Además de los aspectos históricos –arriba señalados– que envuelven esta obra, es imprescindible no perder de vista la amabilidad de la pluma de Herder para poner a disposición de los lectores la integración de un sistema filosófico complejo en el que impera la idea de unidad como clave determinante para entender la Realidad. El Uno se manifiesta en la naturaleza, en complejos sistemas de planetas y estrellas, en el Estado, la política, las religiones y el arte. La estructura orgánica de los seres proporciona pistas en las que el proceso evolutivo se puede percibir con claridad. Algunos estudiosos de la filosofía insisten en poner como requisito necesario para conceder a alguien la estatura de filósofo el hecho que haya producido un sistema; en muchas ocasiones es inasequible aprehender el sentido de estructuras conceptuales tan sofisticadas. *Antropología e Historia* resulta ser una ventana que brinda una visión sucinta a la composición del pensamiento cósmico-biológico-histórico-religioso-estético de Herder. No por ello lo reduce o caricaturiza.

31 Cf. pp. 168-173.

*Wie wenig reiner Freunden, wie wenig reiner Erkenntnis und Tugend
ist der Mensch fähig! Und wenn er ihrer fähig wäre, wie wenig ist
er an sie gewöhnt!*³²

Johann Gottlieb von Herder

32 “¡Qué pocas son las alegrías puras, qué poco es el conocimiento y la virtud puros de los que es capaz el hombre! Y si lo fuera, ¡qué poco acostumbrado está a ellos!”

Nóesis: Producción editorial y normas editoriales para autores(as)

El Comité Editorial de *Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* de manera permanente acoge con gusto propuestas de artículos para publicar en cualquiera de sus diferentes secciones, llámese 1) Sección temática o 2) Reseñas de libros. El proceso que se atiende previo a la integración definitiva de un número considera las siguientes normas, las cuales deben ser atendidas por cada articulista al preparar sus documentos.

1. El proceso editorial de *Nóesis* da inicio cuando cada articulista interesado(a) hace entrega de su artículo preferentemente vía correo electrónico en la dirección noesis@uacj.mx y mayrodri@uacj.mx
2. Los trabajos a presentar en *Nóesis* deberán ser originales e inéditos.
3. Una vez que la dirección general de *Nóesis* recibe el artículo se atiende la tarea de revisar por parte del comité editorial o alguno de sus representantes que el artículo cumpla las normas editoriales y especificaciones delineadas por este órgano editorial.
4. De advertirse el no cumplimiento de las normas editoriales y especificaciones por el artículo presentado, la dirección general de *Nóesis* pondrá al tanto de esta situación al articulista principal de modo que realice las correcciones correspondientes. En cada caso, el, la o el conjunto de articulistas resolverán si realizan o no una entrega posterior.
5. De advertirse el cumplimiento de las normas editoriales y especificaciones delineadas por *Nóesis* en cada artículo, se procederá a dar el visto bueno y se procederá a atender el proceso de arbitraje que corresponda. La dirección general avisará a cada articulista y emitirá una constancia donde especifique la recepción del artículo indicando la fecha de registro correspondiente. Nota: El hecho de emitir una constancia de recepción por artículo no significa que ese artículo será publicado. La resolución de publicación o no se realizará una vez que se disponga de los dictámenes emitidos por cada dictaminador(a).
6. Los artículos pueden ser de fondo (resultados de investigaciones o ensayos académicos) los cuales se ubican en la sección temática. En el caso de la sección dos de cada número, pueden referirse reseñas bibliográficas breves o críticas. En to

dos los casos, los artículos deberán referirse a alguna temática relacionada con los abordajes propios de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

7. Los trabajos pueden ser presentados en idioma inglés o español. Si se envía una traducción al español, hay que adjuntar también el texto en el idioma original. En el caso de que un texto sea presentado en otro idioma, el comité editorial emitirá un fallo al respecto.

8. Una vez que son recibidos los artículos, debe aclararse que Nóesis no devuelve los originales.

9. Los artículos deberán ajustarse al dictamen del Comité Editorial. Tal dictamen será emitido y resuelto considerando las evaluaciones proporcionadas por los árbitros participantes. En general, se evaluará tanto la calidad científica de cada artículo, su originalidad, su contenido como las aportaciones. En síntesis, este cuerpo colegiado tiene la facultad de decidir sobre la pertinencia de cada publicación. En cada caso, el máximo número de autores por artículo permitido es 3.

10. En caso de que un artículo sea aprobado con modificaciones o comentarios, el autor o autores deberán entregar a la dirección de la revista una carta especificando la forma en la que integraron las observaciones.

11. Los trabajos deben ajustarse a los siguientes requisitos editoriales:

- a) Asentar en la portada el título del trabajo (breve, conciso, en inglés y español) y la naturaleza del mismo (artículo o reseña).
- b) Se deberá anexar la fecha de la entrega del artículo en la primera página. Nóesis realizará un registro de fecha en el caso de la recepción y otro donde proceda registrar la fecha de aceptación o no aceptación según corresponda. Anotar el área de conocimiento y campo de especialización del artículo.
- c) Un resumen del contenido de una extensión no mayor de 150 palabras, escrito en inglés y español.
- d) Palabras claves del texto en inglés y español. Se acepta un rango de 3 a 5 palabras clave por artículo.
- e) Cada artículo debe especificar en el siguiente orden los siguientes datos por autor(a): el nombre, grado máximo de estudios y área de especialización, na-

cionalidad, adscripción (institución, departamento y/o coordinación) y correo(s) electrónico(s) de contacto.

- f) Presentar el original en versión electrónica. De preferencia, procede enviar sus archivos por correo electrónico en archivo de versión WORD, con cuerpo justificado, en letra Times New Roman 12 puntos, a doble espacio, numerando cada página desde la portada. El correo de contacto para esta entrega es noesis@uacj.mx.
- g) La extensión de los artículos para la sección monográfica o varia debe ser entre 15 y 30 cuartillas, considerando páginas de 26 líneas. En el caso de la sección de reseñas la extensión no debe ser mayor a 5 cuartillas.
- h) Los cuadros, esquemas y el trazado de gráficas deberán estar elaborados en Excel para Windows, indicando el nombre de cada uno de ellos (entregarlo todo en un archivo y usar las pestañas para identificar un cuadro, esquema o gráfica). Asimismo, las ilustraciones, cuadros y fotografías deben referirse dentro del texto y enumerarse en el orden que se cita en el mismo. Estos deben explicarse por sí solos, sin tener que recurrir al texto para su comprensión; indicar las unidades y contener todas las notas al pie y las fuentes completas correspondientes.
- i) Las referencias bibliográficas deben asentarse de la forma convencional, es decir, indicando éstas el cuerpo del texto de la siguiente manera: Apellido del autor, fecha: número de páginas (Foucault, 1984:30-45). La bibliografía completa se presenta sin numeración al final del artículo, organizada en orden alfabético.
- j) Al citar los títulos de libro, se deben utilizar mayúsculas sólo al inicio y en nombres propios, para los títulos en el idioma inglés, se respetará la ortografía original.
- k) Al menos la primera vez se debe proporcionar la equivalencia completa de las siglas empleadas en el texto, en la bibliografía y en los cuadros y las gráficas.
- l) En caso de que el artículo sea aceptado, el autor(a) o autores(as) debe(n) enviar al Comité Editorial una carta debidamente firmada donde declare que el escrito presentado es inédito y que se ceden los derechos de autor.

m) Se recomienda distribuir los datos de las referencias bibliográficas de la siguiente manera:

Un autor de libro:

Carbajal, Nancy. 1987. *Niños en peligro ambiental*. Ciudad Juárez: El Colegio de la Frontera Norte.

Dos autores de libro:

Brooks, Dani y Alejandra Castellanos. 2002. *The Nature of firm: An historical perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Capítulo de libro:

Sánchez, Lidia. 1999. Las cinco definiciones de capitalismo. En *Geografía económica*, compilado por Rosa García, Roberta Capello y Jorge Valtencir, pp. 25-37. Ciudad de México: El Colegio de México.

Artículo de revista:

Cabrera, Socorro. 2005. Demografía económica en transición. *Nóesis* 17 (42): 110-144.

Artículo de periódico:

El Universal. 2013. El precio de las gasolinas en México. Asunto de interés nacional. 10 de marzo.

Tesis:

Chávez, Erika. 2010. Economías de aglomeración y congestión urbana en México. Tesis de maestría en economía, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Ponencias:

Rodríguez, Alfonso. 2011. Las diferencias de idioma entre grupos étnicos en Oaxaca. Ponencia presentada en el XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Santiago de Chile.

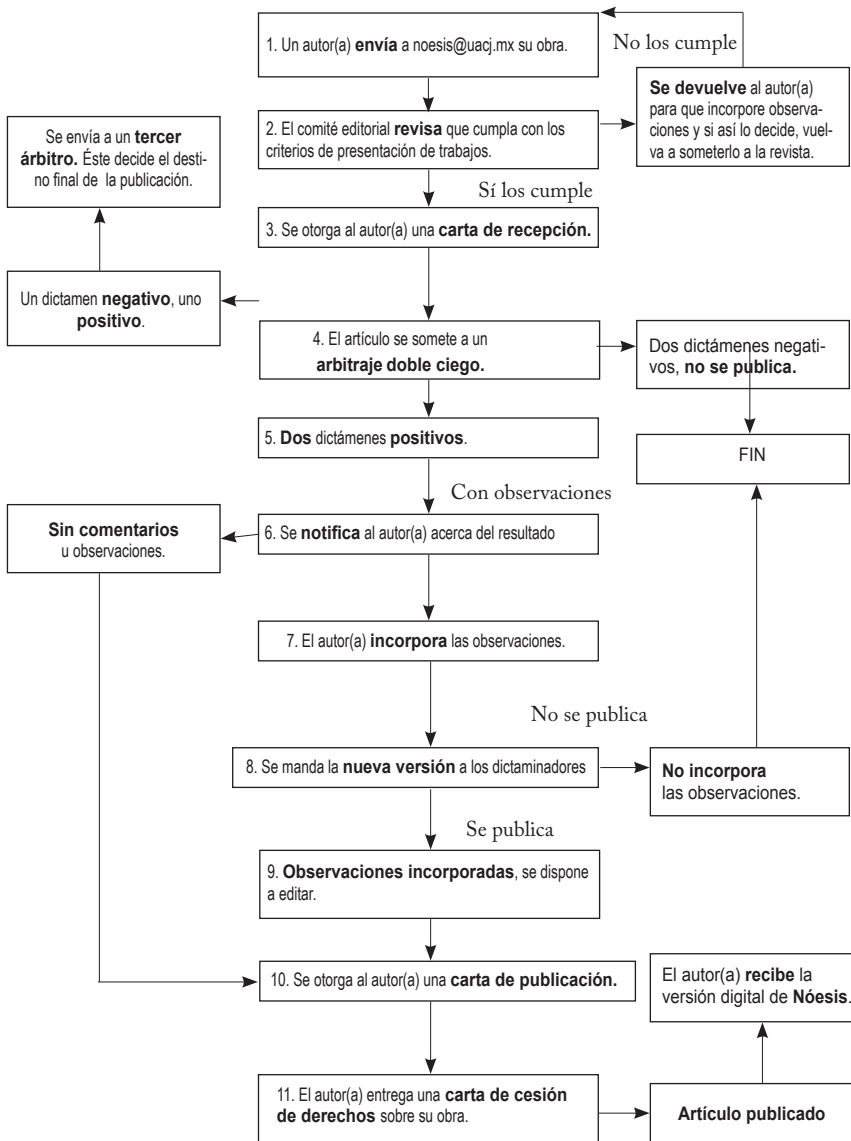
Material obtenido de Internet:

Banco de México. 2012. Sistema de indicadores financieros. <http://www.banxico.org.mx/>. (12 de mayo de 2012).

Cuadernos de trabajo:

Fuji, Gerardo. 2013. Impulso del mercado interno en México como determinante del desarrollo. *Cuadernos de trabajo de la UNAM*, núm. 34, pp. 1-30.

Flujograma de procedimientos en Nóesis



IMPORTANTE: El tiempo estimado de publicación, en caso de que se cumplan con las normas editoriales y así lo consideren los árbitros es de seis meses. Dicho plazo puede ser mayor o menor, dependiendo básicamente de las respuestas de los dictaminadores y del autor(a).

Authors' Guidelines

The Editorial Board of *Noesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* permanently welcomes proposals for articles for publication in any of its different sections, call 1) thematic section o 2) Book Reviews. The process serves before the final integration of a number considered the following rules, which must be met by each writer to prepare your documents.

1. Noesis editorial process begins when each writer interested for delivery your item preferably via e-mail at noesis@uacj.mx and mayrodri@uacj.mx .
2. The works to be presented in Noesis must be original and unpublished.
3. Once the general direction of Noesis receives the article addresses the task of review by the editorial board or its representatives that the article meets the editorial standards and specifications outlined by this organ editorial.
4. Noted the failure of editorial standards and specifications submitted by the article, the general direction of Noesis will aware of this situation the main writer so you make the appropriate corrections. In each case, the set of writers or if they do or not resolved later delivery.
5. In compliance noted editorial standards and specifications outlined by Noesis on each paper, proceed to give approval and shall meet the appropriate arbitration process. The editor in chief notify each writer and issue a certificate which specify paper receipt indicating the relevant record date. Note: Issue a receipt record article does not mean that the article will be published. The resolution will be published or not once has the opinions of each dictaminator.
6. Papers may be substantive (research results, academic papers) which are located in the special issue. In the case of section two, may relate short book reviews. In all cases, the articles will cover one topic related to the approaches themselves of the Social Sciences and Humanities.
7. Papers may be submitted in English or Spanish. If sending a Spanish translation, I attach also the text in the original language. For a text to be presented in another language, the editorial board will issue a ruling on the matter.
8. Once items are received, it should be clarified that Noesis not return the originals.

9. Articles should conform to the opinion of the Editorial Committee. This opinion will be issued and resolved considering the assessments provided by the participating referees. In general, we will evaluate the scientific quality of each item, its originality, its content and contributions. In short, this collegial body has the power to decide on the relevance of each publication. In each case, the maximum number of authors per article allowed is 3.

10. If an paper is approved with modifications or comments, the author must submit to the direction of the journal a letter specifying the manner in which integrated observations.

11. Entries must meet the following requirements editorial:

- a) Note on the cover the title (short, concise, English and Spanish) and its nature (article or review).
- b) There should append the date of delivery of the paper on the first page. Noesis do a record date for the reception and another where appropriate to record the date of acceptance or rejection as appropriate. Define the area of knowledge and area of expertise of the paper.
- c) A summary of the contents of an extension of no more than 150 words, written in English and Spanish.
- d) Key words of the text in English and Spanish. It accepts a range of 3-5 keywords per article.
- e) Each article should specify in the following order the author's data: the name, highest educational degree and area of specialization, nationality, affiliation (institution, department and / or coordination) and email of contact.
- f) Original filed electronically. Preferably, it should send your files via email in WORD file version, with body justified, in Times New Roman 12 point, double-spaced, numbering each from the cover page. The contact email for this release is noesis@uacj.mx.
- g) The length of articles is between 15 and 30 pages. For the book review section extension should not exceed 5 pages.

- h) The tables, diagrams and graphs plotting must be developed in Excel for Windows, indicating the name of each of them (give everything in a file and use the tabs to identify a table, chart or graph). Also, the illustrations, tables and photographs must be within the text and listed in the order cited therein. These should be self-explanatory, without recourse to the text to understand it, to indicate the units and contain all footnotes and sources corresponding complete.
- i) References should settle in the conventional way, i.e they indicate the body text as follows: Name of author, date: page number (Foucault, 1984:30-45). The complete bibliography is presented without numbering the end of the article, organized alphabetically.
- j) Citing book titles, capitalize only be used at the beginning and names to the titles in English, will be honored original spelling.
- k) At least the first time must provide the complete name of the abbreviations used in the text, in literature and in tables and graphs.
- l) In the event that an item is accepted, the author (s) or author (s) (s) must send a letter to the Editorial Board duly signed declaration that the paper is original and that yield copyright.
- m) Is recommended to distribute the data of references as follows:

An author of book:

Carbajal, Nancy. 1987. *Niños en peligro ambiental*. Ciudad Juárez: El Colegio de la Frontera Norte.

Two authors of book:

Brooks, Dani y Alejandra Magallanes. 2002. *The Nature of firm: An historical perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Book chapter:

Sánchez, Lidia. 1999. Las cinco definiciones de capitalismo. En *Geografía económica*, compilado por Rosa García, Roberta Capello y Jorge Valtencir, pp. 25-37. Ciudad de México: El Colegio de México.

Journal article:

Cabrera, Socorro. 2005. Demografía económica en transición. *Nóesis* 17 (42): 110-144.

Newspaper article:

El Universal. 2013. El precio de las gasolinas en México. Asunto de interés nacional. 10 de marzo.

Thesis:

Chávez, Erika. 2010. Economías de aglomeración y congestión urbana en México. Tesis de maestría en economía, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Presentations:

Rodríguez, Alfonso. 2011. Las diferencias de idioma entre grupos étnicos en Oaxaca. Ponencia presentada en el XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Santiago de Chile.

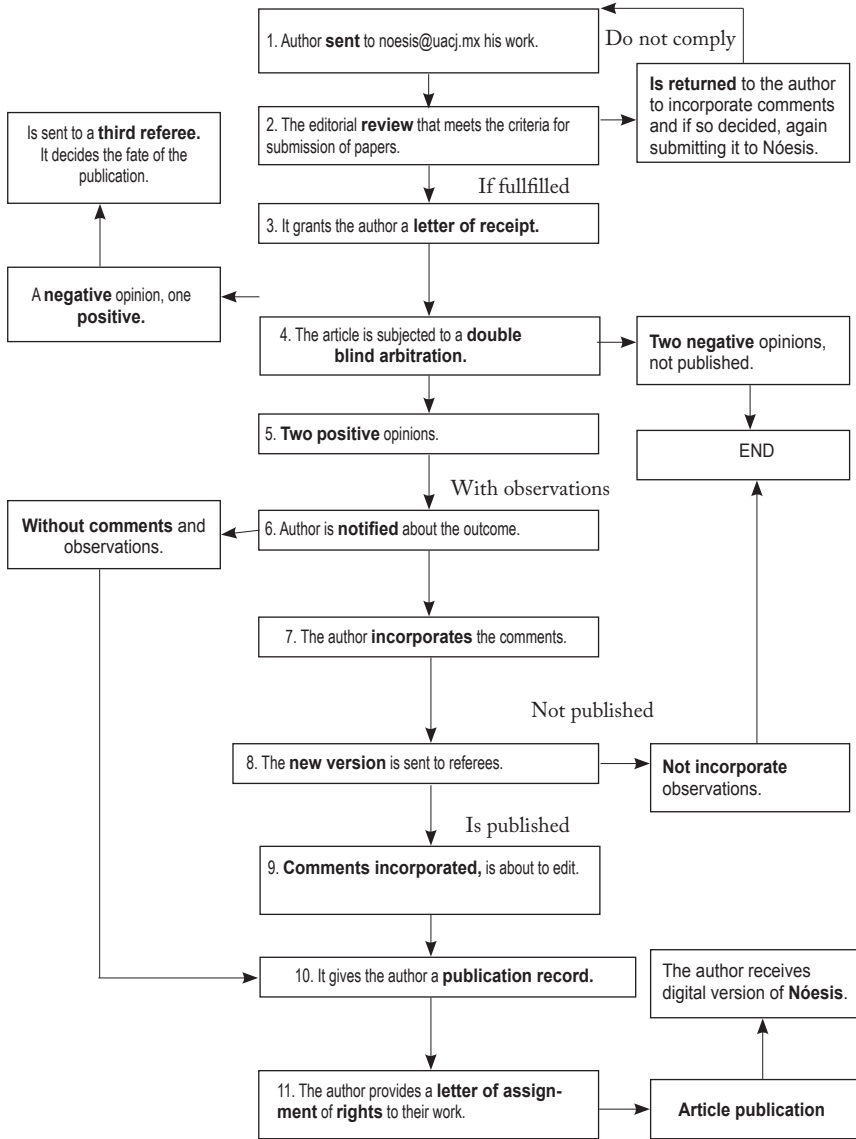
Web material:

Banco de México. 2012. Sistema de indicadores financieros. <http://www.banxico.org.mx/>. (12 de mayo de 2012).

Working papers:

Fuji, Gerardo. 2013. Impulso del mercado interno en México como determinante del desarrollo. *UNAM Working papers*, núm. 34, pp. 1-30.

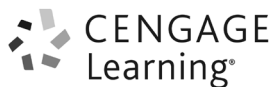
Procedures flowchart in Nóesis



Nóesis

IMPORTANT: The estimated time of publication if they meet the editorial standards and referees deem it is six months. This period may be higher or lower, depending basically on the responses of the referees and the author.

Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
se encuentra en los siguientes índices:



Vol. 24 • número especial • julio-diciembre 2015

