

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 79, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2020



*En nombre de la Virgen. Catolicismos urbanos
en la Ciudad de México*

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

*CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS*

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 79, septiembre-diciembre, 2020, es una
publicación cuatrimestral editada por
el Instituto Nacional de Antropología e
Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700,
Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gov.mx,
revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable:
Franco Savarino Roggero. Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 16 de diciembre de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:
Octavio Moctezuma, "Digresión"
2014, Óleo sobre tela
130 x 210 cm

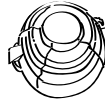
Consejo Editorial 2020

Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 27, NÚMERO 79, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2020

En nombre de la Virgen.
Catolicismos urbanos en la Ciudad de México

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero
- Dossier: En nombre de la Virgen. Catolicismos urbanos en la Ciudad de México*
- Presentación 13
Elio Masferrer Kan y Andrea Mutolo
- Del proyecto católico a la articulación neoliberal.
De Ernesto Corripio a Norberto Rivera 19
Elio Masferrer Kan
- Sociedad civil capitalina y catolicismo entre rupturas y
cohesiones en la década de los ochenta del siglo xx 57
Andrea Mutolo
- La historia del *Opus Dei* en México:
un camino de la fe hacia el éxito y el poder 77
Virginia Ávila García
- Convergencias y divergencias entre la Conferencia del
Episcopado Mexicano y la Arquidiócesis Primada de México,
1977-2019 97
Rodolfo Soriano-Núñez
- La oposición católica conservadora del sinarquismo cívico al
aborto y la homosexualidad en la Ciudad de México,
2000-2007 129
Austreberto Martínez Villegas
- Una parroquia de la Ciudad de México en el contexto de la
modernidad. Desde el Concilio Vaticano II hasta *Laudato si* 159
Luis Arturo Jiménez Medina

MISCELÁNEOS

- El bautizo de tres tupinambás en París. Mediación, aculturación y alianza franco-tupí, siglo xvii 179
Diana Roselly Pérez Gerardo
- Huellas e indicios: Una propuesta de acercamiento a las ceremonias mesoamericanas antiguas y modernas 205
Alessia Frassani
- Desmitificación del contexto cultural del suicidio entre los mayas prehispánicos 235
Orlando J. Casares Contreras y Dámaris F. Estrella Castillo
- *Me contaron que la vieron*. Rumor, miedo e historia en trabajo de campo 257
Brenda Griselda Guevara Sánchez
- El uso de chapopote entre los antiguos habitantes del sitio arqueológico Chak Pet de Altamira, Tamaulipas 275
Emmanuel Márquez Lorenzo y Gustavo A. Ramírez Castilla

RESEÑAS

- *Empecé a trabajar en algo que me entusiasmaba...*
La contribución de Trubetzkoy a la lingüística tipológica 301
Francisco Barriga Puente
- De Brigitte Bardot a Isabel de Moctezuma 311
Leopoldo Martínez Ávalos

Comentario editorial

El número 79 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* es el último publicado en 2020, un año caracterizado por la experiencia extraordinaria de la pandemia mundial de Covid-19. Este año se cierra con un balance de lo ocurrido por parte de la comunidad académica, con la oportunidad y la responsabilidad de investigar e interpretar los fenómenos sociales y culturales que todos experimentamos, y la esperanza para todos de que el año que viene permita un regreso gradual a la normalidad.

Como es costumbre, este número se compone de una parte temática —un *dossier*—, unos artículos misceláneos y unas reseñas.

El *dossier* —coordinado por Elio Masferrer Kan y Andrea Mutolo— se titula “*En nombre de la Virgen. Catolicismos urbanos en la Ciudad de México*”. Aborda la temática religiosa en la capital del país, enfocándose especialmente en el culto mariano. Es un campo temático muy amplio ya explorado anteriormente con diversos matices por los científicos sociales: antropólogos, sociólogos, politólogos, etnohistoriadores e historiadores. El estudio regional ha cobrado fuerza en las últimas décadas, permitiendo la profundización y ampliación de los estudios religiosos de carácter científico, superando una fase anterior donde predominaban trabajos de corte confesional o más generalizados al conjunto del país. En este sentido, se presenta la Ciudad de México, más que una urbe, como una región en sí, con sus peculiaridades respecto a los procesos y fenómenos que ocurren en el resto del territorio mexicano. A pesar de su importancia, esta región metropolitana es hasta hoy poco presente en los estudios religiosos enfocados en un territorio específico. El centralismo ha sido en parte el culpable de esta ausencia ya que al estudiar el fenómeno religioso en México, se daba por sentado el espacio de la capital como si fuera el epítome o el estándar de referencia por asimilación o contraste para estudios de corte particular y regional. El impulso de alejarse del centralismo ha sido otra causa de este descuido hacia la capital: los investigadores de la Ciudad

de México muchas veces han buscado dirigir sus intereses e investigaciones a otros lugares del país. Esta situación ha comenzado a cambiar desde el comienzo del siglo *xxi*, apareciendo progresivamente nuevas investigaciones sobre la Ciudad de México, en su mayoría sin destacar el área geográfica como un factor específico de análisis, es decir, sin tomar en cuenta el territorio de la capital como dimensión de estudio regional. Los estudios reunidos en este *dossier* apuntan precisamente a analizar del fenómeno religioso -en particular el culto mariano- dentro del marco específico regional definido por el territorio eclesiástico del Arzobispado de México, el administrativo del Distrito Federal —ahora, Ciudad de México—, y, naturalmente el espacio geográfico del Valle de México. Mediante un enfoque multi y transdisciplinario, abordando diversas subtemáticas, el *dossier* presenta diversos estudios sobre la variedad del catolicismo en el área metropolitana en sentido amplio.

El *dossier* comienza con un estudio de Elio Masferrer Kan titulado: “Del Proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera”. Aquí, Masferrer examina el catolicismo en el siglo *xx*, mostrando cómo supo adaptarse al contexto político mexicano. Su estudio se concentra en las últimas décadas de ese siglo, con los cambios hacia políticas neoliberales, la elección de Juan Pablo *ii* como Papa y su apuesta geopolítica hacia México durante la etapa final de la Guerra Fría. En este contexto, la reforma de 1992 y la problemática transición arzobispal de Ernesto Corripio a Norberto Rivera formarían parte de una estrategia de adaptación a dinámicas controladas directa o indirectamente por el Partido Revolucionario Institucional, aún dominante en la escena política mexicana.

El siguiente artículo, de Andrea Mutolo, titulado: “Sociedad civil capitalina y catolicismo entre rupturas y cohesiones en la década de los ochenta del siglo *xx*”, aborda el tema del rol de la feligresía católica en el sismo de 1985. El texto parte de la hipótesis de que el proyecto de reconstrucción de la ciudad después del terremoto, alentado por el arzobispado de México, generó una fuerte cohesión entre las varias clases sociales que formaban el catolicismo capitalino. Por ende, sea las clases altas, sea las clases bajas apoyaron directa o indirectamente este proyecto. Todo dio comienzo a un proceso por el cual el arzobispado se convirtió en un actor protagónico social, económico y político en la escena capitalina con un proyecto incluyente que unió diversas clases sociales. Se trató, es claro, de un fenómeno transitorio ya que al finalizar la reconstrucción urbana el arzobispado volvió a perder su protagonismo y se deshizo el contexto que permitió durante un tiempo superar la polarización social que caracteriza a la Ciudad de México.

La cultura de las clases sociales capitalinas es el trasfondo del estudio de Virginia Ávila, “La historia del *Opus Dei* en México: un camino de la fe

hacia el éxito y el poder". Aquí la autora describe muy bien dinámicas que se reflejan en las clases media y alta para los numerarios y supernumerarios o bien, dentro de las clases bajas para las numerarias auxiliares del *Opus Dei*. Esta organización religiosa, como bien señala la autora, es una referencia importante para amplios sectores de familias católicas tradicionales, muchas de ellas "de abolengo": herederas de la antigua nobleza española, con cuantiosos patrimonios que se transmiten a través de las generaciones. Como referentes importantes para las clases altas se señala también el IPADE, de la Universidad Panamericana, especialmente para el sector empresarial.

El estudio de Rodolfo Soriano Núñez, "Convergencias y divergencias entre la Confederación del Episcopado Mexicano y la Arquidiócesis Primada de México, 1977-2019", analiza tres distintas administraciones arzobispales: la de Ernesto Corripio, la de Norberto Rivera y la de Carlos Aguiar Retes. A través de un enfoque y una tematización novedosas, Soriano Núñez, desde una perspectiva politológica, compara las acciones y estrategias políticas de cada arzobispo subrayando el papel jugado por cada uno de ellos en relación con la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). El estudio pone de relieve la incapacidad de Rivera para sobresalir como líder de esta última.

Continuando con un enfoque politológico, Austreberto Martínez, en su artículo "La oposición católica conservadora del sinarquismo cívico al aborto y la homosexualidad en la Ciudad de México, 2000-2007", investiga la presencia de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) en la Ciudad de México en tiempos recientes. Los estudios sobre el sinarquismo generalmente se han enfocado en el periodo de su apogeo en los años treinta-cuarenta del siglo xx. Por primera vez aquí se estudia la actuación de este movimiento ultracatólico en el marco del catolicismo conservador actual en la Ciudad de México.

Las posturas extremas del sinarquismo en temas como la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo o bien el reconocimiento del derecho a la interrupción de embarazo, contrastan con la actitud generalmente liberal de la población capitalina, incluso los católicos, evidenciándose el papel poco representativo de la UNS entre los creyentes católicos de la capital del país.

Las parroquias del Arzobispado de México son el espacio de análisis de Luis Arturo Jiménez Medina, quien en su artículo "Una parroquia de la Ciudad de México en el contexto de la modernidad. Desde el Concilio Vaticano II hasta *Laudato si'*", investiga las devociones católicas, en particular la del Santo Cristo de la Agonía en la parroquia del mismo nombre. Esta parroquia fundada por los oblatos en 1969 en un momento caracterizado por cambios radicales impulsados por el Concilio Vaticano II, es un espacio donde se puede detectar la transformación doctrinaria, política y devocional postconciliar, a través de las diversas etapas de fundación, consolidación y sucesiva crisis

que experimentó la población católica parroquial junto con sus ministros. Con este artículo termina el *dossier* y se pasa a la sección miscelánea.

Entre los estudios misceláneos encontramos el artículo de Diana Rosselly Pérez Gerardo, “El bautizo de tres tupinambás en París. Mediación, aculturación y alianza franco-tupí, siglo xvii”. Este estudio aborda un tema de gran interés para la historia, la etnohistoria y la antropología: el bautizo de tres indígenas de lo que es hoy Brasil, en París, en 1613. Este acontecimiento, que despertó la curiosidad y el interés en la Corte y en el público francés, es el punto de partida para un análisis y reflexión de la autora sobre las interacciones entre franceses e indígenas sudamericanos en el marco de una alianza político, militar y comercial de larga duración, comenzada en el siglo xvi. En el artículo se analiza la agencia política de los “embajadores tupinambás” como resultado de sus prácticas de mediación, traducción, cambio y adaptación. Al incorporar el orden discursivo y simbólico católico, apropiarse de ciertas prácticas y rechazar otras, los tupinambás trascendieron la lógica de la imposición de un modelo colonial, negociaron su alianza y refrendaron su alianza política-militar con los franceses. La posibilidad de construir mundos mutuamente comprensibles estuvo acompañada de diversos tipos de intercambio entre franceses e indígenas, entre los cuales, las mujeres y el matrimonio jugaron un papel central.

En otro artículo, “Huellas e indicios: Una propuesta de acercamiento a las ceremonias mesoamericanas antiguas y modernas”, Alessia Frassani propone un nuevo acercamiento a la representación de los ciclos ceremoniales en los códigos prehispánicos religiosos. Por un lado, cuestiona la influencia de la visión de los frailes y sus colaboradores en la producción de las fuentes históricas acerca de la religión nativa y sucesivas interpretaciones modernas. Por el otro, propone una aproximación diferente basada en su experiencia de campo en la región mazateca de Huautla de Jiménez, donde las ceremonias nocturnas, conocidas como “veladas” desde la época de María Sabina, abren una puerta a rituales y conocimientos casi por completo inexplorados en la literatura existente acerca de la religión mesoamericana del pasado y actual.

En “Desmitificación del contexto cultural del suicidio entre los mayas prehispánicos”, Orlando J. Casares Contreras y Dámaris F. Estrella Castillo abordan el tema del suicidio en la época prehispánica en una perspectiva multidisciplinaria. A partir de la preocupación sobre la difusión de la práctica social del suicidio entre los mayas actuales, los autores investigan los factores que desde épocas remotas han alimentado esa práctica. Examinan el supuesto papel de la deidad maya Ixtab, vinculada con la muerte por ahorcamiento y representada en el Códice Dresde con una soga que le rodea el cuello. La figura de Ixtab ha dado pie a que se le asocie con la concepción del suicidio tal

como se conoce hoy como una causalidad cultural, que pareciera promover la muerte por la vía del ahorcamiento como parte de un culto prehispánico. Los dos autores comprueban que Ixtab no puede ser la causa de la difusión del suicidio y aportan elementos para eliminar lo que es, de hecho, un distractor para la atención de los problemas relacionados con la salud mental y el suicidio en la región maya.

La problemática del trabajo de campo es el centro del estudio de Brenda Griselda Guevara Sánchez, autora del artículo *“Me contaron que la vieron. Rumor, miedo e historia en trabajo de campo”*. Aquí ofrece una reflexión sobre las situaciones de riesgo que condicionaron su trabajo de campo en una comunidad indígena ubicada en la Meseta Purépecha del estado de Michoacán y sobre la posibilidad de contar lo que *“realmente pasó”* en la historia de esa comunidad, donde se produjo una situación conflictiva como consecuencia de la disputa sobre la producción del relato y el acercamiento a la *“verdad”*. De esta experiencia peculiar se desprenden preguntas interesantes y una enseñanza para la práctica etnológica.

Cierra la sección miscelánea el artículo de Emmanuel Márquez Lorenzo y Gustavo Alberto Ramírez Castilla, *“El uso de chapopote entre los antiguos habitantes del sitio arqueológico Chak Pet de Altamira, Tamaulipas”*. Se trata de un estudio arqueológico que aborda el tema del uso del chapopote por parte de pobladores en la época prehispánica, tema poco estudiado hasta hoy en los sitios arqueológicos, pese a que tuvo en el pasado multitud de aplicaciones en la vida cotidiana de las sociedades antiguas. En específico, con este trabajo los dos autores muestran al lector los resultados acerca del análisis de fragmentos cerámicos con restos de chapopote dentro del sitio arqueológico Chak Pet, en Altamira, Tamaulipas, para la temporada de campo 2015–2016. Dicha investigación es resultado de un análisis minucioso en laboratorio, que requirió de una observación detallada de los materiales con apoyo de microscopio electrónico, el cual permitió determinar y asegurar que el material identificado era chapopote y no otra sustancia. A partir de este análisis, se apuntan deducciones específicas a modo de resultado del trabajo de investigación.

A continuación, el lector encontrará dos reseñas: *“Empecé a trabajar en algo que me entusiasmaba... La contribución de Trubetzkoy a la lingüística tipológica”*, de Francisco Barriga Puente, y *“De Brigitte Bardot a Isabel de Moctezuma”*, de Leopoldo Martínez Ávalos.

En la primera, Barriga Puente reseña el libro *Principios de fonología*, de Nikolai Sergejevich Trubetzkoy, publicado por El Colegio de México en 2019. En esta densa reseña se resaltan las virtudes de la nueva traducción y edición del texto del célebre lingüista ruso Trubetzkoy, publicada póstuma-

mente por primera vez en 1939, poco después del fallecimiento del autor. En esta nueva edición cuidada por Esther Herrera Zendejas y Michael Herbert Knapp, se nos brinda la oportunidad de re-leer nuevamente los *Principios de Fonología*, una obra fundamental de la lingüística y de la fonología en particular, en una versión definitivamente mejorada. Barriga Puente introduce el contexto histórico de la elaboración de esta obra, acompañando el lector a través de la vida atribulada del príncipe Trubetzkoy desde Rusia hasta Austria, pasando por Bulgaria, permitiendo comprender la magnitud de la titánica obra que llegó a definir los principios generales de la fonología a través de la comparación de aproximadamente 200 lenguas, incluidas 19 americanas.

En la segunda reseña Martínez Ávalos expone el libro *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI–XVIII*, de Solange Alberro, publicado por El Colegio de México en 2019. El autor destaca el hecho de que los estudiosos de las élites indígenas no logran encontrar fácilmente obras de consulta que sirvan de referencia general sobre esta temática y que vayan más allá del análisis de casos regionales. Una excepción es precisamente el libro de Solange Alberro, donde la autora logra condensar en un brillante ensayo distintos aspectos de las élites indígenas novohispanas, aportando reflexiones que van más allá de una simple recapitulación de un tema clásico de la etnohistoria mexicana. Tres aspectos del título de esta obra reflejan perfectamente las reflexiones en torno a las cuales se centran sus páginas. En primer lugar, la “movilidad social”, concepto al que se hace referencia en casi todo el libro; en segundo lugar, el concepto de “sociedades indígenas” en lugar del genérico “indios”, lo cual le permite poner en evidencia la gran diversidad cultural, política, lingüística y étnica que distingue a estos grupos étnicos hasta la fecha. En tercer lugar, la utilización del término “élites” en lugar de “nobleza”, con la ventaja de poder abarcar un abanico más amplio de personajes cuyo estatus los colocaba por encima del pueblo llano, de los indios del común.

En fin, este tercer y último número de este año de la Revista propone a la atención del lector, una vez más, un variado conjunto de investigaciones profesionales que, sin duda, suscitarán su curiosidad e interés por las materias y temas que abordan. Con esta entrega, el equipo editorial de *Cuicuilco* se despide, con sus lectores, de este año 2020, hasta la próxima cita con el número 80, que verá la luz en 2021.

Franco Savarino

Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*EN NOMBRE DE LA VIRGEN.
CATOLICISMOS URBANOS
EN LA CIUDAD DE MÉXICO*

Elio Masferrer Kan
y Andrea Mutolo
Coordinadores

Presentación

Son muchas las investigaciones que retoman el estudio del fenómeno religioso en México, desde una perspectiva histórica, antropológica, etnológica y también sociológica. Sin embargo, esta temática es muy amplia y es por esta razón que, desde la década de los años setenta del siglo pasado, se han llevado a cabo trabajos con objetivos más específicos, retomando una postura regional y considerando la heterogeneidad que caracteriza a la nación mexicana. Resulta difícil, desde el análisis del fenómeno religioso, abarcar el territorio nacional en su complejidad; así que el estudio regional, en las últimas décadas, ha empezado a tomar más fuerza.

Es notorio que algunas áreas fueron objeto de estudio privilegiado, y muchos científicos sociales empezaron a consolidar numerosas y fundamentadas investigaciones, concentrando sus estudios sobre todo en Yucatán, en el Bajío y en las áreas fronterizas. Este proceso ha permitido generar trabajos partiendo de un análisis menos simplista y con una mirada más profunda. En el balance general bibliográfico hubo temáticas que se privilegiaron respecto de otras. Seguramente en las últimas décadas del siglo xx prevalecieron investigaciones bajo este enfoque regional, dirigidas al estudio de la historia política, también se desarrollaron estudios etnológicos o etnohistóricos.

En el marco de los trabajos sobre religión, partiendo de una mirada revisionista, se van generando procesos similares. Desde los años setenta hubo

un abandono de las investigaciones caracterizadas por un enfoque confesional, sobre todo, en la Iglesia católica; en efecto, en un principio, la reconstrucción histórica era tarea de un grupo de historiadores que eran parte de la estructura jerárquica. Sucesivamente, llegó una generación de científicos profesionales que abrieron camino hacia perspectivas bajo un marco temático más crítico. Entre los ochenta y noventa, florecieron los estudios antropológicos, sociológicos e históricos que retomaron localmente procesos de cambios y transformaciones sociales dentro de la Iglesia católica.

Una gran ausente en estos estudios ha sido la Ciudad de México: de hecho, México ha sido un país que ha sufrido y sigue sufriendo una problemática de demasiada centralización de la Capital respecto de otras áreas, generando, de esta forma, un proceso de compensación por medio del cual muchos investigadores, quienes en algunos casos trabajaban y residían en la capital del país, dedicaban sus investigaciones y sus esfuerzos en el estudio a otras áreas del país.

Sólo a partir del siglo *xxi* empezaron a realizarse algunas investigaciones sobre la Ciudad de México, la mayoría de las cuales, a diferencia de las temáticas regionales que tenían un espacio construido y limitado territorialmente, no consideraban el área geográfica como un elemento específico de análisis, sino en forma colateral, considerando objetivos, en muchos casos, más amplios respecto al estudio de un territorio específico.

Es por este motivo que se puede notar cómo algunos textos estudian dicha área, pero sin que esto constituya realmente el objeto de la investigación misma; como resultado, hay una carencia estructural de estudios que vayan considerando la complejidad y heterogeneidad de este territorio. Para responder a dicha falta, hemos decidido realizar el presente *Dossier*, cuyo principal objetivo es profundizar en el área política de la Ciudad de México o bien en el espacio geográfico del Valle de México o, finalmente, en el espacio eclesiástico del Arzobispado de México.

El argumento central será el catolicismo bajo una perspectiva transdisciplinaria, puesto que los trabajos que se han desarrollado hasta nuestros días han sido de carácter mayormente histórico o bien antropológico. Por primera vez, se desarrolla un número de esta revista que abarca el catolicismo en la Ciudad de México bajo una mirada novedosa: los lectores podrán ver de qué manera la antropología, la sociología, la historia y la politología se mezclan generando miradas complejas de una realidad absolutamente heterogénea.

Bajo esta postura, la primera constatación que debemos subrayar es que no existe un catolicismo en la Ciudad de México, sino una multiplicidad de catolicismos que se solapan, coexisten y se cruzan entre ellos. Clero

y feligresía viven y militan en contextos que pueden ser social, doctrinaria y geográficamente distintos. La distancia limitada de algunos kilómetros se transforma en un enorme océano si consideramos un militante del *Opus Dei* que desarrolla sus actividades en el IPADE, (Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas) respecto a un participante de una Comunidad Eclesiástica de Base en la Parroquia de San Pedro Apóstol en los pueblos del Municipio de Tlalpan.

Es la primera vez que una obra colectiva desarrolla, como principal objetivo, un análisis del catolicismo en la Ciudad de México, considerando elementos transdisciplinarios en la metodología y de heterogeneidad sobre los muchos catolicismos que coexisten en esta área.

Es por esta razón que el *Dossier* intenta describir los muchos actores que, entre alta jerarquía, feligresías, parroquias, *Opus Dei*, sinarquismo, Comunidades Eclesiásticas de Base, conforman el catolicismo en la Ciudad de México como si de un rompecabezas de muchas piezas se tratara; pensamos que la multiplicidad de temática permitirá generar una imagen más nítida sobre el catolicismo en la Ciudad de México.

Elio Masferrer Kan con su texto titulado: “Del Proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera”, realiza un articulado análisis histórico sobre el catolicismo en el siglo xx, mostrando cómo supo modularse al contexto político mexicano. Masferrer concentra su estudio en las últimas décadas del siglo xx, describiendo en forma puntual los cambios hacia políticas neoliberales, la elección de Juan Pablo II como papa y su apuesta hacia México en un contexto todavía de guerra fría; todo esto trasforma repentinamente el país en una pieza relevante en la geopolítica vaticana. Estos procesos, que el autor describe ampliamente, transforman a la Ciudad de México en un espacio céntrico: la reforma de 1992, así como el cambio problemático entre Ernesto Corripio y Norberto Rivera; bajo la mirada de Masferrer, son parte de una estrategia de adecuación con dinámicas controladas directa o indirectamente por el PRI, que seguía dominando el escenario político.

Sucesivamente, Andrea Mutolo en “Sociedad civil capitalina y catolicismo entre rupturas y cohesiones en la década de los ochenta del siglo xx” retoma el papel de la feligresía en el sismo de 1985. La hipótesis principal que prevalece en este texto es que el proyecto de reconstrucción de la ciudad después del terremoto, estimulado ampliamente por el Arzobispado de México, generó una fuerte cohesión entre las varias clases sociales que formaban el catolicismo capitalino. Por ende, sea las clases altas, sea las clases bajas confluyeron directa o indirectamente en este proyecto. Todo esto generó una etapa interesante considerando que el arzobispado se tras-

formó en un actor protagónico desde el punto de vista social, económico y político. Claramente este proceso fue transitorio, puesto que, terminada la etapa de reconstrucción y tras el cambio en la administración entre Corripio y Rivera, se generó una vez más un contexto en el cual el arzobispado fue perdiendo su protagonismo, sin la capacidad, que había tenido en los años previos, de desarrollar un proyecto incluyente entre las varias clases sociales que forman parte de la feligresía católica. En el análisis del catolicismo de la Ciudad de México debemos tomar en consideración el hecho que la feligresía y el clero no son parte de una extensa clase media, situación que homogeniza mucho las dinámicas sociales adentro de una denominación religiosa. La fuerte polarización social que caracteriza a la sociedad mexicana e incluye plenamente y en forma más radical a la Ciudad de México, puesto que en esta área se concentran y se acumulan enormes capitales, refleja procesos que pocos investigadores han considerado en su complejidad. En efecto, para lograr una comprensión de las dinámicas que el catolicismo desarrolla dentro de dicha ciudad, deberíamos tomar en consideración la particular segmentación social.

Por esta razón Virginia Ávila en su artículo “La historia del *Opus Dei* en México: un camino de la fe hacia el éxito y el poder” describe muy bien dinámicas que se reflejan exclusivamente en las clases media y alta para los numerarios y sobranumerarios o bien, dentro de las clases bajas para las numerarias auxiliares. La doctora Ávila es muy meticulosa en reconstruir procesos relevantes en la historia del catolicismo capitalino. Como bien explica la autora, el *Opus Dei*, sobre todo en el contexto empresarial y de la clase alta mexicana, representa una referencia importante y amplios sectores de familias católicas tradicionales —en algunos casos de abolengo: herederos de la antigua nobleza española, con amplios patrimonios que se transmitían entre muchas generaciones— que han encontrado en esta organización un punto de encuentro. También con la consolidación del IPADE por un lado y de la Universidad Panamericana por el otro, el *Opus Dei*, en la Ciudad de México, ha logrado transformarse en un importante atractivo para un sector empresarial relevante que, en la etapa del milagro económico, ha acumulado un capital consistente. Claramente, el centro mexicano del *Opus Dei* era y sigue siendo la Ciudad de México, mientras en los años sucesivos a la fundación se registrará una importante expansión en Monterrey, Guadalajara y Culiacán, pero la autora, se concentra en particular en describir muy bien las dinámicas que se llevan a cabo en la capital de este país.

Es precisamente la Ciudad de México el centro de dinámicas político-eclesiásticas muy relevantes como bien explica Rodolfo Soriano Núñez en su artículo “Convergencias y divergencias entre la Confederación del Epis-

copado Mexicano y la Arquidiócesis Primada de México, 1977-2019” retomando tres administraciones distintas, a saber, la de Ernesto Corripio, de Norberto Rivera y, por último, la de Carlos Aguiar Retes. Es la primera vez que un artículo académico desarrolla un objetivo tan original y novedoso. En este texto, en donde se maneja una perspectiva politológica, se hacen comparaciones entre las políticas que cada arzobispo ha ido desarrollando, subrayando el papel jugado por cada uno de ellos (o no, en el caso específico de Norberto Rivera) en relación con la Conferencia Episcopal de México (CEM); el artículo se enfoca en particular en la incapacidad de Rivera de sobresalir como líder dentro del episcopado mexicano mismo.

Siempre bajo la misma visión politológica, Austreberto Martínez ha redactado un artículo con un contenido único sobre el papel de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) en la Ciudad de México: “La oposición católica conservadora del sinarquismo cívico al aborto y la homosexualidad en la Ciudad de México, 2000-2007”. Es la primera vez que se retoma el sinarquismo como una organización que ha desempeñado un papel relevante en el siglo XXI. Muchos son los trabajos que describen esta organización en las décadas pasadas, en particular en la primera mitad del siglo XX; sin embargo, leyendo el texto de Martínez, es muy interesante observar cómo esta organización ha desempeñado un papel activo y sobresaliente en el marco del catolicismo conservador en la Ciudad de México. En particular, considerando las muchas dinámicas que se han elaborado en esta ciudad en relación con la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo o bien el reconocimiento del derecho a la interrupción de embarazo, el sinarquismo ha encabezado en forma muy activa una “cruzada” católica contra dichas políticas que consideraba y sigue considerando, obras diabólicas.

Es un hecho que bajo el análisis cuantitativo, en estas organizaciones militan algunos cientos (para el sinarquismo) o miles (para el *Opus Dei*) de católicos conservadores; en resumidas cuentas se trata de pequeños nichos que no representan el perfil del militante católico capitalino que, en la mayoría de los casos, es un practicante que mantiene, como centro de sus actividades, la parroquia.

Así que en este *Dossier* no podía faltar un detallado análisis de la parroquia, que sigue como eje central de la administración de todo el arzobispado. En esta línea, Luis Arturo Jiménez Medina investiga la fundación y consolidación de una parroquia en un área popular en el norte de la Ciudad de México en su trabajo titulado: “Una parroquia de la Ciudad de México en el contexto de la modernidad. Desde el Concilio Vaticano II hasta *Laudato si*”. En particular, su investigación se centra en Santo Cristo de la Agonía, parroquia fundada por los oblatos en 1969, en un entorno de fuerte cambio

y transformación a partir del Concilio Vaticano II. Jiménez Medina maneja una perspectiva muy interesante, enlazando su creación al contexto de tipo urbano que caracteriza a la colonia La Pradera, analizando las características propias de la primera generación de fundadores y contrastándolas con las de una segunda generación más acomodada. El autor supo describir de manera muy clara las diversas etapas de fundación, consolidación y sucesiva crisis que vivió esta parroquia. Al mismo tiempo, Jiménez Medina no se olvida de los cambios doctrinarios y políticos de la etapa postconciliar, puesto que, por un lado, los oblatos dejaron la parroquia en manos del clero diocesano, por el otro, la feligresía que había crecido notablemente consolidando dinámicas pastorales como el Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE) en el siglo XXI, entró en una etapa de crisis y fragmentación, en varias rectorías, de la parroquia.

Estamos conscientes de que estos trabajos son sólo una gota en un océano, en el sentido de que hay una variedad de actores y experiencias en esta ciudad que no han sido retomados o estudiados en estas páginas; sin embargo, los coordinadores de este número consideran que, aunque sea en forma limitada, se ha generado una importante aportación que puede ofrecer una clave explicativa sobre múltiples experiencias acerca del catolicismo que se vive en la capital de México. La mayoría de los artículos detallan y reconstruyen estudios de casos, mientras los trabajos de Masferrer y Soriano se concentran mayormente en el papel de la jerarquía y el de Mutolo intenta encontrar una conexión entre alta jerarquía y feligresía en un contexto de fuerte segmentación social. Todas las contribuciones ofrecen, en su conjunto, una amplia mirada de 360 grados sobre el catolicismo en la Ciudad de México.

Seguramente falta mucho por hacer todavía, pues este *Dossier* es una introducción hacia temáticas que no han sido exploradas, pero consideramos que esta ruta metodológica, la multidisciplinariedad de los autores, así como la multiplicidad de actores investigados dentro del marco del catolicismo, ofrecen un importante avance respecto al anterior estado de la cuestión.

Consideramos, en resumidas cuentas, que estamos ofreciendo, a través de este número, una clave de lectura para poder interpretar y comprender más plenamente las muchas realidades que forman parte del catolicismo en la Ciudad de México.

Elio Masferrer Kan y Andrea Mutolo
Coyoacán, 5 de julio de 2020

Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera

Elio Masferrer Kan*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El artículo analiza la dinámica histórica de la Iglesia católica en México desde distintas perspectivas; toma en cuenta los contextos internacionales y nacionales. Analiza los diferentes escenarios socio político religiosos y contextualiza las rupturas y alianzas políticas de la Iglesia con el Sistema. Describe la crisis del proyecto político de los católicos y desarrollo el contexto de las alianzas con la izquierda. Explica las alianzas de la jerarquía católica con el sistema PRI-PAN. Se utilizó información de primera mano para fundamentar y explicar el proceso de articulación de la jerarquía con el poder y la ruptura con las bases católicas.*

PALABRAS CLAVE: *Ernesto Corripio Ahumada, Norberto Rivera Carrera, Iglesia católica mexicana, sistema político mexicano.*

From the Catholic project to the neoliberal articulation.
From Ernesto Corripio to Norberto Rivera

ABSTRACT: *This article analyzes the historical dynamics of the Catholic Church in Mexico from several perspectives; taking into account international and national contexts. It analyzes the different socio-political religious scenarios and contextualizes the ruptures and political alliances of the Church with the System. There is also a description of the crisis regarding the political Catholic project and development, in context, of alliances with the political left, as well as explaining the alliances of the Catholic hierarchy with the PRI-PAN system. First-hand information was used to support and explain the process of articulation of the hierarchy with the circle of power, as well as the break away from the Catholic bases.*

* eliomasferrer@gmail.com

Fecha de recepción: 2 de julio de 2020 • Fecha de aprobación: 31 de julio de 2020

KEYWORDS: *Ernesto Corripio Ahumada, Norberto Rivera Carrera, Mexican Catholic Church, Mexican political system.*

ALGUNAS CUESTIONES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

Mis planteos conceptuales y metodológicos los he desarrollado en tres libros *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso; Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias, y en Religión, política y metodologías. Aportes al estudios de los sistemas religiosos*; como no pretendo que lean los tres libros antes que este artículo, haré algunas precisiones.

Considero que el análisis científico de los sistemas religiosos es un trabajo inter, multi y transdisciplinario; en esta perspectiva aplicaré fundamentalmente los aportes de Braudel en torno a los tiempos de la historia: el tiempo mítico o tiempo estructural, la larga duración y el tiempo corto o de los acontecimientos. No se puede aplicar a Braudel sin los aportes de Jan Assmann, quien desarrolla una estrategia de investigación y deconstrucción de la memoria profunda de las sociedades. Lo religioso está anclado en estos cuatro tiempos y en el desarrollo del texto el lector debe estar preparado para incursionar en distintos escenarios que se desarrollan a la vez. Para entender la Iglesia “hay que comprender que juega varias partidas (de ajedrez) en el mismo tablero”.

Siguiendo las estrategias de investigación antropológicas aplico la observación participante y la entrevista a informantes claves, esto me lleva a otras consideraciones, en muchos casos la persona con quien interactúo hizo “votos de silencio” y en otros acuerdos de confidencialidad, esto me llevó a enriquecer las técnicas de investigación con los aportes de la psicología profunda, particularmente *Psicopatología de la vida cotidiana* de Sigmund Freud, donde explica el papel de los “actos fallidos” o expresiones aparentemente contradictorias, pero que evidencian algo que se quiere omitir o censurar. No puedo omitir la influencia de Anna Freud y particularmente *El yo y los mecanismos de defensa* para analizar las entrevistas donde se abordan temas complejos.

Finalmente, toda entrevista o conversación informal con expertos en el tema está en el contexto de la aplicación de los códigos de ética antropológicos. Para las realizadas en los Estados Unidos por el de la Asociación Americana de Antropólogos (AAA), las de México por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS). Las aplicadas en Roma, siendo los entrevistados personal diplomático mexicano, también las del CEAS. No puedo dejar de mencionar el *Manual de Campo del Antropólogo* del Real Instituto de Antropología.

CUESTIONES CONTEXTUALES

México es uno de los países de mayoría católica más complejos del mundo, posee una historia muy peculiar [Cosío 1981], donde la Iglesia Católica Apostólica y Romana (ICAR) está siempre en una situación de desventaja, trato que fue y es respaldado por la mayoría de la población, quien simultáneamente es católica, no puede olvidarse una frase muy popular entre los católicos mexicanos: “creo en Dios, pero no en los curas”.

A diferencia de otros países latinoamericanos, la Iglesia mexicana siempre tuvo dificultades para “entender los signos de los tiempos”. Vivió durante mucho tiempo pensándose a sí misma como eterna e inmutable, “institución perfecta creada por Dios”, y pocas veces tomó en cuenta, los cambios que pudieran desarrollarse en los sistemas de visión del mundo de los mexicanos, soslayando la complejidad de los cambios sociales, culturales, económicos y políticos de la diversa y pluricultural sociedad nacional e internacional.

Al inicio del periodo colonial se instaló un catolicismo trasplantado del mundo medieval europeo, en la particular lectura del catolicismo de la Reconquista, la derrota de los musulmanes y la expulsión de estos y los judíos de la península [Goizueta 2007: 81], aplicando en forma rigurosa la persecución contra judaizantes, herejes, blasfemos, protestantes, homosexuales y las religiones anteriores a la invasión europea en el continente [Gruzinsky 1986, 1997; Jiménez y González 2009; Jiménez 2009].

Relativamente ajena a los cambios generados en Europa por la Reforma Protestante, las novedades del Concilio de Trento se consolidaron en las ciudades novohispanas impulsadas por los jesuitas, pero con poca energía y menos interés entre las poblaciones indígenas, donde los curas veían a sus parroquias como un beneficio en el más estricto sentido de la palabra, los asociados con caciques y corregidores eran considerados una plaga para indígenas y africanos esclavizados.

Los abusos de los sacerdotes fueron motivo de revueltas y rebeliones indígenas [Young 1992], hasta el siglo XIX y ya en el siglo XX la derrota militar de los cristeros alzados en armas y respaldados por la jerarquía católica, fue una demostración más que los mexicanos son católicos “a su manera” y simultáneamente desconfían del clero. Según el Censo General de Población de 1921, el 97.3% de la población era católica y en el Censo de 1930, contra todo pronóstico, se elevó al 98.1%

ALGUNOS ANTECEDENTES

El proceso independentista alineó a la jerarquía católica y un sector importante del clero en su mayoría peninsulares al bando realista, donde la excomuniación y ejecución de los sacerdotes Morelos e Hidalgo fue parte de esta confrontación, que alejó a la Iglesia católica del proceso de construcción de la Nación. Convirtiéndola en el baluarte de los conservadores y en la última institución colonial vigente hasta 1860 en que se decreta la libertad de cultos [Masferrer 2017]. Sin comprender el apoyo de su propia feligresía a los gestores de la Reforma fueron a Europa para ofrecer la corona imperial a Maximiliano de Hausburgo. La aventura del II Imperio terminó en una estrepitosa derrota para los conservadores, la Iglesia católica y el Ejército francés. Se fortalecieron los liberales y la masonería mexicana, en sus diversas expresiones se afianzaría durante un siglo en el control del poder político [Bastian 1990].

Como resultado de la guerra de la Independencia, que con distintas dinámicas se extendió desde 1810 hasta 1821 cuando Iturbide proclamó el Imperio mexicano, las disputas entre liberales y conservadores continuaron. En 1823 fue destituido Iturbide y se proclamó la República. Comenzaría un largo periodo de inestabilidad que se cerraría con la invasión norteamericana (1846-1848) que implicó la pérdida del 52% del territorio nacional (Texas, Arizona, Nuevo México, California y gran parte de los estados de Utah, Nevada, Colorado y Wyoming).

La Independencia implicó también la expulsión de los españoles, que incluyó el exilio de muchos sacerdotes católicos, esto llevó la consolidación de un catolicismo “a la mexicana”, muy alejado del catolicismo romano [Stapels 1976: 15].

Ante esta realidad, Roma se lanzó a romanizar el catolicismo mexicano e impulsó el desarrollo de lecturas romanas de la realidad sociopolítica religiosa mexicana. En esta perspectiva se involucró activamente en impulsar las políticas antimodernistas de Pío IX y León XIII. Parte de la estrategia de romanización consistía en formar sacerdotes mexicanos en Roma, de allí saldrían los nuevos obispos, quienes impulsarían la ansiada “conversión” del clero mexicano

La ICAR se sintió amenazada por las políticas liberales impulsadas por Benito Juárez y Lerdo de Tejada y realizó acuerdos secretos con Porfirio Díaz iniciándose lo que se conoce como el periodo Regalista. El Porfiriato implicó una modernización de país, ferrocarriles, electricidad, extracción del petróleo, el desarrollo de formas capitalistas con sistemas de servidumbre agraria, el acasillamiento de los peones agrícolas, en definitiva un de-

sarrollo para las élites y las empresas extranjeras que implicaba pobreza y sistemas de servidumbre para las grandes mayorías que desembocaría en la Revolución mexicana, la cual sería junto con la Revolución rusa, los dos movimientos y transformaciones sociales más importantes de la primera mitad del siglo xx.

La jerarquía católica no entendió nuevamente la situación mexicana y optó por aliarse con los conservadores, atemorizada por el posicionamiento sistemático del ala radical de la masonería mexicana. Le apostó a la dictadura de Victoriano Huerta, que ejecutaría al presidente constitucional Francisco I. Madero y a su vicepresidente José María Pino Suárez y no tuvo otra opción que incorporarse al bando derrotado por los revolucionarios, encabezados por el primer jefe del Ejército Constitucionalista Venustiano Carranza, quien proclamó la Constitución de 1917, afianzó la reforma agraria y aplicó más límites al poder eclesiástico. La jerarquía repudió el reparto agrario y señaló que, según la doctrina de la Iglesia, la propiedad privada era sagrada y por ello no podían recibir la tierra de los hacendados.

Más aún, facciones integristas del catolicismo se lanzaron a la Guerra Cristera (1926-1929), una insurrección que fue derrotada por las fuerzas federales, que algunos intelectuales católicos se resisten a comprender que si el 98% de la población era católica, los integristas fueron derrotados por tropa y oficiales, que también eran católicos. Los soldados, que ejecutarían a los sacerdotes alzados en armas, le pedían su bendición antes de ejecutarlos [Campbell 1976; de Anda 1991; González 2001].

Finalmente, la Iglesia católica en los Acuerdos de Bucarelli (1930) debería aceptar, *lo inacceptable*, condiciones más restrictivas aún para su desempeño [Blancarte 1992]. Lo que nunca entendió la jerarquía, era el tipo de pacto social que había entre la Iglesia católica, en tanto aparato burocrático que impartía los sacramentos y las formas de conciencia social y política de sus feligreses que asistían masivamente a los servicios religiosos. La institución se preparó para una *larga marcha*, convencida que el tiempo la favorecería y el estado posrevolucionario terminaría por desgastarse agotándose, buscando el momento oportuno para una ofensiva clerical.

ALGUNOS ASPECTOS IMPORTANTES DEL CARDENISMO Y EL POSCARDENISMO

Cárdenas, un miembro muy importante del rito nacional mexicano de la masonería impulsó la instalación del protestantismo, particularmente entre las poblaciones indígenas de México y firmó el acuerdo de colaboración entre el Estado mexicano y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), dirigido por William Cameron Townsend, quien fundó dos organizaciones: Traducto-

res de la Biblia Wycliffe (*Wycliffe Bible Translators*) y el Instituto Lingüístico de Verano (*Summer Institute of Linguistics*) [González Solano 2020; Stoll 1985].

El México posterior a la Segunda Guerra Mundial sería muy distinto al que vivió la Guerra Cristera. El periodo cardenista implicó una profundización de la reforma agraria. Impulsó un proceso de industrialización por sustitución de importaciones, nacionalizó el petróleo [Silva Herzog 1963, 1986] y durante la Segunda Guerra Mundial, ya en el periodo presidencial de Ávila Camacho, quien trataba de reconciliarse con la ICAR, miles de mexicanos migraron en forma temporal o definitiva a los Estados Unidos (*Mexican Farm Labor Program*, popularmente llamado Programa Bracero) para sustituir la fuerza de trabajo local, que estaba movilizadada en las fuerzas armadas. Este programa se extendió desde 1942 a 1964 y con distintas versiones continúa hasta la actualidad.

La Segunda Guerra Mundial implicó también la siembra de amapola destinada al aprovisionamiento de morfina al ejército norteamericano con fines de sanidad militar. En varios estados mexicanos, terminada la Guerra, en muchos casos, los antiguos compradores militares de goma de opio se transformarían en muchos casos en los compradores no legales de la posguerra. Del mismo modo, la introducción de *cannabis* en el ejército norteamericano durante la Guerra de Vietnam (1955-1976) produjo la apertura y ampliación del mercado para la marihuana mexicana en los Estados Unidos.

EL ALEMANISMO, EL DESARROLLO ESTABILIZADOR Y UN NUEVO (Y DISCRETO) PACTO CON LA IGLESIA

Con el presidente Alemán (1946-1952) se inició el periodo del Desarrollo Estabilizador y un fortalecimiento del papel de la Iglesia católica en la sociedad mexicana. Simultáneamente esta milenaria institución no retomó mayor presencia en las comunidades indígenas, sino que por el contrario fortaleció su presencia en las grandes ciudades y preferentemente con las élites políticas y los sectores empresariales y de clase media.

La ICAR desdénó el trabajo entre las poblaciones indígenas y las nuevas barriadas de las grandes ciudades, este “vacío” sería llenado por los protestantes y evangélicos, y en forma más sistemática por las denominaciones pentecostales [Garma 1984, 1987]. Esta situación requiere una explicación estructural y está referida a la dificultad de la ICAR para construir una nueva relación con sus feligreses que tuvieron grandes cambios en sus sistemas de visión del mundo.

Es interesante mencionar que recién en 1962 la Conferencia del Episcopado Mexicano creó una comisión dedicada al trabajo misionero en áreas

indígenas, luego sería desconocido por la Jerarquía alarmada por los planteos innovadores que surgían del Concilio Vaticano II y pasaría a llamarse Centro Nacional de Apoyo a Misiones Indígenas (CENAMI), pero ya como asociación civil, fuera del mandato de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), aunque sus estatutos dicen que debe ser presidida por un obispo. Por otro lado el ILV estaba desde 1938, 44 años antes.

La Iglesia se dedicó a mantener su presencia en las clases altas conservadoras afectadas por la Revolución y a la cooptación de las esposas y las nuevas generaciones de la clase política. En sus Memorias Porfirio Muñoz Ledo [Wilkie *et al.* 2017] relata cómo los maristas entrevistan a su padre para ofrecerle la educación de él, ante la respuesta de su padre que no pagaría un centavo, los maristas respondieron que no se preocupara por el dinero, no les interesaba de ninguna manera cobrarle, lo que querían era educar a su hijo, quien luego sería uno de los políticos más importantes del país.

Las sociedades campesinas e indígenas protagonizaron un fuerte crecimiento demográfico como consecuencia del desarrollo de la medicina y una mejora en las condiciones de salud y de vida de la población indígena. Simultáneamente se pasó de los cultivos de subsistencia a los productos agrocomerciales como resultado de la Revolución verde [Cecon 2008], esto implicó un proceso de obsolescencia simbólica de los sistemas de visión del mundo católicos vinculados con los ciclos agrícolas que se habían instalado en los imaginarios indígenas y campesinos originados antes del Concilio de Trento (1545-1563).

En los medios urbanos, aparecieron nuevas categorías ocupacionales, millones de campesinos, indígenas, hijas e hijos de éstos se incorporaron a las nuevas industrias y al sector servicios.

Varios millones emprendieron el complicado camino de la migración al “otro lado”, ante la falta de oportunidades en México, sabiendo que por el mismo trabajo probablemente ganarían 10 o 20 veces lo que se les pagaría en su tierra natal. Los intensos movimientos migratorios a la Franja Fronteriza con los Estados Unidos y a ese país, intensificaron un conjunto de cambios sociales, culturales y religiosos. Un proceso que sería importante investigar es la conversión de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Este proceso ya había sido señalado por Manuel Gamio [2003] en *El migrante mexicano*; en varios casos observamos en algunos migrantes conversiones permanentes y en otros conversiones “operativas”, evangélicos en los Estados Unidos y católicos en México.

El camino estaba abierto por la experiencia del Programa Bracero que se extendió durante 22 años en forma legal, aunque de hecho continúa como resultado de la expansión de los cultivos agrocomerciales en Estados

Unidos, que requieren uso intensivo de mano de obra barata y mal remunerada, sustituyendo a los trabajadores agrícolas norteamericanos, que migraban a las ciudades. Actualmente podemos agregar un proceso migratorio de mano de obra calificada de origen mexicano hacia Estados Unidos y Canadá, no en vano, el principal ingreso de México son las remesas de sus paisanos en el exterior.

EL CONCILIO VATICANO II Y SUS DIFICULTADES ANTE LA REALIDAD MEXICANA

Hacia los años de la década de los setentas la situación nacional e internacional había cambiado radicalmente. La Iglesia católica consciente de los cambios en la posguerra llamó al Concilio Vaticano II para reformular sus estrategias institucionales, a su vez, en México el discurso revolucionario se estaba agotando y en gran parte la confrontación con la Iglesia católica perdía vigencia. El clero era consciente que no podía instalar una sociedad teocrática y los viejos revolucionarios habían alcanzado muchas de sus metas y no tenían claro como continuar el proceso.

Simultáneamente, la insurgencia estudiantil de 1968, cruelmente reprimida, mostraba el agotamiento del Sistema. El entonces presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) dio el primer paso y se entrevistó en Roma con el Papa Paulo VI. México no tenía relaciones diplomáticas con el Vaticano y la Constitución le negaba cualquier tipo de existencia jurídica a las iglesias. El gobierno del PRI encontraba amplias coincidencias con las preocupaciones del Vaticano II y con las Encíclicas *Pacem in Terris* y *Populorum Progressio* [Wilkie et al. 2017: 245]. Se iniciaba así el descongelamiento y la revisión de las relaciones entre México y la Iglesia católica. La masonería mexicana cuestionó la política de Echeverría y López Portillo en materia religiosa [González Solano 2019].

Muy al estilo de la política oscilante y ambigua de aquellos tiempos, el gobierno mexicano honraría con la medalla del Águila Azteca, la condecoración de alto nivel que se puede entregar a un extranjero, a Townsend, fundador del Instituto Lingüístico de Verano, en junio de 1978, un año antes el ILV había inaugurado en su sede internacional el Museo México-Cárdenas, acompañado de Cuauhtemoc Cárdenas y su madre Amalia Solórzano, la viuda del general, quienes eran miembros del Patronato del Instituto, con la presencia del embajador mexicano en Estados Unidos.

Cuauhtémoc Cárdenas en una entrevista que realicé con González Solano, en 2015 en su despacho de la Oficina de Relaciones Internacionales del Gobierno de la Ciudad de México, a pregunta expresa dijo que el ILV nunca representó un problema de seguridad nacional. Destacó que conocía

el trabajo del Instituto desde que su padre lo llevaba a observar sus actividades en el estado de Morelos.

TREINTA Y TRES DÍAS QUE CAMBIARON EL CONTEXTO DE LA RELACIÓN ESTADO-IGLESIA

Paulo vi falleció el 6 de agosto de 1978 y el 26 de ese mismo mes el Cónclave de Cardenales designó a Albino Luciani como nuevo pontífice, éste asumió un nombre compuesto: Juan Pablo. Juan por Juan xxiii, quien convocara al Concilio Vaticano II y Pablo por Paulo vi que lo aplicara. Cometió la indiscreción de adelantar algunas medidas que aseguraban la continuidad de los papas anteriores y una profundización de temas que quitaban poder a los aparatos burocráticos de la Curia Romana. Treinta y tres días después de su designación, el 28 de septiembre fue encontrado muerto en los dormitorios pontificios. La Curia se ocuparía de que no se le hiciera una autopsia. Los más optimistas mencionan un problema cardíaco y los pesimistas que fue envenenado [Yallop 1985, 2007].

El Conclave se reunió nuevamente y el 16 de octubre designó a un candidato totalmente diferente. Karol Józef Wojtyła, arzobispo de Cracovia, Polonia, el primer papa no italiano desde 1523 y el primer polaco en la historia de la Iglesia. Uno de los respaldos más consistentes del sindicato Solidaridad, que dirigido por Lech Walesa cuestionaba al Partido Comunista, que en esos momentos hegemonizaba el poder político en ese país.

Juan Pablo II inició un cuestionamiento sistemático a las transformaciones que proponía el Concilio Vaticano II e instaló un concepto restauracionista de “Nueva Cristiandad”. Para el contexto mexicano el mensaje fue más transparente.

INICIA UNA NUEVA FASE EN LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y EL ESTADO

Juan Pablo II aceptó la invitación que le hiciera Luis Echeverría Álvarez a Paulo vi para visitar México. Se reunió en la Casa de la Legión de Cristo en Roma, donde Marcial Maciel le comentó que no habría problemas para su visita, a pesar de las restricciones legales existentes en México, pues en el Colegio Cumbres estudiaban los hijos de los más altos funcionarios del gobierno mexicano. Karol Wojtyła se sentía cómodo en la Casa de la Legión, se comenta que allí se alojó cuando se realizaba el Concilio Vaticano II y en otras oportunidades. También Maciel era uno de los canales para el financiamiento clandestino de Solidaridad en Polonia.

El 26 de enero de 1979 llegó a la ciudad de México acompañado sólo por un prelado mexicano en el vuelo: Fray Marcial Maciel Degollado LC., fundador y superior de la Legión de Cristo. El mensaje era muy claro para la Iglesia mexicana, ahora se sabía de “qué lado masca la iguana” dice un dicho popular. Fue recibido en el Aeropuerto Benito Juárez de la ciudad de México por el presidente López Portillo y su esposa, en calidad de turista. Se haría un tiempo para oficiar una misa privada en la residencia presidencial de Los Pinos. Inauguraría la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, donde se iniciaría un lento, pero inexorable, desmantelamiento del II CELAM de Medellín (1968), liderado por el cardenal conservador López Trujillo.

Según los priistas entrevistados, la explicación de la misa papal en Los Pinos era porque la madre del presidente López Portillo, doña Socorro, era muy católica y don José, como buen hijo, no podía dejar a su madre sin esa satisfacción. También sirvió para enterarnos que había una capilla privada en la residencia presidencial del Estado laico mexicano.

LA RUPTURA CON LOS PROTESTANTES Y LA ALIANZA CON EL MUNDO CATÓLICO

En ese mismo mes de enero de 1979, sorpresivamente, la prensa oficialista mexicana se haría eco de los cuestionamientos que se planteaban al ILV desde la izquierda de la antropología y las ciencias sociales: los miembros del ILV y el propio instituto serían acusados de ser agentes del espionaje norteamericano. Las acusaciones se hicieron más extensas y prácticamente incluían no sólo a los lingüistas misioneros del ILV que estaban bajo la sospecha de sus críticos; se extendería también a los protestantes y evangélicos mexicanos por nacimiento, en términos generales y sin mayor precisión, descalificando de un plumazo a todas las alternativas religiosas a la Iglesia católica [González Solano 2015, 2016].

Desde la prensa oficial comenzó a instalarse el concepto que los católicos eran parte de la identidad nacional y que los protestantes apuntaban a su disolución, impulsando comportamientos antipatrióticos como no saludar a la bandera nacional o no entonar el Himno Nacional, comportamiento exclusivo de los testigos de Jehová. En síntesis, un llamado al linchamiento popular de los protestantes y evangélicos, quienes ahora eran descalificados como “sectas”.

Los intelectuales orgánicos del sistema lanzaron la hipótesis de que en México se podía ser ateo, no creer en Dios, pero sí en la Virgen de Guadalupe, que este requisito era “prácticamente ineludible” para ser mexicano. “México patriota, católico y guadalupano” proponía el Grupo Bimbo de Lorenzo Servitje en las pancartas de bienvenida al papa. En estas acciones

comienza el divorcio entre los “líderes de opinión” y la sociedad. Inicié un seguimiento sistemático en las encuestas y menos del 25% de los entrevistados planteaban que para ser mexicano había que ser guadalupano; quienes aceptaban esto eran personas de más edad y con educación primaria [Masferrer 2009].

LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO SOCIO POLÍTICO DE LA INTELLECTUALIDAD CATÓLICA

El Partido Acción Nacional (PAN) había sido fundado por Manuel Gómez Morín [Campos *et al.* 2013] en 1939 para responder al cardenista Partido de la Revolución Mexicana (PRM), quien disolvió el callista Partido Nacional Revolucionario (PNR). El PRM tenía cuatro sectores: obrero, campesino, popular y militar. Estaba diseñado como una “democracia de corporaciones políticas y sociales”, la versión local de un partido político destinado a continuar el movimiento armado de la Revolución mexicana, caracterizado como un partido vertical de afiliación obligatoria. El PRM (y luego su sucesor, el PRI) generaba una cierta sintonía con el Partido Comunista de la Unión Soviética, según la derecha y una excesiva similitud con el Partido Fascista Italiano, para la izquierda.

El PAN, al contrario, se planteaba como un partido de cuadros, de afiliación voluntaria y discretamente inspirado por la doctrina social de la Iglesia católica, aunque no figuraba entre sus principios abiertamente, pues después de la experiencia del Partido Católico Nacional y la Guerra Cristera estaban interesados en evitar el estigma de ser descalificados como un partido confesional, estando financiado por sus propios militantes. El establecimiento de una sociedad democrática, conservadora, pero basada en procesos electorales transparentes eran las consignas más notables del nuevo partido. Cuya existencia sería francamente testimonial durante muchos años.

Lentamente el PAN se abría paso en la sociedad impulsando acciones de resistencia civil significativas como el ayuno de Luis H. Álvarez, se financiaba con las cuotas de sus militantes, realizando sorteos y rifas para apoyarse. Tenían un proceso de formación política y se ingresaba al partido mediante exámenes de competencia y conocimiento de la historia, la doctrina y la línea política partidaria.

El PAN no sólo nucleaba a la derecha, sino que además incluía un segmento centrista, vinculado al movimiento cooperativo y al Secretariado Social Mexicano, que impulsaba acciones entre migrantes, productores agrícolas, pequeños y medianos empresarios católicos [Correa 1991]. Este sector centrista estaba en muchos casos vinculado con órdenes y congrega-

ciones religiosas que habían desarrollado una intelectualidad católica como es el caso de los jesuitas, quienes a través del Centro de Reflexión Teológica tenían un servicio formativo muy importante.¹ En este periodo presentan un papel importante las congregaciones dedicadas a lo educativo, auténticas potencias como maristas, La Salle y salesianos. Estos centros de análisis y reflexión iban avanzando en una alternativa moderna, inspirada por el Concilio Vaticano II que iba construyendo un pensamiento propio y que no coincidía necesariamente con la teología de la liberación y la teología india, aunque tampoco se confrontaban con esas tendencias.

En la jerarquía católica se consolidaba una tendencia que generaba una propuesta política, muy cercana a la democracia cristiana europea, que confiaba en un proyecto católico, modernizador en lo político y social, aunque conservador en lo moral y familiar. La estrategia estaba basada en la noción de pluralismo católico, dar juego a las diversas tendencias, pero hegemonizando en la propuesta desde los conceptos social cristianos del Concilio Vaticano II, sin romper con la teología de la liberación, pero a su vez subordinándola. El hombre que representaba este proyecto en la Iglesia católica era Ernesto Corripio Ahumada.

Nuestro personaje tiene una biografía singular nació en Tampico (1919), un puerto ubicado en el estado de Tamaulipas a orillas del Golfo de México, estudió en el Seminario de Puebla y fue enviado a Roma para cursar sus estudios en la Pontificia Universidad Gregoriana, en 1942, en plena guerra fue ordenado sacerdote y continuó formándose en la Gregoriana hasta 1945 en que regresó a México. Le tocó presenciar el ascenso y el ocaso del fascismo italiano, salió en pleno cardenismo y regresó con Miguel Alemán. Con muy buenos contactos en Roma, su carrera episcopal fue meteórica, aunque sistemáticamente demostraba que asumía y resolvía los desafíos.

Designado vicerrector del Seminario de Tampico, en 1950 se hizo cargo de la Secretaría de la Curia Diocesana (1950-1952). Obispo auxiliar de Tampico en 1953 (Pío XII), tenía 34 años. Asumió la titularidad de la diócesis de Tampico en febrero de 1956 a los 36 años y asistió al Concilio Vaticano II (1962-1965), arzobispo a los 48 años, le asignaron la arquidiócesis de Antequera (Oaxaca) en julio de 1967 por Paulo VI; electo presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) entre 1967 a 1973; transferido a la Sede Metropolitana de Puebla (marzo de 1976). En julio de 1977 fue designado arzobispo primado de México y será uno de los tres presidentes delegados en la III Conferencia General del Episcopado Mexicano, Puebla,

¹ <<https://fatmexico.wordpress.com/2010/11/26/historia-del-secretariado-social-mexicano/>>. Consultado el 25 de mayo de 2020.

en febrero de 1979; Juan Pablo II lo designó cardenal, el 30 de junio de 1979, y el 30 de marzo de 1980 le tocó representar al papa en los funerales de Oscar Romero, el arzobispo de San Salvador, asesinado por los militares.

Fue miembro del Consejo de Cardenales para el estudio de los problemas organizativos y económicos de la Santa Sede en mayo de 1981; asistió a la IV Conferencia General de Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992); renunció al cumplir los 75 años el 29 de septiembre de 1994 y continuó hasta el 13 de junio de 1995, cuando se hizo cargo de la Arquidiócesis Norberto Rivera Carrera. Falleció en su residencia particular el 10 de abril de 2008.

La tarea de Corripio tendría mucha complejidad, su preocupación estaba centrada en canalizar los cambios estructurales de la sociedad mexicana en el marco de un proyecto católico, aplicando los planteos del Concilio Vaticano II [Soriano 1999]. Para ello se apoyó en los cuadros más innovadores de la ICAR, configurando un equipo de laicos católicos, donde tuvieron un papel muy importante varios de los cuadros intelectuales de mayor nivel de su presbiterio; me parece importante mencionar a dos de ellos, Mario Ángel Flores y Alberto Athié Gallo.

Ya en 1968 se había publicado un documento firmado por un grupo de sacerdotes, llamados por la derecha los “curas rojos” y se iba configurando un grupo de obispos, el del Pacífico Sur, cuyas sedes episcopales estaban en los estados de Oaxaca y Chiapas, quienes impulsaban una pastoral indígena. En Cuernavaca el obispo Sergio Méndez Arceo desarrollaba una pastoral vinculada a la teología de la liberación.

También se construían en la derecha católica sociedades secretas y otras sólo “discretas” que se organizaban para descalificar y/o neutralizar los cambios propuestos por el Concilio, las más notables serían la Fraternidad Sacerdotal Pío X, fundada por el arzobispo Lefebvre (1977) y las corrientes sede vacantistas, quienes planteaban que el verdadero papa estaba prisionero y que quien se presentaba como tal era un judío impostor. Por ello la Santa Sede estaba vacante y no se mantenía la obediencia al papa. Planteos similares fueron formulados por Tradición, Familia y Propiedad de Plinio Correa de Oliveira [1993].

Las corrientes conservadoras de la Iglesia católica estaban disconformes con los cambios formulados por el Concilio. Querían mantener la misa en latín, no aceptaban el concepto de “asamblea” que se quería dar a la eucaristía y el planteo de que la Iglesia ya no era “una sociedad perfecta” creada por Dios, les resultaba inaceptables.

Del mismo modo, el discurso “cristocéntrico” que hacía énfasis en la figura de Jesucristo y relegaba el culto a los santos generaba confusión en-

tre los feligreses de muchos países. Más conflictivo fue cuando se intentó actualizar la lista de santos y algunos cuyas biografías y milagros presentaban dificultades a la luz de los conocimientos contemporáneos, como el caso de San Jorge, quien habría matado a un dragón, para citar un ejemplo. San Cristóbal sería motivo de gran polémica pues no había ninguna fuente primaria que acreditara su existencia.

Estas formulaciones se confrontaban con la “piedad popular”, para la cual dichas discusiones eran extravagantes y los partidarios de la “teoría de la conspiración” veían en estas propuestas un intento de los protestantes para socavar el catolicismo. Por el contrario un sector de los católicos “más en el mundo” consideraban, con cierto alivio, estas propuestas como una forma de eliminar aspectos “supersticiosos” del catolicismo, que se reflejaban en el sistema de catolicismo popular, donde se creía que los “santos y vírgenes” tenían autonomía propia y hacían los milagros “por sí mismos” y no como simples mediadores ante Dios. “Tengo a San Antonio puesto de cabeza, no me busca novio, ni me interesa”, dice un dicho popular.

LA RADICALIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA RELIGIOSA DE LOS CATÓLICOS EN AMÉRICA LATINA

El CELAM de Medellín realizado en 1968, en el marco internacional de las insurgencias juveniles preocupó aún más a los grupos conservadores de las iglesias y a las oligarquías y gobiernos latinoamericanos, a la vez que los Estados Unidos de América veían con preocupación los procesos de radicalización del continente al que consideraba su “patio trasero”. El triunfo de la Revolución cubana en 1959 estuvo asociado al desarrollo de movimientos insurreccionales en varios países. En Colombia particularmente la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional, fundada por tres sacerdotes católicos, tuvo a su primer mártir: Camilo Torres Restrepo, un sacerdote con doctorado en Sociología de la Universidad Católica de Lovaina, quien murió en combate en febrero de 1966. Camilo Torres era presentado por muchos líderes católicos de América Latina como un ejemplo, en sus controversias con la antigua izquierda marxista.² Los procesos de radicalización rebasaban a las antiguas izquierdas y se propagaban a sectores de las juventudes católicas, donde muchos militantes de la antigua derecha católica pasaban a cuestionar en profundidad el sistema político, como es el caso de Argentina, donde antiguos cuadros de católicos de derecha se enrolaban en Monto-

² <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/torres_camilo_2.htm>. Consultado el 26 de mayo de 2020.

neros. Lo mismo sucedía en Centroamérica, particularmente Guatemala, El Salvador y Nicaragua. En México sacerdotes se comprometían con los movimientos sociales y muchos abandonaron el sacerdocio y la vida religiosa.

En este contexto se fundaron centros teológicos muy importantes como el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en México [López 2007] y Cristianismo y Revolución en Argentina [Campos 2014: 88]. La Encíclica *Populorum Progressio* (1967) tuvo un gran impacto y dio lugar a la fundación del Movimiento Sacerdotes por el Tercer Mundo. Pues ésta criticaba al sistema capitalista vinculándolo con el concepto de violencia institucionalizada. En 1968 Gustavo Gutiérrez formuló el concepto de la teología de la liberación [Gutiérrez 1971].

No podemos dejar de mencionar la consolidación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), una herramienta eficaz de participación de los laicos, que escapaban con facilidad al control de los obispos y generaban más inquietud en las jerarquías.³ El caso mexicano es muy peculiar pues por la particular historia de la Revolución mexicana y la vinculación de la ICAR con los movimientos conservadores, los grupos más progresistas y contestatarios fueron pequeños, pero no por ello menos activos.

LAS ESTRATEGIAS DE JUAN PABLO II EN AMÉRICA LATINA

El nuevo papa tenía un proyecto conservador que implicaba el desmantelamiento del Concilio Vaticano II, de sus aplicaciones derivadas del CELAM de Medellín (1968), la eliminación de las CEBS y la designación de nuevos obispos vinculados a su propuesta política-teológica, eliminando la pluralidad y el juego de distintas corrientes internas del catolicismo. Lenta pero inexorablemente los obispos que cumplían 75 años eran sustituidos por cuadros conservadores, en otros casos como el de Sao Paulo, Brasil, se dividió la arquidiócesis para quitarle poder al cardenal Arns y a su sucesor Hummes. Lo mismo sucedió con la arquidiócesis de París.

Tenía un conjunto de prejuicios hacia la teología de la liberación Latinoamericana a la cual percibía como una “cabeza de puente” de los soviéticos dentro de la Iglesia. La experiencia de los intentos de infiltración del Partido Comunista Chino, que impulsaba e impulsa la Iglesia católica patriótica china, confrontando a la Iglesia católica en China, leal al papa. Agregando a esto, el reconocimiento de la República de China en Taiwán por la Santa Sede y el no reconocimiento de la República Popular China, con capital en Beijing.

³ <<http://www.cebmex.org/index.php/portada/2015-04-12-22-17-52>>. Consultado el 25 de mayo de 2020.

El papa estaba al tanto de los intentos de los servicios secretos soviéticos por infiltrar y cooptar cuadros de la Iglesia católica. Es fama que La Santa Sede tiene uno de los mejores sistemas de espionaje e inteligencia del mundo.

En esta perspectiva, para Juan Pablo II, la Revolución Sandinista en Nicaragua y movimientos similares en la región, no le dejaba mayores dudas que se trataba de una maniobra comunista y en ese contexto criticó y excomulgó a los sacerdotes y religiosos que participaban en el Gobierno Revolucionario de Nicaragua. Sintetizando, los parámetros de Guerra Fría era el modelo de toma de decisiones del nuevo pontífice, quien dejó de lado las propuestas de Juan XXIII, Paulo VI y el efímero Juan Pablo I.

Juan Pablo II aplicó una versión modificada de las doctrinas de seguridad nacional de los gobiernos dictatoriales de América del Sur. Los católicos de la teología de la liberación y la teología india no podían ser considerados católicos romanos y debían ser expulsados de la Iglesia o crearles condiciones difíciles para que se fueran. Muchos seminaristas “sospechosos” serían eliminados de los seminarios y los curas liberacionistas hostilizados y presionados para que abandonaran el sacerdocio o relegados a posiciones nada relevantes. Por añadidura, los obispos serían cuidadosamente seleccionados y sólo se designarían aquellos leales a su propuesta, aunque fueran notoriamente mediocres.

LA APLICACIÓN DE LA NUEVA POLÍTICA VATICANA EN MÉXICO

Estos criterios generales de la política de Karol Wojtyła tendrían una especificidad en México, adquiriendo matices muy peculiares pues se produjo un doble movimiento, por una parte el gobierno mexicano rompía con el anticlericalismo producto de la Reforma y la Revolución mexicana, lo cual quitaba del juego político a la masonería mexicana, el proyecto liberal, el proyecto político y el discurso del nacionalismo revolucionario.

Implicaba también que se implantaban cambios estructurales que apuntaban hacia la consolidación de un modelo económico neoliberal cambiando la legislación en materia agraria y privatizando el sector estatal de la economía, que implicaba una renuncia expresa a lo poco que quedaba del nacionalismo revolucionario. El gobierno de Carlos Salinas de Gortari se proponía implantar un modelo similar a los Estados Unidos (demócratas-republicanos), con un juego bipartidista que compartiera el gobierno entre el PRI y el PAN, que se transformaban así en dos caras de una misma moneda, lo que terminó llamándose el PRIAN.

En esta perspectiva ambos partidos debían ser adecuadamente reconvertidos, en el PRI el proceso era relativamente sencillo pues dado que el presidente de la república era también el jefe del partido, se inició el desplazamiento de

los que impulsaban el nacionalismo revolucionario y fueron sustituidos por tecnócratas y “gerentes” sin mayor tradición partidaria, muchos de ellos hijos de políticos priistas que se habían formado en universidades privadas o en el extranjero. Imponiéndose cuadros tecnocráticos que la clase política priista de viejo cuño les llamaba: “la primera generación de *americanos* nacidos en México”, según me explicó un cuadro importante del PRI.

Durante muchos años el PAN había sido un partido testimonial sistemáticamente desdeñado por los empresarios, quienes eran conscientes que debían negociar con el PRI para hacer negocios y que lo más prudente era no involucrarse en partidos opositores para evitarse problema de diverso tipo que perjudicarían sus negocios. Ahora la situación cambiaba radicalmente y podían involucrarse con el PRIAN y beneficiarse del proceso de privatización de las empresas del Estado, donde en muchos casos serían socios y prestanombres de los funcionarios priistas. Como afirma un conocido analista político:

De acuerdo con estadísticas serias, más del 90% de las enormes fortunas que hay en México, históricamente se han hecho al amparo del poder. Con la ley en la mano, a políticos en retiro y “empresarios *fast track*”, se les puede y se les deberían recordar sus atracos. Ninguno podría demostrar que sus cuantiosos haberes son lícitos [Mario Ramón Beteta, *El Universal*, 6 de junio de 2020: 14].

El PAN sería copado por un nuevo segmento denominados los “neopañistas”, también gerentes y ejecutivos de despachos especializados en “ingeniería fiscal” (que otros llaman traficantes de influencias) con mentalidad empresarial dispuestos al pacto con el PRI y que se sentían comprometidos con el proyecto neoliberal.

Abandonando así el proyecto fundacional y democrático que propusiera Gómez Morín; quienes podían ser un obstáculo sufrieron lamentables “accidentes” como fue el caso de José Ángel Conchello Dávila, legislador panista que se oponía tenazmente a los cambios en los sistemas jubilatorios y su sustitución por las Administradoras de Fondos para el Retiro (AFORES), quien falleció atropellado por un camión el 4 de agosto de 1998 y el “derrotado” candidato presidencial Manuel Clouthier, fallecido de la misma manera el 1 de octubre de 1989. Entre políticos priistas que tuve oportunidad de entrevistar se decía sarcásticamente que “los opositores a Salinas tienen un camión en su futuro”.

El asesinato del candidato presidencial del PRI, Luis Donald Colosio Murrieta, el 23 de marzo de 1994, contribuyó notablemente a confirmar los métodos de violencia política que operaban en esos tiempos. En torno al proyecto eclesástico, el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, el 24 de mayo de 1993, no dejaba mayores perspectivas sobre las posibilidades de

una propuesta alternativa [González 1996]. Tuve oportunidad de conversar con uno de mis contactos en la Secretaría de Gobernación y preguntarle si pensaba que efectivamente los narcos asesinaron al cardenal. Su respuesta fue contundente: “Los narcos son hombres de negocios, no se meten en política, pero en este país no cualquiera es narco, y para ser narco necesitan un político que los proteja y si son muy grandes ellos protegen a un político. Es fácil saber con qué político están relacionados y ese es que lo mando matar”.

En este contexto político el modelo de un México con justicia social relacionado con la doctrina social de la Iglesia que sustituyera al nacionalismo revolucionario quedaba “en fuera de juego”. El proyecto político que impulsaba Corripio Ahumada y sus intelectuales católicos necesitaba otra expresión partidaria. Hubo varios intentos de fundar partidos políticos alternativos al PAN que el PRI, desde el poder, hizo fracasar. Esta situación es clave para entender la construcción, más adelante, de una oposición al régimen neoliberal.

EL DESPLAZAMIENTO DE LOS CUADROS PROGRAMÁTICOS PANISTAS A LA “IZQUIERDA”

Ante el copamiento del partido por los ejecutivos de empresas, gerentes, despachos de gestores empresariales y otros cuadros de dudosa calidad política, un sector importante de los cuadros programáticos del PAN se alejaron del partido y tuvieron el respaldo de un segmento importante de cuadros de cooperativas de crédito, ahorro, producción y consumo de los estados del norte y el occidente de México, cuyas organizaciones cooperativas habían sido organizadas por la Iglesia católica, incluso desde periodos pre-revolucionarios y que tenían como referente al Secretariado Social Mexicano (SSM) del padre Pedro Velázquez, quien le había impreso al secretariado un protagonismo político sumamente importante [Guzmán 1990].

El secretariado se refundó con el padre Velázquez a finales de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, tratando de organizar obreros al margen de las centrales corporativas; desarrolló un sistema de cooperativas muy eficientes y organizó a los empresarios en torno a la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), entre otras estrategias. El trabajo sindical fue muy importante y derivó en la fundación del Frente Auténtico del Trabajo (FAT).⁴

De alguna manera esta red de organizaciones católicas de base era el soporte organizativo del Partido Acción Nacional, quienes tomarían dis-

⁴ De Jorge Robles <<https://fatmexico.wordpress.com/2010/11/26/historia-del-secretariado-social-mexicano/>>. Consultado el 6 junio de 2020.

tancia del partido en el contexto de las concertaciones del PAN. Esta red se alió con otra generada en torno a la pastoral juvenil que había logrado una penetración muy importante en otros sectores sociales y en muchos casos relacionados con las redes de organizaciones no gubernamentales (ONGs) impulsadas desde la Compañía de Jesús. Muchas de éstas se vincularon también al Centro de Comunicaciones Sociales (CENCOS) y al Centro de Estudios Ecuménicos (CEE). Estas ONGs son claves para comprender el desarrollo de la sociedad civil que buscó la construcción de una oposición ciudadana a los sistemas corporativos desarrollados desde el Estado por el PRI. Entre otros, están los intentos por controlar las estrategias fraudulentas en los procesos electorales implementados desde Alianza Cívica.⁵

Estas corrientes de católicos sociales dejaron de lado las relaciones que podían tener con el PAN, se organizaron en torno al Foro Democrático y Doctrinario, integrado por Bernardo Batiz, Pablo Emilio Madero, José González Torres, Jesús González Schmal y varios de ellos se incorporaron al Partido de la Revolución Democrática (PRD).

El PAN dejó de ser el partido de inspiración humanista, que actuaba con independencia y con valor, que defendía los derechos de las personas contra los abusos de la autoridad y buscaba una justa distribución de la riqueza; les recordamos que el PAN, anteriormente, movía voluntades con ideas, principios y programas propios y concluimos que nos separábamos porque el partido era, en contra de su historia, pro salinista, pro liberal y pragmático. [Bernardo Batiz, *La Jornada*, 14 de enero de 2013: 31].

Negociaron tanto con Cuauhtémoc Cárdenas como con Andrés Manuel López Obrador cuando fueron jefes de gobierno de la Ciudad de México y se incorporaron a sus equipos; puedo mencionar a Bernardo Bátiz y Jesús González Schmal. Arturo Alcalde Justiniani y su esposa Bertha Luján Uranga, vinieron del FAT. La mayoría de estos cuadros políticos entraron a Morena más adelante. Aunque sus hijas actuales funcionarias de la 4T militaron directamente en el PRC y Morena, Bertha Lujan es presidenta del Consejo Directivo de Morena.

LAS REORGANIZACIONES DEL PARTIDO (SEMI) ÚNICO PNR, PRM, PRI Y PRIAN

Una de las particularidades del PRI fue su organización por sectores, ya el PRM fundado por Lázaro Cárdenas (1936-1940), como ya mencionamos, tenía

⁵ <<http://alianzacivica.org.mx/FAQ.php>>. Consultado el 3 de mayo de 2020.

cuatro sectores: obrero, campesino, popular y militar, a la cual estaban adscritas las organizaciones sindicales y sociales, en términos políticos no era un partido de afiliación voluntaria de los ciudadanos, sino que la participación política era corporativa, un partido que reproducía los esquemas verticales del Partido Comunista de la Unión Soviética y según Laura Collin [2008] asumían la estructura de poder de la Iglesia católica de obispos y cardenales. El presidente tenía, entre otras atribuciones, desempeñarse como comandante supremo de las fuerzas armadas. Miguel Alemán Velasco (1946-1952) disolvió el PRM y fundó el PRI, con tres sectores: obrero, campesino y popular, se dice que eliminó el sector militar por presiones de los Estados Unidos, aunque los militares mantuvieron una cuota de poder como heredero de las milicias triunfantes en la Revolución mexicana.

Mi hipótesis es que Alemán, temeroso de las tendencias políticas del ejército que mantenían su lealtad al nacionalismo revolucionario y al cardenismo y pudiera cuestionar su política regresiva en lo político y lo social, no confiaba en esta fuerza armada. Por ello fundó el Estado Mayor Presidencial, un ejército paralelo que respondía directamente al presidente, mejor pagado que el ejército mexicano, con mejores prestaciones y mayor capacidad de fuego.

Alemán mejoró notablemente las relaciones con la Iglesia católica, debilitó el poder de la masonería, fortaleció el proceso de industrialización por sustitución de importaciones, a la vez que castigó con relaciones asimétricas al campo para subvencionar así el desarrollo urbano.

DE LA "ABUNDANCIA" A LA CRISIS Y LA MEGAINFLACIÓN

Para entender los cambios en las relaciones Estado-Iglesia católica debemos comprender varios factores, lo más notable fue la quiebra de las finanzas mexicanas como resultado de la baja de los precios del petróleo por los errores de la política petrolera mexicana. Del llamado a "administrar la abundancia" de López Portillo se pasó a la insolvencia del Estado y la deuda mexicana se cotizaba al 38% de su valor. El gobierno de Miguel De La Madrid (1982-1988) inició la privatización del sector estatal de la economía que benefició a un sector de nuevos empresarios enriquecidos por las prebendas gubernamentales y quien dirigía este proceso sería Carlos Salinas de Gortari, el secretario de Programación y Presupuesto.

El sismo de 1985 puso de relieve la incapacidad y obsolescencia del Estado y el gobierno para afrontar la emergencia y fue rebasado por la organización espontánea de la sociedad que lentamente inició la puesta en marcha de un conjunto de organizaciones de la sociedad civil que generaría nuevos líderes sociales que tendrían proyección política. En esta situación

crítica se posicionó la Iglesia y particularmente los jesuitas, a través de la Fundación de Apoyo a la Comunidad (FAC), liderada por Enrique González Torres SJ [Mutolo 2019: 36].

Los sectores programáticos del Partido Acción Nacional se lanzaron a cuestionar una vez más al PRI. Es interesante la historia personal de Manuel J Clouthier del Rincón, ingeniero agrónomo por el Tecnológico de Monterrey, presidente del Movimiento Familiar Cristiano en Sinaloa. En el sexenio de Echeverría 1975-1976 participó en las reuniones de los *encapuchados de Chipinque*, sociedad secreta de la derecha católica, luchando contra las expropiaciones del presidente Echeverría. Fue presidente nacional de la Confederación Patronal de la República Mexicana de 1978-1980 (COPARMEX) y en 1982-1983 presidente del Consejo Coordinador Empresarial (CCE). En 1984 se afilió al PAN por su afinidad ideológica: “Yo que conocí las entrañas del Sistema y lo que vi no me gustó, por lo que el cambio tendrá que ser político, democratizando el país” [semblanza biográfica de su hijo Manuel J. Clouthier, *El Universal*, 12 de junio de 2020: A13].

En el interior del viejo partido de estado surgió la Corriente Democrática liderada por Cuauhtémoc Cárdenas, Porfirio Muñoz Ledo, Ifigenia Martínez, Rodolfo González Guevara y otros cuadros políticos. El Partido Mexicano Socialista, resultado de sucesivas fusiones de organizaciones de izquierda como el Partido Comunista Mexicano, retiró la candidatura de Heberto Castillo, fundador del Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), junto con José Álvarez Icaza; para respaldar a Cárdenas. Aparentemente los días del Sistema Político Mexicano estaban contados [Xelhuantzi 2016: 19].

LA CONFIGURACIÓN DEL PRIAN

Carlos Salinas de Gortari se lanzó a una reformulación profunda del sistema político mexicano, hubo una discusión sobre mantener o no las siglas del PRI y después de un estudio mercadológico se decidió mantenerlo, los viejos sectores creados por Alemán (obrero, campesino y popular-CNOP) perdieron toda su fuerza y Salinas fundó otros espacios con más poder de decisión. Los nuevos sectores fueron el empresarial, el sector universidad, el sector religioso y el de los grupos sociales con carencias (ONGS):

El Sector empresarial sería acaudillado por el Consejo Coordinador Empresarial y el Consejo Mexicano (de Hombres) de Negocios (CMHN), este último representaba a 34 grupos económicos, los más fuertes de México, el CCE es un organismo cúpula que articula a las organizaciones empresariales y donde el CMHN ejerce hegemonía.

El sector universidad involucraba a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y las universidades estatales. De allí saldrían cuadros para ocupar gubernaturas y espacios de cierta calificación técnica. También los miles de estudiantes eran una fuerza social susceptible de cierta manipulación partidaria. Asimismo, las universidades privadas tenían sistemáticamente espacios de poder en la alta administración pública: ITAM, Tec, UP-IPADE, Anahuac, Ibero, para citar las más notables.

El sector religioso sería creado desde la Secretaría de Gobernación e implicaba, hasta la fecha, el ala católica y la evangélica. La operación política con los católicos ha sido descrita y en otros trabajos describiré el trabajo con los no católicos.

Finalmente los grupos sociales con carencias y no reconocimiento pleno de sus derechos fue quizá la estrategia más novedosa del salinismo, quien instaló “la trampa de la diversidad”. Impulsó un complicado sistema de organizaciones no gubernamentales, en la mayoría de los casos articuladas por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el Instituto Nacional de Solidaridad (INSEDESOL) y las redes de ONGS que organizara Enrique González Torres SJ. La fundación del Partido Verde Ecológico Mexicano por Jorge González Torres, hermano de Enrique y de Víctor (el Dr. Simi) y ahora administrado por su Hijo, el “Niño Verde” es parte de ese proceso, nuevo partido “palero”, sin ecologistas de carne y hueso. En esta estructura se incluían ambientalistas, defensores de derechos humanos, de los indígenas, de la mujer, madres solteras, discapacitados, de artesanos y productores, un sinfín de temáticas reales, una amplia gama de segmentos sociales que de alguna manera estaban en desventaja en el acceso a las oportunidades, bienes y servicios. La estrategia era escindirlos en problemas parciales, cooptarlos políticamente e incorporarlos a las estructuras que se iba creando.

Este nuevo manejo desde el Estado le permitía mantener sistemas clientelares más actualizados a la realidad del modelo neoliberal. Se complementaba con el Nuevo PAN, en la perspectiva de crear un sistema de alternancia en los cargos electorales que no cuestionara el plan transexenal de Carlos Salinas.

El momento fundacional del PRIAN fue cuando el licenciado Diego Fernández de Ceballos, líder de la bancada del Partido Acción Nacional (1991-1993) propuso en la Cámara de Diputados que se incineraran los “míticos paquetes electorales” que contenían los documentos originales de las elecciones de 1988, que tanto el candidato panista Manuel J. Clouthier como el del Frente Democrático Nacional, Cuauhtémoc Cárdenas, habían impugnado como fraudulentas, Clouthier ya había fallecido en 1989 víctima de un “accidente”.

EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LAS REFORMAS CONSTITUCIONALES DE 1992

El 1 de diciembre de 1988 Carlos Salinas de Gortari asumió la presidencia de la república, como corolario de un controvertido proceso electoral, que no convencería a muchos mexicanos, quienes consideraban que Cuauhtémoc Cárdenas, el líder de la Corriente Democrática del PRI y candidato del Frente Democrático Nacional (FDN) era quien había triunfado en las elecciones. Lo más relevante para nuestro análisis es que cinco prelados estarían invitados a la toma de protesta en la Sesión Solemne del Honorable Congreso de la Unión, se presentarían además con ropa clerical, lo cual estaba prohibido en la legislación mexicana, para mayores datos no tenían existencia jurídica, según la Constitución.

El equipo de transición de Salinas había tomado la cuestión religiosa como un tema central y contrató al doctor Roberto Blancarte, licenciado en Relaciones Internacionales en el Colegio de México (1981), quien se doctoró en Francia (1988). Para desarrollar su asesoría crearía el Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM), presidido por él y como vicepresidente otro graduado en Francia, el maestro en Sociología de las religiones Bernardo Barranco, quienes agregaron otros tres investigadores, cooperando con el doctor José Córdoba Montoya, quien era el todopoderoso jefe de la oficina de la presidencia. Continuó asesorando al gobierno y en el periodo de Ernesto Zedillo se desempeñó como coordinador de asesores de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, ministro consejero de la Embajada de México ante la Santa Sede. Ya en el periodo de Vicente Fox se replegó al Colegio Mexiquense, en el Estado de México.⁶ En 1995, Barranco inició en Radio Red su programa Religiones del Mundo que lo posicionaría en los contextos eclesiásticos y religiosos. Financiado por la Secretaría de Gobernación, un “juego de espejos”, el sistema político creaba líderes de opinión controlados.

El 12 de diciembre de 1991 el pleno de la Conferencia del Episcopado mexicano se trasladó a Los Pinos, donde en persona el presidente Salinas les informó que estaba presentando la propuesta de cambio constitucional que cambiaría la legislación promulgada por la Reforma, la Revolución y el Maximato de Plutarco Elías Calles. La Iglesia católica había triunfado en su estrategia “a largo y larguísimo plazo”. Corripio y los religiosos de la CIRM no estaban de acuerdo con los términos del convenio, el cual nunca

⁶ <<http://www.site2017.gsr1-cnrs.fr/wp-content/uploads/2017/11/roberto-blancarte-cv-2015.pdf>>. Consultado el 28 de abril de 2020.

sería público, pero serían controlados por Girolamo Prigione, el delegado de Juan Pablo II [Masferrer 2004: 137].

LOS FONDOS DE LA IGLESIA Y SU PAPEL EN LA CRISIS FINANCIERA MEXICANA. UNA HIPÓTESIS

En esos tiempos México, al igual que la mayoría de los países latinoamericanos, estaba agobiado por el peso de la deuda externa que era prácticamente impagable. Ante esa realidad Nicholas Brady, Secretario del Tesoro de los Estados Unidos implementó un plan, que sería bautizado como el Plan Brady, que consistía en un mecanismo de recompra de la devaluada deuda de cada país, para volver a transferirla a dicho país, quién a su vez pagaría una tasa alta de interés, pero que aparentemente el país podía a largo plazo absorber.

En esta época hubo varios abordajes desde instituciones eclesíásticas de la deuda externa mexicana. Por una parte, como lo describe Andrea Mutolo [2019] y en este volumen vuelve a mencionarlo, Enrique González Torres SJ y la FAC potenciaron las donaciones recibidas desde el exterior comprando *swaps* de la deuda externa mexicana al 38% y el gobierno les recompraba estos *swaps* al valor nominal (100%) pero en pesos. Prácticamente triplicaban la donación. El Plan Brady en el que estaba involucrada la Banca, otros capitales eclesíásticos y Marcial Maciel no eran tan benevolentes. En esa operación financiera no perdían, simplemente bajaban el capital, pero lo recuperaban en intereses a largo plazo, además ponían condiciones políticas como lo explicaré a continuación.

Mis contactos de alto nivel en el PRI me explicaron que los cambios en las relaciones Estado-Iglesia se debían a que “la Iglesia católica había comprado los bonos de la deuda mexicana y esto estaba entre las condiciones”. Según mis informantes, el papel cada vez más protagónico de Marcial Maciel Degollado LC se debía a que de alguna manera él era uno de los gestores de la operación financiera.

Ante esa información entrevisté un alto funcionario del Banco Mundial que trabajaba en el área de América Latina. La reunión tuvo lugar en la ciudad de Washington DC y fue muy complicada, me aseguró que no sabía nada sobre México pues no era su área, pero además que si supiera algo tampoco me lo diría, lo cual implicaba que de alguna manera tenía información sobre el tema. Era imposible aceptar que mi interlocutor, con mucha antigüedad en el Banco y por la importancia de su nivel en el organigrama, no estuviera al tanto de una operación de esa magnitud y relevancia. Le contesté que era una respuesta lógica y que de ninguna manera

mencionaría su nombre. Le repliqué que había recibido estas versiones y que simplemente quería saber si eran verosímiles, no esperaba que me las confirmara pues era consciente del secreto bancario, de su seriedad profesional y respeto a los criterios de confidencialidad en el Banco Mundial.

En la segunda parte de la entrevista me explicó que el Sistema Financiero Internacional tomaba recursos de fuentes privadas, que a su vez administraban recursos de otros fondos financieros, de tal manera que era “muy difícil” conocer realmente de quién era el dinero. También era posible que esos intermediarios financieros recibieran instrucciones de los dueños del dinero para solicitar (exigir) determinadas condiciones o determinaciones que estaban en documentos adjuntos, los cuales no se daban a conocer públicamente, pero que los gobiernos debían cumplir a rajatabla.

En esta perspectiva las versiones recibidas eran verosímiles, pero mi interlocutor afirmó por quinta ocasión, que no sabía de esa operación y que por supuesto si lo supiera no me lo diría. Simultáneamente le reiteraba que los antropólogos nos guiábamos también por reglas de confidencialidad y protección de los informantes. También le pregunté sobre si sería factible que la Iglesia católica financiara programas de este tipo, su respuesta fue más interesante, “la Iglesia participa o es dueña de muchos fondos de inversión”, también aclaró “muy difíciles de identificar”. Mi entrevistado era lo que técnicamente llamamos los antropólogos un “informante clave”.

Siguiendo en la búsqueda de más datos entrevisté a un sacerdote, perteneciente a una orden religiosa, quien había tenido actividades institucionales en torno al manejo de recursos. Me explicó que las instituciones religiosas habían tenido fuertes pérdidas por la quiebra del Banco Ambrosiano y que desde entonces preferían poner su dinero en el circuito financiero de los Estados Unidos y que ya no confiaban en el escenario europeo. Agregó que México, por su vecindad con los Estados Unidos era clave en el trasiego de recursos de América Latina y de otras partes del mundo, aunque no quiso darme detalles operativos.

También me explicó que los bienes de la Iglesia no estaban consolidados en una sola estructura, cada orden y congregación religiosa, así como las diferentes diócesis tenían su propia estructura financiera, además de lo que pudiera manejar la Santa Sede o sus dicasterios. El libro publicado por Raúl Olmos [2015], sobre la Legión de Cristo y su estructura corporativa financiera empresarial, es muy interesante por su documentación y seriedad, empero sólo nos explica cómo funciona una de dichas estructuras financieras que me mencionaron mis entrevistados anteriores.

Cada una de las diferentes instancias organizativas de la milenaria institución tiene su propia historia y cuantiosos recursos. “El papa va a morir

sin saber cuántas congregaciones femeninas hay en la Iglesia, lo que piensa un jesuita y las finanzas del Vaticano”, afirma un dicho popular en la Iglesia católica. Los franciscanos le agregan una variable que no viene al caso en este texto.

LA UTILIZACIÓN PÚBLICA DE LOS RECURSOS DE LA DEUDA EXTERNA MEXICANA. LOS SWAPS SOCIALES

La deuda externa mexicana había crecido de seis mil a 86 000 millones de dólares y con la caída del precio del petróleo era prácticamente impagable, este periodo de Miguel de la Madrid es conocido como la “megainflación, en que simbólica y prácticamente se corrieron tres decimales al peso mexicano para que pudiera entrar en las calculadoras. Enrique González Torres sj era secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y creó la Fundación de Apoyo a la Comunidad (FAC) e hizo acuerdos con el gobierno federal para apoyar a la reconstrucción de la ciudad tras el sismo del 85 [Mutolo 2019: 36].

La estrategia para fondear recursos consistió en obtener donaciones en el exterior, y como expliqué, comprar deuda externa mexicana, y ésta era recomprada en pesos por el gobierno. Se abrió así un poderoso canal para el financiamiento a la reconstrucción, pero el asunto no terminaba allí pues González Torres⁷ organizó un sistema de ONGs que cooperaría activamente con el salinismo. Creando también confianza con el gobierno federal, que se podía trabajar con la Iglesia católica y simultáneamente instalaba el concepto de subrogar los servicios a las ONGs y dismantelar el “estado del bienestar priista”. Se consolidaba de esa manera lo que luego se llamaría la sociedad civil, el cuarto sector del nuevo PRI(AN). Laura Collin, quien fuera funcionario de INDESOL y ISEDESOL en el periodo de Colosio lo describe con detalles minuciosos [Collin 2009, 2012]. La clave para cooptar este sector y articularlos era la subrogación de los servicios y simultáneamente se creaban aparatos burocráticos asistencialistas que respaldarían al sistema político y contribuían a “reducir” el Estado.

⁷ <http://revistas.ibero.mx/ibero/articulo_detalle.php?pageNum_paginas=0&totalRows_paginas=5&id_volumen=40&id_articulo=710&id_seccion=&active=1&pagina=4&pagina=3&pagina=2&pagina=1&pagina=0>. Consultado el 15 de mayo de 2020.

EL CAMBIO CONSTITUCIONAL DE 1992, NUEVOS ROLES
DE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO

La Iglesia católica iniciaba lentamente su transformación y los obispos eran sustituidos por individuos leales al PRI o que en su defecto no se involucrarían en cuestionamientos al mismo. Los gobernadores priistas lograron mecanismos para influir en la designación de obispos con quienes “trabajar en forma constructiva”. En 1994 pude visitar al embajador de México ante la Santa Sede, el profesor Enrique Olivares Santana, quien fuera gobernador de Aguascalientes, secretario general del PRI y presidente del Senado, un hombre del llamado Primer Círculo [Smith 1980]. Le tocó sustituir en la Secretaría de Gobernación a Jesús Reyes Heróles cuando renunció indignado por la visita de Juan Pablo II. Se mencionaba en distintos medios que nuestro personaje era confiable de no caer “en tentaciones eclesiásticas” pues era Grado 33 de la Masonería mexicana. La entrevista la había logrado por un contacto quien, en esos momentos, también trabajaba en la Embajada, fui recibido por el embajador y estaban otros miembros de su equipo, la plática fue un tanto formal, hasta que me preguntó “cuando cree que podremos quitar a Samuel Ruiz”. Mi respuesta fue espontánea: “señor embajador, Samuel Ruiz es una persona muy importante para la Iglesia, como para que el papa pueda destituirlo, aunque por supuesto no coincida con su línea teológica y política”. Olivares Santana replicó algo molesto: “entonces no nos queda de otra que dejar que se cocine en su propio jugo”. “Así es” le respondí. Mi anfitrión había quedado “congelado y espantado”, pues en la política mexicana era una regla no contradecir al interlocutor de más nivel. El peligro era que “se mate al mensajero”. El embajador quedó fascinado con mi respuesta contundente e irreverente, propia de un investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, invitó a su equipo a comer, más el autor de estas líneas. Me interesaba entender a que se dedicaba la Embajada de México ante la Santa Sede, teniendo en cuenta la peculiaridad que en la ciudad de Roma, nuestro país tiene además acreditado un embajador ante la República de Italia, concurrente ante la República de San Marino.

Terminada la comida y de regreso a las oficinas de la Embajada, mi anfitrión me preguntó: “Quien crees que quedará de Arzobispo de la ciudad de México”, la pregunta me llevaba a la posibilidad de corroborar una hipótesis y mi respuesta fue Berlié Belanzauran, ante lo cual me respondió: “sería lo ideal para nosotros, pero no creo que lo logremos”. Ante lo cual pude tener la certeza que los negocios de la Embajada de México ante la Santa Sede consisten en la negociación de políticas eclesiásticas y la gestión de

la designación de obispos “amigables”, dejar fuera a los “inquietos” o la erradicación de quienes son molestos para el régimen en turno.

En este contexto no es difícil imaginar quiénes gestionaron que Raúl Vera OP, quien había sido designado obispo coadjutor (con derecho a sucesión) de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas no siguiera en la diócesis. El obispo Samuel Ruiz García cumplía 75 años el 3 de noviembre de 1999. Contra lo esperado, quienes habían designado a Vera por su talante conservador, observaron sorprendidos y escandalizados que don Raúl apoyaba decididamente el trabajo de don Samuel. Ante el asombro por la pérdida elemental de las formas, Vera no fue ratificado para que asumiera la diócesis de San Cristóbal. Sorpresivamente, el 30 de diciembre de 1999 fue designado obispo de Saltillo. El sucesor de Samuel Ruíz, don Felipe Arizmendi Esquivel se dedicó a desbaratar todo lo que pudo del trabajo de don Samuel, tarea que había sido encargada Vera y evidentemente no aplicaría. La Embajada de México en la Santa Sede estaba a cargo de Guillermo Jiménez Morales, quien fue embajador entre 1995 y 1998, luego se hizo cargo de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Gobernación, su sucesor en la Embajada fue Horacio Sánchez Unzueta. Con Jiménez Morales durante este sexenio Roberto Blancarte fue su brazo derecho.

Ya dentro de la Jerarquía católica, los operadores de este proceso serían Marcial Maciel Degollado, fundador y superior de los Legionarios de Cristo y el delegado y luego nuncio apostólico Girolamo Prigione. “Maciel es una persona del mayor aprecio de Su Santidad” le diría el cardenal Ratzinger al arzobispo Almeida cuando le llevó las denuncias contra Maciel a la congregación para la doctrina de la fe. Un arzobispo mexicano contaba desalentado la anécdota de que en una visita *ad limina* cuando después de visitar los distintos dicasterios, tras la consiguiente antesala, al entrar al despacho previo para saludar a Juan Pablo II, estaba allí Marcial Maciel quien apenas los saludo, para que quedara claro quien tenía “derecho de picaporte” con Su Santidad.

LA CONSOLIDACIÓN DEL ALA CATÓLICA DEL SECTOR RELIGIOSO DEL PRI

Prigione, Maciel, Berlié y Onésimo en forma sistemática dismantelaron las estructuras de los movimientos católicos que apoyaban al PAN, a la vez que se incorporaban al bloque dominante hegemonizado por el PRI y respaldado por los “nuevos empresarios” surgidos de la privatización de las empresas estatales, cuyos capellanes serían Maciel y Onésimo Cepeda. Los cuadros más notables del bloque priista en la CEM serían además de Maciel y el nuncio, Onésimo Cepeda, y Emilio Berlié Belaunzaran [Franco 2009].

Onésimo se hizo cargo de la Comisión Episcopal de Comunicación Social y desde allí apoyó sistemáticamente al PRI, dejando de lado al secretario general de la CEM, quien por reglamento es el portavoz. Debo dejar claro también que la prensa nacional y local, controlada por el PRI sistemáticamente entrevistaba a Onésimo, quien siempre era considerado como “la Iglesia dice”. En esta perspectiva de intoxicación informativa, nunca entrevistaban a la Conferencia de Superiores de Institutos Religiosos (CIRM), que muchos periodistas y público en general ignoraban su existencia.

También fue desmantelado el periódico de la Arquidiócesis Nuevo Criterio, que era dirigido por el padre Mario Ángel Flores y que expresaba las propuestas de Corripio. Sería sustituido por Desde la Fe, que se dedicaba a reproducir los cables de la Agencia Zenith operada por la Legión de Cristo. En esa estrategia de control el influyente Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) destituiría a uno de los laicos e intelectuales más importantes de la época Corripio: Manuel Gómez Granados y lo sustituiría personas afines a la Legión. En este contexto, ya jubilado Ernesto Corripio Ahumada como arzobispo primado de México, apenas a los nueve meses de cumplir los 75 fue sustituido. Alberto Athié, uno de los sacerdotes de mayor nivel intelectual e inteligencia fue el artífice del documento de trabajo de la CEM para el nuevo milenio “Del Encuentro con Jesucristo a la Solidaridad con todos” (CEM, 2000). Después de un tortuoso proceso sería obligado a dejar el sacerdocio. Los obispos designan en votación secreta al presidente de la CEM, Norberto Rivera, nunca consiguió serlo, aunque fuera el cardenal y arzobispo primado, aun así quitó al presidente de la CEM el cargo de gran canciller de la Universidad Pontificia y puso a la Basílica bajo su control manejando el 90% del presupuesto, dejándole un modesto 10% a la CEM para las “diócesis pobres” como me explicaría alguna vez un obispo.

LA SUCESIÓN DE CORRIPIO AHUMADA

Los criterios vigentes en esa época definían que el candidato natural a la Arquidiócesis Primada debía ser otro arzobispo con larga trayectoria y que hubiera sido presidente de la CEM, una forma de evidenciar el consenso y la capacidad de liderazgo del personaje, demostrando experiencia probada y capacidad pastoral para el desarrollo de una de las arquidiócesis más importantes y complejas del mundo, que había sido la trayectoria de los anteriores arzobispos. Todas las miradas apuntaban hacia Sergio Obeso Rivera, formado en la Universidad Gregoriana en Roma, rector del Seminario de Xalapa, Veracruz, en 1971 designado obispo de Papantla, en 1974 coadjutor de la Arquidiócesis de Xalapa, en 1979 sucedió al arzobispo y fue presiden-

te de la CEM dos períodos (1983-1988) y en 1995 fue nuevamente designado como presidente de la CEM. Era el candidato natural, se menciona también a Javier Lozano Barragán obispo de Zacatecas, pero el equipo Prigione-Maciel tenía otro candidato: Norberto Rivera Carrera, quien finalmente sería designado como sucesor de Ernesto Corripio Ahumada. En el Consistorio de 2018, Francisco designó a Sergio Obeso cardenal, teniendo 88 años, un año antes de su fallecimiento, como una reivindicación tardía del “golpe” que había recibido.

EL DESMANTELAMIENTO DEL PROYECTO DEL CATOLICISMO MEXICANO

La designación de Norberto Rivera Carrera como arzobispo primado de México fue algo sorprendente y fuera de toda lógica. Rivera era un obispo de tercer nivel, ubicado en una diócesis poco importante, la de Tehuacán. Norberto destaca por sus carencias, no fue rector de ningún seminario, nunca fue arzobispo y nunca presidió la CEM. Permaneció 10 años al frente de su diócesis y no fue promovido, una señal que el resto de los obispos, y en particular el arzobispo de Puebla, de la cual era sufragánea Tehuacán no lo recomendaba para ningún ascenso.

Norberto haría méritos en niveles más altos de la jerarquía católica. En su diócesis estaba el Seminario Regional del Sureste (SERESURE), un centro interdiocesano de formación de sacerdotes inspirado por la teología de la liberación y la teología india. El mismo entró rápidamente en la mira de los sectores conservadores, quienes lograron el respaldo de Juan Pablo II, quien envió visitas para evaluar al SERESURE. Terminó siendo clausurado por Norberto Rivera en 1990.⁸

Es importante señalar que Rivera Carrera había sido reprendido debido a la protección que brindara al sacerdote pederasta Nicolás Aguilar el arzobispo de Puebla. A Norberto le pareció fácil enviarlo a la Arquidiócesis de Los Ángeles, en California, donde volvió a delinquir, de allí huyó a la Arquidiócesis de México, donde estuvo a cargo de una parroquia con Rivera, ya como arzobispo primado, donde tuvo nuevamente que huir ante nuevos escándalos.⁹

⁸ <<https://www.proceso.com.mx/169361/escandalo-negocios-y-golpes-a-la-teologia-de-la-liberacion-en-el-historial-del-nuevo-arzobispo-de-mexico>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

⁹ <<https://megalopolismx.com/noticia/9343/el-sacerdote-nicolas-aguilar-rivera-la-verguenza-de-puebla>>. Consultado el 17 de marzo de 2020.

EL OCULTAMIENTO DE LA PEDERASTIA COMO ESTRATEGIA DE CONTROL POLÍTICO

El tema de los sacerdotes pederastas sacudiría a la Iglesia católica y la pondría en una situación límite de la cual no ha logrado reponerse. A Norberto Rivera lo dejó en una situación de desventaja y deterioro de su imagen, desde fines del siglo pasado con las denuncias contra Marcial Maciel, su protector [González 2009]. En esos tiempos pregunté a un alto cargo de la Secretaría de Gobernación que harían con los casos de abusos sexuales en las iglesias, su respuesta desbordaba cinismo. “¿Qué quieres que hagamos? Si los apretamos caen muchos, no sólo charales (peces pequeños) también hay peces gordos, muy gordos (jerarcas) mejor los tenemos de los h...s y se disciplinan”. Concluyó con una amplia sonrisa. La jerarquía estaba dispuesta a lo que fuera para evitar que la pederastia clerical se ventilara públicamente. Fue paradigmática la respuesta del arzobispo Sergio Obeso Rivera a una periodista: “La ropa sucia se lava en casa”.¹⁰

LOS SOLDADOS (CAPELLANES) DEL PRI

La consolidación de una facción de obispos que apoyaban al PRI respaldados por la nunciatura apostólica sería leída en la prensa como la consolidación de la llamada línea vaticana, frente a la línea mexicana de Corripio, creo que el asunto es más complejo. Las actividades de la Embajada de México en la Santa Sede y la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Gobernación lograron instalar a la cabeza de muchas diócesis mexicanas a obispos priistas decididos a operar para este partido. Simultáneamente sustituían la ideología del nacionalismo revolucionario por la teología de la prosperidad católica. En las elecciones del 2000 para sorpresa de muchos el Nuncio Sandri recibió al candidato priista (que sería derrotado) Francisco Labastida y su esposa. Labastida sería recibido por Norberto en su casa y explicó que eran amigos de familia. Fox no sería recibido por el Nuncio, si por Norberto pero en las oficinas de la Curia. El Tigre Azcarraga, dueño de Televisa se definió alguna vez como soldado del PRI.¹¹

El otrora partido (casi) único logró finalmente sus capellanes y la posibilidad de reconciliarse con la Iglesia católica, en 2013 se terminó de eliminar de la Constitución mexicana lo que sobrevivía del artículo 24 constitucional de Benito Juárez [Masferrer 2014b] y en febrero de 2016 el presidente

¹⁰ <<https://www.proceso.com.mx/241171/sobre-sacerdotes-pederastas-la-ropa-sucia-se-lava-en-casa-obeso-rivera>>. Consultado el 15 de marzo de 2020.

¹¹ <<https://www.proceso.com.mx/350602/el-tigre-azcarraga-y-la-soberbia-de-televisa>>. Consultado el 16 de marzo de 2020.

Peña Nieto, un priista formado en la Universidad Panamericana del *Opus Dei* recibió en Palacio Nacional al papa Francisco y por la tarde fue a comulgar a la Basílica de Guadalupe.

CONCLUSIONES

Aparentemente la Iglesia católica había logrado triunfar desde su larguísima travesía después de los Acuerdos de Bucarelli, tras la derrota Cristera. Por fin obtenían un reconocimiento del Estado y el gobierno. Los obispos se incorporaban en todos los estados y en el ámbito nacional a las élites del poder, transformándose en operadores privilegiados del sistema político neoliberal. Hicieron oídos sordos a las advertencias del papa Francisco, quien les reclamó en su visita de 2016 en la Catedral que iban “tras el carro del Faraón”. A cambio perdieron su feligresía [Masferrer 2011] y el éxito les duró poco tiempo. Los resultados electorales del 2018 mostraron la orfandad social de quienes quisieron administrar la fe del pueblo sin entender una vez más los signos de los tiempos.

REFERENCIAS

Assman, Jan

2006 *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. AKAL. Madrid.

2008 *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Libros de la Araucaria-LILMOD. Buenos Aires.

Bastian, Jean Pierre

1990 *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. FCE-CEHILA. México.

Blancarte, Roberto

1992 *Historia de la Iglesia católica en México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Braudel, Fernand

1980 *La historia y las ciencias sociales*. Alianza. Madrid.

Campbell, Hugh G.

1976 *La derecha radical en México, 1929-1949*. SEP-Setentas. México

Campos, Esteban

2014 La revista “Cristianismo y Revolución” y el problema de la memoria en la historia de la historia reciente argentina. *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Segunda Época, 1 (1): 86-100.

Campos López, Xochitl Patricia y Diego Martín Velázquez Caballero

2013 *La visión modernizadora de Manuel Gómez Morín*. Popocatepetl-BUAP. Puebla.

Ceccon, Eliane

2008 La revolución verde: tragedia en dos actos. *Ciencias*, 91: 20-29. <<http://www.revistaciencias.unam.mx/pt/44-revistas/revista-ciencias-91/235-la-revolucion-verde-tragedia-en-dos-actos.html>>.

Collin, Laura

2008 *El poder sacralizado. Un análisis simbólico del sistema político mexicano*. El Colegio de Tlaxcala. San Pablo Apetatitlán. México.

2009 Las Organizaciones de la Sociedad Civil en México de la invisibilidad al protagonismo, en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, enero. <<http://nuevomundo.revues.org/47723>>.

2012 *Economía Solidaria ¿Capitalismo moralizado o movimiento contracultural?* El Colegio de Tlaxcala A.C. México.

Corell, Richard y Ronald Koch

2008 *Benedicto XVI. Papa sin aureola*. Plaza y Valdés. México.

Correa, Eduardo J.

1991 *El Partido Acción Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*. Fondo de Cultura Económica. México.

Correa, Plinio

1993 *Nobleza y élites tradicionales análogas en las alocuciones de Pío XII al patriciado y a la nobleza romana*. Fernando III Santo. Madrid.

Corten, André y André Mary (ed.)

2000 *Imaginaires Politiques et Pentecotismes. Afrique/Amérique latine*. Karthala. Francia.

Cosío, Daniel (comp.)

1981 *Historia General de México*. El Colegio de México. México.

Delgado, Álvaro

2003 *El Yunque. La ultraderecha en el poder*. Plaza y Janés. México.

Franco, Iván

2003 *Religión y política en la transición mexicana. El Caso de Yucatán*. Cámara de Diputados, LIII Legislatura. México.

2009 *El PRI y sus obispos. El caso Berlie*. Libros de la Araucaria. México-Buenos Aires.

2013 *Política y actores religiosos en Yucatán*. Grafisma. Guadalajara.

Frattini, Eric

2013 *Los cuervos del Vaticano. Benedicto XVI en la encrucijada*. Planeta. México.

Freud, Anna

1975 *El yo y los mecanismos de defensa*. Paidós. Buenos Aires.

Freud, Sigmund

1980 *Psicopatología de la vida cotidiana*. Amorrurto. Buenos Aires.

Gamio, Manuel

2003 *El inmigrante mexicano. Historia de su vida*. Universidad de California-Mexus, CIESAS, Porrúa. México.

Garma, Carlos

1984 Liderazgo protestante en una lucha campesina en México. *América Indígena*, XLIV (1); 127-141.

1987 *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. INI. México.

Goizueta, Roberto S.

2007 Porque Dios está cerca, Dios es real: realismo simbólico en el catolicismo popular latino-estadounidense y en la cristiandad medieval, en *Medios y creencias. Perspectivas culturales del cristianismo en el entorno mediático*, Peter Horsfield, Mary E Hess, Adán M. Medrano *et al.* (eds.). Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana. México: 73-90.

González, Fernando M.

1996 *Una Historia sencilla: La muerte accidental de un Cardenal (Caso Posadas)*. IIS-UNAM-Plaza y Valdés. México.

2001 *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. IIS-UNAM-Plaza y Valdés. México.

2009 *La Iglesia del silencio. De mártires y pederastas*. Tusquets. México.

González Solano, Martín

2020 *Gobierno mexicano vs Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Conflicto mediático, 1979, 1983*. Manuscrito preliminar.

2015 *Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en zonas indígenas a finales de los 70 y el conflicto con el gobierno mexicano en 1979*. Posgrado Historia y Etnohistoria, Estancia Posdoctoral, primer informe, junio. Escuela Nacional en Antropología Social-ENAH. México.

2016 *¿Espionaje del Instituto Lingüístico de Verano, A.C. (ILV) en zonas indígenas a finales de los años 70 o justificación del gobierno mexicano para cancelar el convenio en 1979?* Seminario de Historia Social, abril. El Colegio de México, CDMX.

2019 Relación Estado Iglesia y la Masonería en México, 1969-1981, en *XI Coloquio Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas*, 8 de agosto. ENAH. México.

Gruzinsky, Serge

1986 Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII, en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega Noriega, (ed.). Grijalbo. México.

1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

Guadalupe de Anda, José

1991 *Los cristeros. La guerra santa en los altos*. Exágono. Guadalajara.

Guevara, Gustavo

2005 *La revolución mexicana y el conflicto religioso (1913-1938)*. Manuel Suárez. Avellaneda.

Gutiérrez, Gustavo

1971 *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

1998 *El Dios de la Vida*. CBC-SEP. Lima.

Guzmán, Luis

1990 *Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta. (La Iglesia católica en las coyunturas nacional y alteña)*. CIESAS. México.

Hageman, Alice L. y Philip E. Wheaton (comp.)

1974 *Cuba: La religión en la Revolución*. Granica. Buenos Aires.

Lefebvre, Marcel

1977 *Un obispo habla*. Nuevo Orden. Buenos Aires.

López Arcos, Armando

2009 *Intentamos el cambio por razones de fe. El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y su opción por un cristianismo de liberación (1964-1999)*. Tesis de licenciatura, UNAM. México. <http://132.248.9.195/ptd2009/noviembre/0651053/0651053_A1.pdf>.

Masferrer Kan, Elio

2004 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. CICH-UNAM-Plaza y Valdés. México.

2009 *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

2011 *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

2013 *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria. México.

2017 *La influencia de la Iglesia católica española en el campo político religioso latinoamericano: la experiencia mexicana, en La derecha mexicana en el siglo XX Agonía, transformación y supervivencia, Xóchitl Patricia Campos López y Diego Martín Velázquez Caballero (coords.)*. BUAP. Puebla: 47-64.

2018 *Lo religioso dentro de lo político. Las elecciones de México 2018*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

2013b *Estado Laico y contrarreforma al 24 constitucional*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

Mutolo, Andrea

2019 *Terremoto en la Iglesia católica. El Arzobispado de México y el sismo del 85 en la Ciudad de México.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.

Olmos, Raúl

2015 *El Imperio financiero de los Legionarios de Cristo. Una mafia empresarial disfrazada de congregación.* Grijalbo. México.

Robles, Jorge

2010 Historia del Secretariado Social Mexicano <<https://fatmexico.wordpress.com/2010/11/26/historia-del-secretariado-social-mexicano/>>. Consultado el 25 de mayo de 20202.

Silva Herzog, Jesús

1963 *La expropiación petrolera.* Cuadernos Americanos. México.

1988 Breve historia de la Revolución mexicana. Fondo de Cultura Económica. México.

Smith, Peter H.

1980 *El laberinto del poder. El reclutamiento de las élites políticas en el México contemporáneo.* El Colegio de México. México.

Soriano Núñez, Rodolfo

1999 *En nombre de Dios. Religión y democracia en México.* Instituto Mora-IMDOSOC. México.

2009 *Religión y democracia en América Latina.* IMDOSOC. México.

Sota, Eduardo y Enrique Luengo González

1994 *Entre la obediencia y la conciencia: la opinión del Clero sobre la Política en México.* UIA. México.

Stapels, Anne

1976 *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835).* SEP-setentas. México.

Stoll, David

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina.* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. Lima.

1993 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico.* Abya Ayala. Quito.

Wilkie, James W. y Edna Monzón Wilkie

2017 *Porfirio Muñoz Ledo. Historia Oral, 1933-1988.* Promex-Debate. México.

Xelhuantzi López, María

2016 La Corriente Democrática: de la legitimidad y de las alianzas (junio de 1985 a julio de 1987). *Estudios políticos*, 7 (2): 19-34.

Yallop, David

1985 *En nombre de Dios.* Diana. México.

2007 *El Poder y la Gloria: La Historia Oculta del Papado de Juan Pablo II*. Planeta. Buenos Aires.

Young, Eric Van

1992 *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España (1750-1821)*. Alianza. México.

PÁGINAS WEB

De Jorge Robles <<https://fatmexico.wordpress.com/2010/11/26/historia-del-secretariado-social-mexicano/>>. Consultado el 6 junio de 2020.

Nota sobre la muerte de José Ángel Conchello Dávila. *La Jornada*. <<https://web.archive.org/web/20151222165606/http://www.jornada.unam.mx:8080/1998/08/05/murio.html>>. Consultada el 3 de marzo de 2020.

<<http://alianzacivica.org.mx/FAQ.php>>. Consultado el 03 de mayo de 2020.

<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/torres_camilo_2.htm>. Consultado el 26 de mayo de 2020.

<<http://www.cebmex.org/index.php/portada/2015-04-12-22-17-52>>. Consultado el 25 de mayo de 2020.

<<https://megalopolismx.com/noticia/9343/el-sacerdote-nicolas-aguilar-rivera-la-verguenza-de-puebla>>. Consultado el 17 de marzo de 2020.

<<https://www.proceso.com.mx/350602/el-tigre-azcarraga-y-la-soberbia-de-televisa>>. Consultado el 16 de marzo de 2020.

<<https://www.proceso.com.mx/169361/escandalo-negocios-y-golpes-a-la-teologia-de-la-liberacion-en-el-historial-del-nuevo-arzobispo-de-mexico>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

<<https://www.proceso.com.mx/241171/sobre-sacerdotes-pederastas-la-ropa-sucia-se-lava-en-casa-obeso-rivera>>. Consultado el 15 de marzo de 2020.

<http://revistas.iberomexico.mx/iberomexico/articulo_detalle.php?pageNum_paginas=0&totalRows_paginas=5&id_volumen=40&id_articulo=710&id_seccion=&active=1&pagina=4&pagina=3&pagina=2&pagina=1&pagina=0>. Consultado el 15 de mayo de 2020.

<<http://www.site2017.gsr-cnrs.fr/wp-content/uploads/2017/11/roberto-blancarte-cv-2015.pdf>>. Consultado el 28 de abril de 2020.

Sociedad civil capitalina y catolicismo entre rupturas y cohesiones en la década de los ochenta del siglo XX

Andrea Mutolo*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN: *La década de los ochenta en la Ciudad de México representó un cambio social y político importante. Se generó un diálogo y una cercanía entre la Iglesia católica y las instituciones políticas que, de alguna forma, abrió una colaboración amplia y formal con el catolicismo por parte de muchos sectores populares de la población, también de las clases altas capitalinas. Esta etapa fue relevante, considerando que las clases sociales adineradas y los sectores populares coincidieron en el desarrollo de un proyecto común con el Arzobispado de México. El Swap Social (que consistió en la compra de deuda del Gobierno de México por parte de la Iglesia católica) del final de la década de los ochenta fue un claro ejemplo de este cambio, donde el gobierno, la Iglesia católica y los empresarios formalizaron esta alianza. Paralelamente a este proceso, en las áreas populares de la ciudad, los párrocos, las vecindades y el programa de Renovación Habitacional Popular reconfiguraron, en pocos años, parcialmente la geografía urbana de la capital.*

PALABRAS CLAVE: *Sociedad civil, Ciudad de México, Arzobispado de México, Iglesia católica, Estado.*

Catholicism and civil society in Mexico City, between ruptures and
cohesions throughout the 1980s

ABSTRACT: *The 1980s in Mexico City was a time of important social and political change. A dialogue and proximity between the Catholic Church and the political institutions was generated that, in some way, opened a widespread, formal collaboration with Catholicism in many popular sectors of the population, also with the capital's upper classes. This stage was of great importance, when one considers that the wealthy social classes and the popular sectors coincided in the development of a common project with the Archdiocese of Mexico. The Social Swap (which consisted of the purchase*

* andreamutolo@gmail.com

Fecha de recepción: 2 de julio de 2020 • Fecha de aprobación: 15 de agosto de 2020

of debt from the Government of Mexico by the Catholic Church) at the end of the 1980s was a clear example of this change, whereby the government, the Catholic Church and businessmen formalized this alliance. Running parallel to this process, the popular areas of the city saw the coming together of the parish priests with the neighborhoods so as to promote the Popular Housing Renovation program, which partially reconfigured the urban geography of the capital within just a few years.

KEYWORDS: *Civil society, Mexico City, Archdiocese of Mexico, Catholic church, State.*

INTRODUCCIÓN

La sociedad civil capitalina y el catolicísimo en la segunda mitad del siglo xx son temáticas que empecé a investigar casualmente. En 2009, por un trabajo que me comisionaron, redacté la biografía de un sacerdote diocesano del Arzobispado de México: Antonio Roqueñí Ornelas¹ [Mutolo 2019]. La vida de este personaje fue interesante y en entre las varias etapas de su biografía que investigué sobresalía su participación en el trabajo de reconstrucción, después del sismo de 1985. Con esta primera investigación detecté que la temática podía resultar muy interesante y era novedosa. Poco a poco, con el pasar de los años, todo esto empezó a transformarse en un amplio trabajo con distintas facetas.

En particular profundicé: 1) las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia católica; 2) el papel del Arzobispado de México en la reconstrucción de viviendas; 3) el rol de tres parroquias que se transforman en actores relevantes en las áreas populares de la Ciudad de México.

Sobre el punto 1, desde la perspectiva de las relaciones entre Estado y la Iglesia católica, se generó un importante antecedente donde el Arzobispado de México, por medio de la compra de deuda *pública* mexicana por parte de la Iglesia católica (el *Swap Social*), logró oficializar un acercamiento con el Gobierno Federal, sin el utilizo de prestanombres y antes de la reforma constitucional del 1992 [Mutolo 2016: 37-54].

Sobre el punto 2, el Arzobispado de México creó la Fundación para el Apoyo a la Comunidad (FAC) que se transformó en una de las más relevantes Organizaciones no Gubernamentales (ONG) en el trabajo de reconstrucción de la ciudad, después del sismo. En total FAC edificó un poco más de 8 000 viviendas [Mutolo 2017b: 127-141].

¹ Antonio Roqueñí Ornelas (1934-2006): Fue sacerdote de la prelatura del *Opus Dei* en México y luego, sacerdote diocesano en el Arzobispado de México. Se desempeñó como juez en el tribunal de este arzobispado y como apoderado legal de la diócesis. En la última etapa de su vida, entre 1995 y 2006, trabajó en la Fundación Luz Saviñón.

Sobre el punto 3, por medio de algunos estudios de caso, se retomó el trabajo de las parroquias en áreas populares de la Ciudad de México, en particular Tepito, Guerrero y Mixhuca. Se analizó la centralidad de éstas, en el trabajo de reconstrucción de áreas que fueron dañadas por el sismo. [Mutolo 2017a: 54-64].

Terminada la investigación, surgió una inquietud sobre una temática que descubrí con este trabajo: la feligresía, el clero y su participación en el proyecto de reconstrucción. Creo que sería importante, antes de profundizar la temática específica de este artículo, considerar que, a diferencia de otros países occidentales, en México no se ha creado una clase media extensa e incluyente que haya permitido generar una concertación de acciones y de intereses en un contexto donde la mayoría absoluta de los actores de la feligresía y del clero pertenezcan a ese sector.

Desde los ochenta y entrando en la etapa neoliberal, se ha formado en la sociedad en su conjunto una notoria polarización, en un contexto de pérdida de poder adquisitivo de una clase media que, con el pasar de las décadas, fue disminuyendo. Al mismo tiempo se produjo una mayor acumulación de riqueza por parte de las clases altas y mayor empobrecimiento de las clases bajas. Estos cambios sociales generaron dinámicas que polarizaron a la feligresía católica, con un clero muy segmentado que reflejaba las mismas dinámicas socioeconómicas de pertenencia.

Bajo esta lógica, sería complejo encontrar un momento que podríamos considerar unificador en el catolicismo mexicano. En este sentido, deberíamos añadir que todo refleja procesos que, en muchos casos, se produjeron en un contexto local (ya sea regional o diocesano) y que los diversos segmentos socioeconómicos de las clases altas, media y bajas son totalmente distintos según el área geográfica. En el caso de la feligresía católica no se debería considerar que sea lo mismo una clase alta de terratenientes en Chiapas, respecto a una clase alta industrial de Monterrey. Pueden ser católicos los dos segmentos, pero con intereses y acciones totalmente distintas que no pueden confluir en un modelo de catolicidad común. Lo mismo se puede decir de una clase baja de campesinos oaxaqueños respecto a un sector urbano de la Ciudad de México que viven en Iztapalapa, es muy probable que la cosmovisión² de cada uno de estos sectores sea totalmente distinta desde una perspectiva doctrinal, también en un sentido cultural más amplio.

Para hacer un análisis atinado, considero que es importante reconocer en primer plano el elemento regional propio, porque realmente en la nación

² La cosmovisión es una visión del mundo en un determinado periodo y en una determinada sociedad que incluye usos, costumbres y creencias.

mexicana una etapa de cohesión entre los varios sectores del catolicismo, raramente se ha producido.

En el ámbito local, analizando el Arzobispado de México, podría resultar viable encontrar momentos de coincidencias. La problemática tiene su complejidad, en el sentido que la zona metropolitana es un área muy extensa, donde actúan muchas formas de vivir el catolicismo. Hay sectores socioeconómicos que reflejan cosmovisiones totalmente distintas con un clero que, en muchos casos, forma parte de estos microcosmos.

Entonces en la etapa de reconstrucción, después del sismo, ¿hubo realmente, adentro del catolicismo, una convergencia de los varios sectores sociales que conformaron la feligresía y el clero?

Mi hipótesis es que el proyecto de reconstrucción generó un momento particular en la historia del catolicismo, y los varios sectores del clero y de la feligresía respaldaron la reconstrucción confluyendo en un proyecto coordinado por la diócesis.

Históricamente sería complejo afirmar que el momento fue único, dado que mi objetivo no es retomar la historia del siglo xx, pero fue seguramente una etapa particular, en el sentido que, la fuerte segmentación social que caracteriza la estructura de la sociedad mexicana siguió vigente, aunque bajo un modelo en el cual todos los sectores socioeconómicos desempeñaron un papel considerable, participando activamente en el proyecto coordinado por FAC.

Por esta razón, el principal objetivo de este artículo consistirá en analizar los varios actores que conformaban el catolicismo en la Ciudad de México, profundizando rupturas y cohesiones hacia el proyecto de reconstrucción.

1.- EL PAPEL DEL CLERO EN LA RECONSTRUCCIÓN, DESPUÉS DEL SISMO DE 1985

Ernesto Corripio Ahumada³ fue elegido en 1977 como arzobispo de México

³ Ernesto Corripio Ahumada nació el 29 de junio de 1919 en Tampico, Tamaulipas y murió en la Ciudad de México en 2008. Ingresó al seminario de Puebla de los Ángeles a los 11 años; posteriormente fue enviado a Roma, donde ingresó al Colegio Pío Latino Americano y a la Pontificia Universidad Gregoriana. Se licenció en Filosofía en 1937, en Teología en 1942, en Derecho Canónico en 1944 y en Historia Eclesiástica en 1945. Se ordenó sacerdote en 1942. En su diócesis (Tampico) colaboró en el Seminario, donde fue ecónomo y vicerrector. En 1950 fue designado Secretario de la curia. En 1952 fue elegido obispo auxiliar de su diócesis, convirtiéndose en el obispo más joven del mundo y en el primer tampiqueño en alcanzar ese grado. A partir de 1956 y hasta 1967 fue el obispo titular de su ciudad. Entre 1967 y 1973 se desempeñó como presidente de la recién nacida Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). En 1967 fue nombrado arzobispo de Oaxaca. Tanto en la CEM como en su archidiócesis, Corripio fomentó las

y desde su llegada implementó una reforma estructural de la diócesis. El nuevo arzobispo encargó a un joven sacerdote con formación sociológica, reestructurar pastoralmente al Arzobispado de México. El diagnóstico inicial era muy negativo, en el sentido de que esta jurisdicción, coincidiendo con el Distrito Federal, incluía buena parte de la zona metropolitana de la Ciudad de México y pastoralmente, con la acelerada urbanización y el fuerte crecimiento demográfico, la diócesis mantenía una estructura totalmente insuficiente y en muchos casos obsoleta. De hecho, era muy difícil coordinar centralmente el trabajo pastoral. Anteriormente, Miguel Darío Miranda y Gómez⁴ había creado varias unidades pastorales que intentaban enlazar y coordinar el trabajo subdividiendo al arzobispado en ocho áreas que no representaban realmente una subdivisión administrativa y no existían desde una perspectiva jurídica, sino que se utilizaban únicamente por el trabajo pastoral. Por esta razón este esfuerzo no fue suficiente, las unidades pastorales no tenían realmente la fuerza para la descentralización y cada parroquia tenía un área extensa donde los párrocos quedaban abandonados, atendiendo poblaciones, que en algunos casos, rebasaban de 40 000 a 50 000 habitantes (en su mayoría católicos).

Manuel Zubillaga⁵ fue el joven sacerdote a quien Corripio encargó dividir el Arzobispado de México en ocho vicarías, con la idea que cada una de estas entidades debía ser encabezada por un obispo. La perspectiva de Zubillaga era sociológica, él estaba reflexionando sobre la Ciudad de México como una megalópolis. Bajo esta perspectiva, la ciudad era una pieza en un proceso global absolutamente novedoso; y desde una lógica pastoral, era indispensable una reestructuración diocesana que reflejara el policentrismo de esta nueva entidad.⁶ En el siglo anterior al siglo xx, realmente eran pocas las ciudades que rebasaban el millón de habitantes. Londres llegó a tener un millón de ciudadanos al final del siglo xix, mientras que en la Ciudad de México vivían 300 00 habitantes.

nuevas doctrinas del Concilio Vaticano II. Después de un paréntesis en Puebla, fue designado arzobispo primado de México en 1977. En 1979 Juan Pablo II lo nombró copresidente de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla.

⁴ Miguel Darío Miranda Gómez (1895-1977): Originario de León (Guanajuato), fue ordenado sacerdote en 1918 y elegido obispo de Tulancingo en 1937. Sucesivamente entre 1956 hasta 1977 fue arzobispo primado de México. Después de José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara, fue el segundo mexicano en ser designado cardenal en 1969.

⁵ Manuel Zubillaga, nació en la Ciudad de México el 5 de junio de 1947. Es sacerdote diocesano del Arzobispado de México. Fue presidente de Cáritas diocesana en la capital.

⁶ Entrevista con Manuel Zubillaga, 14 de junio de 2009, Ciudad de México.

Fue por estas razones que era indispensable una reformulación que llevara hacia la creación de una estructura distinta respecto al pasado. Se formó un equipo encabezado por Corripio, Zubillaga y un canonista llamado Antonio Roqueñí Ornelas, con la tarea de reformular la jurisdicción de la diócesis, según el derecho canónico [Mutolo 2014: 404-419].

Esta premisa deberíamos considerarla porque Corripio y su equipo eran considerados como conservadores por muchos sectores. Presumiblemente y doctrinalmente, Corripio no mostraba flexibilidad pero estimo que la jerarquía que encabezaba esta entidad supo desarrollar importantes cambios mostrando, en algunos casos, una fuerte elasticidad para su reformulación, con capacidades de enlazar la estructura de la diócesis a las nuevas transformaciones que la sociedad estaba desarrollando.

Dicha reforma canónica y pastoral de división del Arzobispado en ocho Vicarías, ha sido un cambio significativo, pero fue impulsada desde arriba, y realmente sería demasiado pretencioso considerar este proceso como un momento real de agregación. La feligresía no se involucró en este cambio, sino que aceptó pasivamente las medidas que llegaban centralmente.

Conforme a la hipótesis que planteamos anteriormente, en el caso específico del trabajo de reconstrucción después del sismo de 1985, se generó un momento que en general fue de fuerte agregación. Fue un hecho que independientemente de la confesión religiosa, la sociedad civil no confiaba demasiado en la capacidad del gobierno para la reconstrucción de la ciudad, y por esta razón, se activó [Monsiváis 2005]. De esta manera se creó un rompimiento con la estructura política y muchos barrios, parroquias y asociaciones empujaron una acción, que sobre todo en los primeros seis meses después del sismo, fue en una dinámica espontánea, también horizontal [Poniatowska 1988].

En este sentido, bajo la enorme ola, deberíamos considerar que la acción del clero católico se desarrolló con una perspectiva vertical.

La acción vertical fue muy evidente porque se creó la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, desde las cenizas de Cáritas⁷ diocesana. Esta institución fue determinante para el trabajo de reconstrucción en la Ciudad de México. Es muy interesante subrayar el hecho de que en un principio no quedó claro, para la parte católica, quién o quiénes iban a estar a cargo de la tarea de reconstrucción. La Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), inme-

⁷ Cáritas es una estructura humanitaria y caritativa creada por la Iglesia católica que se enfoca en la lucha contra la pobreza. Se fundó en Alemania en 1897. Sucesivamente en Roma, en 1954, se crea un organismo de coordinación internacional. En la segunda mitad del siglo xx se crearon Cáritas en la mayoría de las diócesis existentes en el mundo.

diatamente después del sismo, encargó al jesuita Enrique González Torres,⁸ entonces secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS), centralizar los recursos económicos y coordinar una acción común para la reconstrucción. En un principio se creó el Fondo de Ayuda Católica (FAC) enlazado a la CEPS, siendo presidente de esta comisión el recién elegido obispo de Coatzacoalcos, Carlos Talavera Ramírez.⁹

Sin embargo, González Torres entró en conflicto con la mayoría del equipo de la CEPS que consideraba al Fondo demasiado ineficiente y lento. Fue en este contexto que el jesuita se “exilió” hacia el Arzobispado de México. Atrás de esta polarización, sin duda deberíamos considerar la lucha entre el arzobispado y el CEM para el control del dinero que estaba llegando desde cualquier lado del mundo para la reconstrucción de la Ciudad de México. Enseguida la CEM decidió retroceder y el Arzobispado de México (que al fin era la estructura canónicamente competente, considerando que la reconstrucción fue desarrollada, en buena parte, en el territorio de la diócesis), se quedó como el único organismo encargado de la reconstrucción en el área del Distrito Federal. Finalmente, en diciembre de 1985 se instauró la Fundación para el Apoyo a la Comunidad (FAC) [AA.VV 1987: 61].

Desde su surgimiento, la FAC fue una estructura controlada por la jerarquía, que se transformó en una organización con capacidad de reconstruir miles de viviendas y con facturas por cientos de millones de dólares. La estructura diocesana de FAC reflejaba localmente la división en vicarías, que se había creado anteriormente.

Por medio de este solapamiento con la estructura diocesana, la FAC supo enlazarse con las vicarías y, por medio de éstas, llegó fácilmente al respaldo directo con las parroquias que reflejaban las necesidades de las colonias o barrios gravemente dañados por los sismos. De esa manera, FAC logró generar un proyecto incluyente, administrado con un espíritu empresarial y bajo una organización muy estructurada que se caracterizaba por ser vertical. Fue un hecho que casi todo el clero diocesano y regular confluía en esta organización, que supo gestionar la ayuda.

⁸ Enrique González Torres nació en la Ciudad de México en 1940. Se ordenó sacerdote jesuita en 1970. Maestro en Educación por la Universidad de Stanford en California, fue director del Centro de Estudios Educativos de 1976 a 1983. Posteriormente creó y dirigió de 1985 a 1995 la Fundación para el Apoyo a la Comunidad (FAC). Fue rector de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México de 1996 a 2004.

⁹ Carlos Talavera Ramírez (1923-2006) fue ordenado sacerdote diocesano en el Arzobispado de México en 1948 y consagrado obispo en 1980. Desde ese año y hasta 1984 fue obispo auxiliar en la Ciudad de México y entre 1984 y 2002 fue el primer obispo de Coatzacoalcos.

De igual manera, muchos grupos críticos hacia el Arzobispado de México respaldaron este proyecto. En particular la mayoría de las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB), que anteriormente tenían una postura de inconformidad con la curia diocesana, se transformaron en colaboradores valiosos en última medida. La Comunidad Participativa Tepito (Comparte), inicialmente dirigida por el sacerdote diocesano Martiniano Martínez Gutiérrez,¹⁰ y la Unión de los Colonos Trabajo y Libertad, coordinada por el sacerdote diocesano Benjamín Bravo Pérez¹¹ en la colonia Magdalena Mixhuca, fueron ejemplos de grupos originalmente autónomos y críticos, pero que en la etapa de reconstrucción confluyeron en el trabajo de FAC. Terminada esta etapa nuevamente se autonomizaron.

Un caso interesante que no encaja con la mayoría fue el de un grupo de jesuitas, perteneciente a la Acción Popular,¹² en la colonia Guerrero en la parroquia de Los Ángeles, que se resistió y no confluyó en el trabajo coordinado por la FAC. Ellos crearon una organización paralela llamada Promoción Actividad Socio Educativa (PASE).¹³ Utilizando el financiamiento internacional de Fomento Cultural y Educativo,¹⁴ Francisco Ramos¹⁵ y los jesuitas de

¹⁰ Martiano Martínez Gutiérrez, nace en 1944, se forma en el Seminario Conciliar de Tlalpan. Actualmente es párroco en San Francisco Culhuacán (Coyoacán). En 1969 es ordenado sacerdote diocesano del Arzobispado de México. Entre 1977 y 2000 fue párroco en Tepito en la parroquia de San Francisco Asís.

¹¹ Benjamín Bravo Pérez nació en el estado de Michoacán, el 17 de mayo de 1940. En 1965 fue ordenado sacerdote diocesano en el Arzobispado de México. Trabajó 11 años como misionero en Honk Kong. Sucesivamente en la década de los setenta regresa a su diócesis y fue párroco en Santa María Magdalena Mixhuca desde 1972 hasta la llegada del sismo en 1985.

¹² Acción Popular fue una corriente interna de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús que surgió en los primeros años de la década de los setenta. Esta agrupación lideró el cierre del Instituto Patria de la Ciudad de México y apoyó incondicionalmente a la Congregación General número 32 (se invitaba a los jesuitas en asumir un estilo de vida austero, más vinculado a las clases desprotegidas, con una misión real de compromiso social) y la Carta de Río de 1968 (fue un documento fundamental para impulsar un cambio estructural hacia una pobreza auténtica en la mayoría de las provincias jesuitas de América Latina).

¹³ PASE fue una institución formada por la parroquia de Los Ángeles, la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero (UVCC), la Unión Popular de Inquilinos de la colonia Morelia-Peña Morelos (UPICM-PM), abogados del Corporativo de Estudios y Asesoría Jurídica, un colectivo de arquitectos y el Fomento Cultural y Educativo.

¹⁴ Fomento Cultural y Educativo surgió en 1970 impulsado por la Carta de Río. Es una obra de los jesuitas que se enfoca en el trabajo social en áreas rurales marginales. Fue y sigue siendo muy activa en la defensa de los derechos humanos y laborales del sector indígena.

¹⁵ Francisco Ramos nació en la Ciudad de México en 1938. Estudió Ingeniería Química y en 1961 ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús. Fue ordenado sacerdote en 1970. Trabajó como docente de Ingeniería Química y Termodinámica en la Universidad

la parroquia de Los Ángeles crearon una organización autónoma respecto a la FAC. En general conspiraban que la FAC y el Arzobispado estuvieron bastante coludidos con un gobierno corrupto. Es muy interesante observar que González Torres, antes de colaborar en pastoral social de la CEM, había trabajado en Fomento Cultural y Educativo, la misma organización que era plataforma de financiamiento de PASE.

Bajo esta lógica, PASE y los jesuitas en la colonia Guerrero fueron una excepción, porque en la mayoría de los casos, el proyecto de reconstrucción de la diócesis supo generar consenso. Políticamente la FAC colaboraba abiertamente con el Departamento del Distrito Federal (DDF), en particular con Renovación Habitacional Popular¹⁶ y con la Secretaría de Hacienda del Gobierno federal. Esta cercanía era juzgada negativamente por muchos grupos católicos, sobre todo los grupos vinculados a las Comunidades Eclesiásticas de Base que pero, en línea general, aceptaron colaborar con la FAC.

2.- "LOS DE ARRIBA"

Como ya anteriormente explicamos, la feligresía mexicana se encuentra muy segmentada según en el ámbito socioeconómico. En el Arzobispado de México hay una geografía urbana que fracciona socioeconómicamente a las mismas parroquias, esto no significa que en un mismo templo (según las zonas) no puedan convivir sectores de clase baja o clase media o de clase media y de clase alta, pero en línea general, clero y feligresía respetan plenamente las dinámicas socioeconómicas que se reflejan en la sociedad en su conjunto.

Entonces si la feligresía refleja esta segmentación en su forma de agruparse, es muy difícil encontrar momentos de unidad, aun en caso de vivir en un contexto conflictivo. El ejemplo que se consideró anteriormente del conflicto religioso muestra claramente cómo cada agrupación tanto en la feligresía, como en el clero, reflejan intereses y dinámicas que son comprensibles sólo dentro de un segmento socioeconómico o agrupación.

Autónoma de Nuevo León y en la Universidad Iberoamericana. En Fomento Cultural y Educativo fue subdirector durante ocho años y director por seis años más. Posteriormente trabajó con los indígenas en la Sierra Norte de Veracruz. Dejó la Compañía de Jesús en la primera década del siglo XXI.

¹⁶ Renovación Habitacional Popular fue una institución dependiente del Distrito Federal que surgió *ex novo*, después de los sismos. Coordinó varios programas: el programa de Renovación Habitacional Popular en la Ciudad de México, el programa emergente de viviendas fase I y fase II, el Programa de Reconstrucción Democrática de Tlatelolco. Entre 1986 y 1987 Renovación Habitacional llegó a construir directamente 89 703 viviendas en total [Duhau 1991: 349-451].

Manifiestamente, en el caso del sismo de 1985, el catolicismo reflejaba dinámicas que se desarrollaron en la sociedad civil, entonces la feligresía en su conjunto se activó confluyendo en el trabajo de reconstrucción de la ciudad, mostrando la segmentación socioeconómica de la sociedad, pero empujando un proyecto que podríamos considerar incluyente. FAC y en particular González Torres, quien llegaba de una familia de empresarios farmacéuticos,¹⁷ supieron crear mecanismos importantes para colaborar con sectores de clase alta, tanto entre la alta jerarquía como también entre las grandes familias de empresarios capitalinos.

Es importante subrayar el hecho que las finanzas del país en los años posteriores del sismo eran realmente problemáticas. La deuda pública era tan elevada que los bancos ya no querían respaldar y comprar los bonos de deuda gubernamental, por el riesgo de una posible quiebra del gobierno federal. También la inflación estuvo realmente descontrolada y todo esto generaba dudas sobre las posibilidades reales de recuperar la inversión inicial y pocos empresarios querían realmente invertir en la reconstrucción de la Ciudad.

Por esta razón, González Torres, inicialmente utilizando la plataforma creada por la diócesis, creó una institución llamada Fondo por la Asistencia, Promoción y Desarrollo (FAPRODE)¹⁸ que a partir de 1988 empezó a colaborar con la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, desde el final de la presidencia de Miguel de la Madrid y sobre todo en el primer trienio de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari. En particular fue Pedro Aspe Armella¹⁹ quien examinó y reconoció el FAPRODE.

En un contexto de fuerte inestabilidad financiera del gobierno, la Iglesia católica coordinándose con empresarios, órdenes religiosas, Arzobispado de México y con otras diócesis mexicanas, logró desarrollar varios *swap*²⁰ so-

¹⁷ Su hermano Víctor González Torres, transformando la empresa farmacéutica familiar, creó las Farmacias Similares del Dr. Simi. Entrevista con Enrique González Torres, 26 de agosto de 2015, Ciudad de México.

¹⁸ AHAM [1992: 9].

¹⁹ Pedro Carlos Aspe Armella nació en la Ciudad de México en 1950. Fue Secretario de Hacienda y Crédito Público en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Destaca en su periodo la renegociación de la deuda pública con el exterior, una mayor autonomía del Banco de México y la implementación de una masiva política de privatización.

²⁰ "La palabra *swap* significa simplemente *intercambio*. Técnicamente se emplea esta palabra desde hace poco para referirse al pago selectivo, por parte del gobierno deudor, de una cierta cantidad de deuda, a cambio de que ese dinero sea invertido en el país, y que el pago se haga en moneda nacional. Lo que el gobierno da a cambio al inversionista que invierte en moneda extranjera, es aceptar en su valor original los pagarés que éste le presente (esto se negocia con anterioridad), y la ventaja del inversionista es que él puede

cial sobre compra de deuda en el mercado internacional. La compra era en dólares y en pocos meses, según acuerdos tomados con Hacienda, se podía aumentar notablemente el importe invertido, con un equivalente en pesos. La obligación para los financiadores en el *swap* era invertir el dinero en el mercado mexicano. En un principio los primeros *swaps* fueron específicos sobre el sismo y la reconstrucción en la Ciudad de México, en particular para la construcción de viviendas. El dinero llegaba a FAPRODE por medio de Cáritas de todo el mundo, también un banco prestó dinero para esta rentable inversión (la *Swiss Bank Corporation*).

Posteriormente se involucraron otros actores, como empresarios y otras diócesis, también se ampliaron los objetivos y las cantidades. FAPRODE llegó a financiar *swap* por una cantidad alrededor de 253 millones de dólares [Ibáñez 1995: 177]. Los objetivos iniciales empezaron a transformarse en algo más general, que en teoría obligaba a los inversionistas a invertir el dinero de las ganancias de los *swaps* en el desarrollo de México.

La revista *Proceso* en su edición del 29 de enero de 1990 tituló en su portada: “Aunque no haya relaciones. Los obispos, gestores del gobierno en la deuda”. El artículo especifica:

El donante que quiere ayudar a los proyectos sociales de la Iglesia mexicana puede comprar una parte de la deuda mexicana y transferirla a la Fundación para la Asistencia de la Comunidad (FAC) presidida por el jesuita Enrique González Torres que, a su vez, la entrega al gobierno mexicano. El gobierno se la repone a los obispos en pesos... En esta forma, el gobierno de México disminuye su deuda, la Iglesia mexicana recibe su ayuda, los bancos recuperan su dinero... Según FAC el dinero que la Iglesia consigue de esta manera se dedica a generar nuevos empleos, por medio de cooperativas y de programas de entrenamiento, a impulsar proyectos de vivienda, a dar servicios médicos y a cubrir otras necesidades sociales. El gobierno mexicano —dice FAC— se ha visto obligado a recortar su gasto social por razón de la deuda. Por esto, la Iglesia mexicana hace un llamado a los bancos acreedores para que donen una parte de la deuda a la fundación. [Proceso 1990: 12-15].

Este vínculo prácticamente formal con el gobierno fue un antecedente importante y dejó vislumbrar “la conciliación” que prevalecerá en la década siguiente. “Ambos —Iglesia y Estado— descubren que se necesitan, que pueden ayudarse y que, más o menos, son interlocutores válidos”.²¹ El *Swap*

comprar esos pagarés a los bancos acreedores a un precio menor que el original, o sea, al valor que se ofrezca la deuda en el llamado *mercado secundario*” AHAM [1992: 25].

²¹ Entrevista con Manuel Gómez Granados, 18 de agosto de 2015, Ciudad de México.

Social generó una fuerte cercanía entre jerarquía, poder económico y poder político, en una etapa donde, como bien había subrayado la revista *Proceso* en su portada, la Iglesia todavía no tenía revalidación jurídica.

Particularmente durante el primer trienio del sexenio salinista, alrededor de González Torres se creó y consolidó un grupo notable de inversionistas que generó también una fuerte cohesión con la estructura gubernamental.

Si analizamos la historia mexicana del siglo xx, en varias etapas hemos tenido un poder económico cercano al catolicismo, también cercano a la estructura política: los banqueros católicos del Maximato son sólo un ejemplo en este sentido. Sin embargo, lo novedoso de este proceso, fue que las relaciones fueron formales, oficiales en una etapa donde todavía la Iglesia católica como institución no era jurídicamente reconocida.

3.- "LOS DE ABAJO"

Otro elemento de fuerte interés en este análisis es precisamente la cohesión que se generó alrededor de la FAC en el proyecto de reconstrucción en las áreas populares de la CDMX.

En ese sentido, fue importante la colaboración con decenas de parroquias y la creación de miles de viviendas que se desarrollaron por medio de un vínculo entre sectores populares del catolicismo con FAC y coordinándose con la alta jerarquía. Muchos de estos sectores, sobre todo si incluían Comunidades Eclesiásticas de Base, mantenían una postura crítica hacia los jefes que administraban la diócesis (el arzobispo y sus vicarios), no obstante convergieron en este proyecto.

Diversas fuentes por ejemplo subrayaban este compromiso y confluyeron en un proyecto de reconstrucción coordinado por FAC, aunque consideraban que esta organización tenía una estructura no suficientemente crítica hacia el gobierno.²²

Pero las necesidades de reconstrucción generadas sobre todo por el sismo de 1985 y considerando que en algunas áreas había una necesidad de nuevas viviendas desde antes del sismo, generaron una importante oportunidad de mejora urbanística. Todo esto fue un espacio de grandes posibilidades de cambio y la mayoría de los sectores católicos (en algunos casos críticos hacia la estructura dominante) aprovecharon esta posibilidad.

En esta etapa sería importante considerar que las relaciones no fueron lineales. En Tepito, por ejemplo, el párroco Martiniano colaboraba con FAC

²² Entrevista con Martiniano Martínez Gutiérrez, el 3 de septiembre de 2015, Ciudad de México.

para la implementación de los proyectos, pero adentro del barrio, era un intermediario que dialogaba constantemente con una Comunidad Eclesiástica de Base que era muy crítica hacia FAC y hacia la diócesis.

En 1974 nació en este barrio la Comunidad Eclesiástica de Base²³ *Neque-tejé*, encabezada por el sacerdote belga José Dachelet²⁴ y la militante católica María Pilar de Abiega Sauto.²⁵

En particular, María Pilar aclaró que desde la Tercera Conferencia Episcopal de Latino América (CELAM) de Puebla, ella ha tenido un posicionamiento crítico hacia la alta jerarquía, considerando que la apertura hacia la Teología de la Liberación de Pablo VI, estaba empezando a cerrarse con el pontificado de Juan Pablo II. Esta postura de inconformidad no significó que ella no haya confluído en el plan de reconstrucción de viviendas de la diócesis; para respaldar también a los adultos mayores, se creó la Comunidad Participativa Tepito (COMPARTE), que confluyó en el proyecto coordinado por FAC.²⁶

De igual manera entre los pueblos de Tlalpan, en la parroquia de San Pedro Mártir (sur de la Ciudad de México), en un área que no fue afectada directamente por el sismo, se construyeron viviendas con el respaldo de FAC y en particular, en el pueblo de San Pedro Mártir se mudaron familias que anteriormente vivían en áreas céntricas de la Ciudad de México (sobre todo

²³ El historiador estadounidense Roderic Ai Camp, retomando el tema de las Comunidades Eclesiásticas de Base en México aclara: “Los obispos de toda América Latina, y de México en particular, tienen las mismas reservas acerca de las comunidades religiosas de base que sobre las actividades políticas en general. Tienen miedo de ser arrastrados a confrontaciones políticas potencialmente peligrosas a través de las actividades de grupos populares, tienen miedo de que la creciente importancia de los grupos de clase y sus demandas diluyan la misión espiritual y religiosa de la Iglesia, tienen miedo de socavar la autoridad de los obispos y del clero al legitimar a esos grupos, y tienen miedo de que redefinir la base de la Iglesia de acuerdo con las clases impida que todas las clases reciban el mensaje de salvación. El clero que critica esa posición acusa a la jerarquía de no comprometerse lo suficiente con la autocrítica y de no preocuparse por la situación de los pobres” [Camp 1998: 146].

²⁴ Joseph Alfred Leopold Giles Dachelet Henin (1935-2020): nació en Bélgica en 1935. Se ordenó sacerdote en el clero secular en Namur (Bélgica) en 1960. Llegó a Tepito en la década de los setenta y destacó su trabajo en COMPARTE. Fue un sacerdote diocesano adscrito al Arzobispado de México.

²⁵ María Pilar de Abiega Sauto nace en la Ciudad de México en 1937. Actualmente es la presidente de COMPARTE. Se forma en Barcelona como educadora. Sucesivamente estudió teología en Lyon en el Instituto de las Misioneras Seculares. Con esta institución empieza su trabajo misionero (como consagrada laica) en Chile donde reside siete años. El golpe de estado obliga María Pilar y su hermana Lola a dejar Chile y regresar a México. Después de la lectura en Chile de un libro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*, deciden que “si era México, tuve muy clara de la idea de ir a vivir a Tepito. Llegamos a final de 1974 y la idea era, que a lo mejor, se pudiera hacer el Instituto Misioneros aquí”.

²⁶ Entrevista con María Pilar de Abiega Sauto, 18 de septiembre de 2015, Ciudad de México.

de la colonia Doctores), que había sido ampliamente dañada. En este caso tenemos también una parroquia con una población muy crítica hacia los políticos y jerarcas católicos.

En la mayoría de los casos, la feligresía cercana a la Teología de la Liberación y crítica hacia la alta jerarquía, confluyeron en este amplio proyecto. En la Mixhuca con UCOTYL se impulsaron dinámicas parecidas a Tepito y San Pedro Mártir.

El punto de ruptura, como explicamos anteriormente, se generó en la Unión de Vecinos de la Guerrero,²⁷ encabezada en esos años, por el futuro diputado federal del PRD Francisco Saucedo²⁸ y con la Unión de Vecinos de la Morelos. Ambas no confluyeron en el proyecto desarrollado por la FAC y lograron con sus organizaciones y sus contactos construir directamente viviendas. La colonia Guerrero fue la excepción y, en este caso, no se confirmó la ruta incluyente que otras parroquias, en otras áreas problemáticas, tomaron con FAC.

4.- ¿Y LAS MUJERES..?

Creo que sería importante considerar que entre muchos actores sociales, las mujeres representan un elemento importante.

El fuerte desarrollo económico de muchos países, incluyendo a México en la etapa del milagro económico, ha generado un fuerte cambio que incluía el papel activo de las mujeres en la actividad productiva. Aclaro que desde la antigüedad, las mujeres siempre han participado activamente en la producción, desempeñando un papel muy importante en el ciclo productivo de la sociedad rural. Pero en el siglo xx este proceso se formaliza con el tiempo y en muchos casos, sobre todo en la segunda mitad del siglo xx, las mujeres empezaron a integrarse en la actividad productiva formal;

²⁷ En los primeros años de la década de los ochenta, la Unión de los Vecinos de la Colonia Guerrero empezó su consolidación incorporándose a la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP), en 1982 la Unión se une a una organización política de izquierda de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR). En la mitad de los ochenta, la Unión es una organización consolidada, organizada en comisiones y en una asamblea semanal que se realizaba cada sábado con 70-80 miembros que son los delegados de las vecindades. Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez, 12 de febrero de 2016, Ciudad de México.

²⁸ Francisco Javier Saucedo Pérez nació en Guadalajara, el 24 de abril de 1955. Se formó con los jesuitas desde la primaria. Entró en el noviciado a los 18 años. Sucesivamente fue muy activo en la colonia Guerrero de Ciudad de México colaborando con la Unión de Vecinos. Dejó la Compañía de Jesús en 1988. Diputado Federal por el PRD desde 1991 hasta 1994, de 1997 a 2000 fue subdelegado político y de gobierno en la Delegación Gustavo A. Madero, (Cuauhtepac) del Distrito Federal. Entre 2002 y 2003 fue director general de desarrollo social de la Delegación Tlalpan.

en numerosas ocasiones desempeñando un papel activo, por ende, cobrando salarios o desarrollando una actividad propia. Todo esto empezó a ser un proceso cuantitativamente relevante, la nueva clase media urbana que surgió desde el milagro económico, desarrolló un modelo consumista en el marco del capitalismo, que muchas veces necesitaba, para poder mantener los estándares correspondientes a la clase media, de un incremento de los ingresos. Bajo esta lógica, las mujeres se integraron, generando una fuente importante de los ingresos familiares.

En la década de los ochenta lo que se observa en áreas populares como Tepito, Mixhuca y la colonia Guerrero fue que las mujeres se apoderaron del espacio urbano en estos barrios y después del sismo de 1985, tomaron un papel que, en muchos casos, rebasó el trabajo del sector masculino.²⁹

Indudablemente desde una perspectiva de lucha hacia la emancipación de las mujeres y de lucha hacia mejorías laborales, el sismo históricamente representó un punto de ruptura. En particular las numerosas costureras que murieron en San Antonio Abad y las obreras que sobrevivieron fueron despedidas sin ningún pago. Todo esto desencadenó un conflicto con los sectores patronales y con el gobierno que respaldaba a los ricos empresarios, que empezó desde el 19 de septiembre de 1985 y que, con algunas mutaciones, sigue vigente hasta nuestros días.

Pero más en específico, considerando los objetivos del presente artículo, sería importante considerar esta perspectiva desde un análisis de la feligresía católica en su militancia femenina.

En este sentido, la UCOTYL en la Mixhuca fue un importante ejemplo. En la mayoría de las áreas populares de la Ciudad de México, el hombre estuvo notablemente ausente. Era un fantasma que, en algunos casos, regresaba a la casa en la noche, pero a lo largo del día, las mujeres eran las apoderadas de estas áreas. En muchos casos la absoluta mayoría de la militancia en las parroquias o en las asociaciones religiosas se limitaba a las mujeres que vivían cerca de las iglesias y de la actividad laboral; algunas de ellas también desarrollaban una actividad propia, por ejemplo, en el mercado del barrio.

Sin embargo, fue el clero y sus testimonios que subrayaban, en primera instancia, el papel de las mujeres como sobresaliente.³⁰ Por esta razón, una vez que la FAC activó el trabajo de reconstrucción, los actores más dinámicos pertenecían a agrupaciones femeninas, donde los hombres se caracterizaron por sus ausencias constantes ya sea voluntaria o involuntariamente.

²⁹ Por ejemplo, la Unión de Colonos Trabajo y Libertad (UCOTYL) en la colonia Magdalena Mixhuca fue formada integralmente por mujeres. Fuente: Entrevista con Alba Ordaz Fernández, 28 de noviembre de 2016, Ciudad de México.

³⁰ Entrevista con Benjamín Bravo Pérez, 17 de septiembre de 2015, Ciudad de México.

UCOTYL era una estructura de puras mujeres, y si preguntamos por qué los hombres no podían participar, la respuesta era que no se necesitaba de un reglamento para excluirlos, los varones se quedaban afuera simplemente porque no eran actores relevantes.³¹

Estas dinámicas, por medio de otros testigos, se evidenciaron también en San Pedro Mártir [Martínez *et al.* 2016: 169-188]³² o en Tepito [AA.VV. 2011: 5-8]. Sobre todo en áreas populares las mujeres se apoderaron de la conducción de las parroquias y consecuentemente la reconstrucción fue en buena parte protagonizada por ellas.

Claramente, sería importante puntualizar que estos datos sobre el papel de las mujeres son preliminares. Esto sería sólo una hipótesis que debería confirmarse por medio de otras investigaciones que analicen a la feligresía y la militancia en parroquias o áreas urbanas específicas.

CONCLUSIONES

El proyecto de reconstrucción de la Ciudad de México que se desarrolló por medio de la FAC fue un momento importante de unidad para los capitalinos. De manera clara, todo este proceso fue parte de un movimiento más amplio donde varios sectores de la sociedad civil se compactaron y participaron activamente en la reconstrucción de la ciudad. Pero mientras el sector político se tambaleaba hacia una crisis que acabaría definitivamente con el modelo presidencialista, la religión católica también logró crear un momento de fuerte unidad entre la jerarquía y la feligresía.

Visiblemente se puede observar que el trabajo de FAC se caracterizaba por reflejar plenamente la segmentación socioeconómica de los mexicanos. En línea general, clase alta y clase baja no trabajaron juntas, pero sí confluyeron en un proyecto común que supo coordinar bien la diócesis.

Este movimiento amplio y espontáneo, que caracterizó la etapa sucesiva al sismo, reflejaba dinámicas reales que se generaron, sin embargo todo ello terminó pronto. El gobierno, de alguna forma, logró desarrollar habilidades para coordinar muchos programas sociales enfocados a la reconstrucción, en particular Renovación Habitacional Popular, pero no tenía el prestigio y la autoridad moral para ser considerado creíble por la población y por muchos organismos internacionales que no querían entregar recursos directamente al gobierno mexicano. Por estas razones, la Iglesia católica

³¹ Entrevista con Ilaria Dávila Díaz, 11 de febrero de 2015, Ciudad de México.

³² Para profundizar el papel de las mujeres en la parroquia de San Pedro Mártir véase: Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo [2016].

empezó a desempeñar un importante papel de intermediación entre el gobierno y la sociedad civil, incluso supo canalizar recursos.

De esta forma, la diócesis creó y consolidó un proyecto de reconstrucción utilizando toda la estructura capilar que conservaba el catolicismo en su conjunto, también con la capacidad de implementar un diálogo constante y en un determinado momento formal, con un gobierno que el sismo y la sucesiva elección de 1988 había debilitado notablemente.

Fue un hecho que la FAC o FAPRODE supo conseguir en forma autónoma muchos financiadores, aprovechando la ayuda de las conferencias episcopales, las diócesis y las Cáritas en los países del primer mundo. Pero, en última medida, la herramienta que permitía multiplicar el dinero por medio del *swap*, era precisamente la Secretaría de Hacienda y Crédito Público que de esta forma favoreció enormemente a la Iglesia católica, respecto de otras organizaciones o denominaciones religiosas. En el salinismo este proceso coincidió con una etapa de cercanía política entre los obispos y el gobierno, que desembocó, con algunas mutaciones, en la reforma constitucional de 1992.

La Iglesia, como expliqué, se transformó en un interlocutor importante con el gobierno y esto, desde mi perspectiva, se debe a un conjunto de razones:

- 1) Evidentemente en estos años hubo un alejamiento entre la sociedad civil y la estructura política. En particular, el partido dominante priista estaba perdiendo el control de amplios sectores de la población. Claramente la elección de 1988 y el posible fraude generaron un problema fuerte de deslegitimación política, sobre todo en los primeros años de presidencia; así que el salinismo implementó una política de amplio diálogo. En este sentido, la Iglesia desempeñó un papel de intermediación con sectores populares y con sectores empresariales. Sin este respaldo, más tarde el gobierno hubiera perdido el control social de extensos sectores de la población. Por ejemplo, en el proceso de reconstrucción era muy difícil para Renovación Habitacional Popular dialogar con las vecindades. Al fin, en la mayoría de los casos, se implementó este diálogo y se logró llegar a acuerdos para la construcción de viviendas utilizando FAC, que se enlazó con las parroquias o las Comunidades Eclesiásticas de Base.
- 2) En otra etapa de la presidencia, terminada la reconstrucción y en un contexto donde seguramente el salinismo había recuperado en buena parte su fuerza, se implementó la reforma constitucional de 1992 que reconoció jurídicamente a las religiones como Asociaciones Religiosas (AR). En este sentido, creo que el antecedente más importante fue ciertamente la colaboración entre la Iglesia y el gobierno para la reconstrucción de la CDMX. En particular el *Swap* Social y Renovación Habitacional Popular generaron mecanismos institucionales de diá-

logo formal y permanente entre jerarquía y gobierno. Sucesivamente en 1992 se formalizó una relación que ya existía desde hace años. Los prestanombres y el diálogo en la sombra entre Estado-Iglesia se abandonaron definitivamente después del sismo de 1985, y no se necesitó de la reforma de 1992.

Para concluir sería importante considerar que la hipótesis inicial se confirmó plenamente: el catolicismo supo, por algunos años, crear un amplio proyecto de reconstrucción donde confluyeron varias corrientes heterogéneas entre clero, feligresía, fuerzas económicas y gubernamentales, generando en esta etapa, uno de los pocos momentos en la historia de la Iglesia católica contemporánea de cohesión.

Posterior a estos acontecimientos, ha habido etapas de cercanía entre la Iglesia y el gobierno capitalino. Por ejemplo, la construcción de la Plaza Mariana fue un importante momento de convergencia entre los poderes económico, religioso y político. Hubo una concertación entre Andrés Manuel López Obrador (como jefe de Gobierno del Distrito Federal), que en 2003 donó cinco predios al Arzobispado de México (encabezado por Norberto Rivera Carrera) para la construcción de esta obra. Pero estas relaciones se quedaron en un nivel cupular y no se involucraron otros sectores como la feligresía católica o la base de sacerdotes diocesanos.

De igual forma, pensando en momentos de emergencia, el sismo de 2017 por ejemplo involucró a la Iglesia católica en forma marginal, sin despertar (en línea general) a la feligresía o activar a las parroquias en un trabajo de reconstrucción.

REFERENCIAS

AA.VV.

- 1987 El papel de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, A.C. (FAC). *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, abril-junio: 61.
- 1990 Aunque no haya relaciones. Los obispos, gestores del gobierno en la deuda. *Proceso*, 691, 29 de enero: 12-15.
- 2011 Una vida dedicada al servicio, entrevista con María Pilar de Abiega. *México Grande para el adulto mayor moderno y su familia*, 2, 10 de mayo: 5-8.

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

- 1992 *Una experiencia de Swap Social en México, 1989-1991*. Fondo Base Cancillería, caja 284, Exp.81, Cuadernos de Divulgación y Análisis 2. FAPRODE. México: 9.

Camp, Roderic Ai

- 1998 *Cruce de Espadas, Política y religión en México*. Siglo XXI editores. México.

Duhau, Emilio

- 1991 Las organizaciones no gubernamentales y su participación en la reconstrucción, en *Cambiar de casa pero no de barrio: estudios sobre la reconstrucción habitacional en la Ciudad de México*, Priscilla Connolly, Emilio Duhau, René Coulomb. CENVI-UAM Azcapotzalco. México: 349-451.

Ibáñez Aguirre, José Antonio

- 1995 *EAC, 1985-1995*. Fundación para el Apoyo de la Comunidad. México.

Martínez Guzmán, Rocío y Mario Camarena Ocampo

- 2016 Las Comunidades Eclesiales de Base y el cambio social en San Pedro Mártir, en *Estampas sobre la secularización y laicidad en México del siglo XVI al XXI*, Tania Hernández Vicencio (eds.). Secretaría de Cultura-INAH. México: 169-188.

Mutolo, Andrea

- 2014 La transformación del Arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio Ahumada, 1977-1994, en *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*. Franco Savarino, Berenice Bravo Rubio y Andrea Mutolo (eds.). IMDOSOC. México: 404-417.
- 2016 Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985. *Cuicuilco*, 23 (67), septiembre-diciembre: 37-54.
- 2017a “Nada de religión, pero atrasito el padre las dirigía”. Iglesia católica y la reconstrucción de la colonia Magdalena Mixhuca, después del sismo de 1985 en la Ciudad de México. *Inclusiones*, 4 (2), abril-junio: 54-64.
- 2017b *In natura veritas*: el sismo de 1985 y la Fundación para el Apoyo de la Comunidad. *Estudios, Filosofía-Historia-Letras*, xv (121), verano: 127-141.
- 2019 *Religión y política en la Ciudad de México en la década de 1980 y 1990. El trabajo y las denuncias de un canonista “incomodo”*. Editorial Cuadernos de Sofía. Santiago (Chile).

Monsiváis, Carlos

- 2005 *No sin nosotros. Los días del terremoto, 1985-2005*. Era. México.

Poniatowska, Elena

- 1988 *Nada nadie. Las voces del temblor*. Era. México.

Proceso

- 1990 Aunque no haya relaciones. Los obispos, gestores del gobierno en la deuda. *Proceso*, 29 de enero.

La historia del *Opus Dei* en México: un camino de la fe hacia el éxito y el poder

Virginia Ávila García*

Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

RESUMEN: *Este artículo aborda la expansión del Opus Dei en la vida económica, política y religiosa de México contemporáneo, destacando el apoyo que ha recibido entre las élites económicas y políticas locales. En la primera parte del artículo se explica el mito fundacional del Opus Dei y la conformación de la organización de los laicos en la España de la Guerra Civil. En la segunda parte se explican los primeros años de promoción del Opus Dei en México, comenzando con la llegada de los primeros miembros españoles en 1948 y de la creación de la sección femenina en 1950. En la tercera parte se aborda la consolidación del Opus Dei en México, desde el año de 1967 hasta la fecha. Este proceso tiene como motor principal la fundación de la primera escuela de alta dirección de empresas en América Latina, IPADE, por numerarios y supernumerarios y dirigida espiritualmente por sacerdotes. El artículo se construye mediante entrevistas con numerarios/as y supernumerarios/as y fuentes documentales.*

PALABRAS CLAVE: *carisma, Opus Dei, laicos, numerarios, apostolado, IPADE.*

The history of *Opus Dei* in Mexico: a path of faith towards success and power

ABSTRACT: *This article addresses the expansion of Opus Dei in the economic, political and religious life of contemporary Mexico, highlighting the support it has received among local economic and political elites. The first part of the article explains the founding myth of Opus Dei and the conformation of the organization of the laity in Spain during the Civil War. The second part explains the first years of promotion of Opus Dei in Mexico, beginning with the arrival of the first Spanish members in 1948 and the creation of the women's section in 1950. The third part deals with the consolidation of Opus Dei in Mexico, from the year 1967 to date. The*

* viquiavilag@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 3 de julio de 2020 • Fecha de aprobación: 25 de agosto de 2020

main driving force behind this process is the founding of the first business management school in Latin America, IPADE, by numeraries and supernumeraries, whilst being spiritually directed by priests. The article is based on interviews with numeraries and supernumeraries, along with documentary sources.

KEYWORDS: *Charisma, Opus Dei, laity, numeraries, apostolate, IPADE.*

1. EL MITO FUNDACIONAL Y EL CARISMA DEL OPUS DEI

El mito fundacional del *Opus Dei* señala al 2 de octubre de 1928 como la fecha en que el joven sacerdote aragonés José María Julián Mariano Escriba y Albás,¹ vecindado en Madrid, tuvo la visión divina de ejercer su misión en este mundo mediante la invitación a las personas católicas para santificarse en sus vidas diarias, con sus esfuerzos y actividades cotidianas bien realizadas y ofrecidas a Dios. Éste es el *carisma* que le dio la autoridad al virtuoso, como el fundador para guiar sus seguidores a una relación de intercambio con la divinidad [Turner 2005: 135]; al asumido por sus fieles, lo crearon como su líder, su héroe institucional quien sobrevivió a los avatares, por su capacidad personal para transmitir los valores de la organización y tener el éxito de su gestión." [Masferrer 2004].

Joseph Ratzinger [2002] se refiere al *carisma* del padre Escrivá y de su *Opus Dei, Obra de Dios* o *La Obra* en estas palabras:

Cuando Josemaría Escrivá habla de que todos los hombres estamos llamados a ser santos, me parece que en el fondo está refiriéndose a su personal experiencia, porque nunca hizo por sí mismo cosas increíbles, sino que se limitó a dejar obrar a Dios. Y por eso ha nacido una gran renovación, una fuerza de bien en el mundo, aunque permanezcan presentes todas las debilidades humanas.

Los rituales del *carisma* simbolizan un intercambio con la divinidad que los acepta y que manifiesta su benevolencia. En el grupo que nos ocupa este intercambio se manifiesta en los bienes materiales contruidos exitosamente [Turner 2005: 115] percibidos como dones divinos.

En los años treinta el padre Escrivá formó su grupo de jóvenes laicos, en un contexto anticlerical. Sus seguidores estuvieron convencidos de la

¹ En octubre de 2002, el padre Escriba sería canonizado con el nombre de San Josemaría. Él unió dos de sus nombres y cambió su apellido Escriba por Escrivá de Balaguer. En lo subsecuente me referiré a él como el Padre Escrivá y/o San Josemaría, según sea pertinente.

lucha por restablecer el poder minado de la jerarquía eclesiástica española y promovieron la vuelta a una catolicidad con tintes conservadores. Como grupo sectario y secreto, que las circunstancias históricas propiciaron, supo mantener una fuerte identidad con su líder; los miembros fueron solidarios entre sí y pudieron sobrevivir juntos en las duras condiciones de la Guerra Civil, desatada entre los años 1936 a 1939.

Al término de la Guerra se unieron al gobierno golpista y triunfador de Francisco Franco. El carisma se enfocó al perfeccionamiento en el trabajo, y a un culto cifrado en el conservadurismo de las formas de la catolicidad, como se vivieron con anterioridad a la derrotada República española; pugnarón por orientar la fe hacia el trabajo bien hecho, la conformidad social y los deseos de ser felices en el más allá a través de la práctica de un carisma que recuperaba tres categorías: laicos, trabajo y santidad.

1.1 LOS LAICOS EN LA IGLESIA CATÓLICA Y EL OPUS DEI

Un grupo de laicos² que se segrega o se sectariza de la Iglesia católica como institución es algo común y es tolerado, porque dinamiza la religión. Generalmente sigue un *carisma* que el fundador del grupo explica a sus seguidores para fundamentar la identidad específica y permite la construcción de mitos y rituales y de actividades que refuerzan al grupo y lo relacionan con el mundo religioso y secular. La jerarquía tolera estas expresiones, siempre y cuando se mantengan dentro de las reglamentaciones eclesiásticas.

El padre Escrivá fue quien vio el *carisma* de *La Obra*, él fue quien reclutó a sus jóvenes estudiantes universitarios y profesionistas, los organizó y guio hacia el apostolado entre sus iguales.³ Mientras tanto, el grupo de fieles laicos más cercanos, que aportaron sus recursos y salarios iban interpretando el carisma que se iba adecuando a las circunstancias sociales que se vivían en España. Algunos seguidores buscaron las oportunidades de acomodarse en los empleos que quitaban las nuevas autoridades a los republicanos, otros accedieron a los puestos de profesores e investigadores, los demás buscaron puestos de poder y de gobierno. Se trató de la etapa de acumulación de capital para financiar sus obras.

² *Laico* es un término polisémico; en este artículo cuando nos referimos a los laicos dentro de la Iglesia católica hacemos referencia a las personas que no forman parte de alguna orden religiosa regular o secular, es decir a la gente común y corriente que profesa la fe católica.

³ La difusión y el reclutamiento se orienta a personas de la misma clase social.

El grupo de laicos cercanos y el fundador solicitaron a la jerarquía eclesiástica su autorización para formar la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, que sería fundada en 1943. La primera promoción de sacerdotes en 1944, la formaron los numerarios pioneros Álvaro del Portillo, José María Hernández de Garnica y José Luis Múzquiz. En la promoción de 1945 se ordenó Pedro Casciaro Ramírez, otro cercano seguidor del padre Escrivá, quien vino a México en 1948.

La Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz tiene la peculiaridad de impartir la administración de los sacramentos y la dirección u orientación espiritual exclusivamente para los miembros de *La Obra*, ya sean numerarios, supernumerarios o agregados⁴. Estas categorías o formas de afiliarse, constituidas a lo largo de los años, atendieron en su momento al crecimiento de los miembros y a las necesidades de *La Obra* por la ampliación de actividades espirituales y materiales del grupo.

Los fieles laicos que entregaron sus vidas completas a los fines de la asociación religiosa fueron definidos con títulos civiles como numerarios. Entre ellos se ha formado una élite que puede ejercer puestos de alta dirección y administración de las grandes obras corporativas de la Prelatura y tienen derecho a elegir al Prelado en turno. Otro grupo de numerarios (as) se encarga de la dirección de los centros y casas. La masa de numerarios son la mano de obra trabajadora y fiel; responsables de obedecer y cumplir con las iniciativas de su jerarquía sacerdotal; permanecen célibes y juran las virtudes de la pobreza y la obediencia. La pobreza se expresa en el desprendimiento a favor de *La Obra* de su salario, de sus bienes presentes y futuros derivados de herencias, que son puestos a nombre de otro laico de confianza. La obediencia reina en todas las acciones del numerario, lo que en los hechos es una limitante para el ejercicio de la libertad y libre albedrío. Los testimonios de los desertores lo confirman.⁵

Al extenderse las actividades de apostolado entre las familias que se sumaban al *carisma*, surgió la necesidad de fundar escuelas para educar a los niños y los jóvenes y así extender su influencia espiritual y social. De esta manera tuvieron una base de reclutamiento y recursos financieros para el crecimiento de *La Obra* dentro y fuera de España.

Los numerarios fueron insuficientes y la mira de los sacerdotes que ya administraban el *Opus Dei* desde Roma, demandaron cada vez más esfuerzos para cubrir sus necesidades en la construcción de edificios y colegios

⁴ Para un mejor acercamiento a la clasificación, obligaciones, derechos y formas de identidad de las distintas categorías véase Virginia Ávila García [1999].

⁵ Véase la página web www.opuslibros.org, con sus testimonios y escritos.

romanos. Por lo tanto, reclutaron a personas casadas o solteras para que se afiliaran a su *carisma* espiritual. Esta categoría de laicos amplió los espacios de liderazgo y poder sobre sus recursos, invirtieron y financiaron negocios de mutuo beneficio. Dichos miembros son denominados supernumerarios y han sido los socios confiables de laicos y sacerdotes de la Prelatura para el financiamiento de sus centros juveniles, de retiros, escuelas y universidades. Otra categoría es la de los agregados, célibes y de compromiso parcial que apoyan los centros educativos.

El mito señala que una segunda visión le permitió al fundador incluir a mujeres en 1930, pero éstas son visibles hasta 1942. Fueron asignadas a atender las casas de varones y realizar el trabajo doméstico y de administración. Así surgió a sección femenina. La categoría de las supernumerarias, formada por las mujeres casadas, ha ocupado un papel muy activo en el poder e influencia de *La Obra*.

Las numerarias auxiliares resultan interesante ya que son las mujeres de bajos recursos, asignadas a realizar los trabajos más duros del trabajo doméstico y de mantenimiento de las casas, residencias estudiantiles, centros de *La Obra*, etc. Por su origen social ocupan la escala más baja. Por último, están las y los cooperadores, es decir, las personas simpatizantes que otorgan donativos a *La Obra* y les dan facilidades a la institución para su crecimiento como pueden ser los permisos para sus escuelas o la exención de impuestos. En esta categoría se pueden ubicar a los políticos y gente de toda índole que les otorga apoyos, pero no mantienen otros compromisos con la Prelatura.

El llamado itinerario jurídico del *Opus Dei* [Fuenmayor *et al.* 1989],⁶ denota un rápido y exitoso cabildeo entre los obispos españoles, y muy pronto en los pasillos del Vaticano, por su reconocimiento eclesiástico. En 1941 fue reconocido como pía unión; para 1947 ya era un instituto secular⁷. La asertividad de Álvaro del Portillo⁸ logró que Juan Pablo II autorizara, en 1982, la creación de la primera Prelatura personal que permitió el derecho canónico. Caracterizada porque no tiene limitación territorial, puede tener fieles en todo el mundo y sus sacerdotes obedecen al prelado. Es decir, sus

⁶ Es un texto bien documentado de la propia Obra que hace un recuento del camino del *Opus Dei* de su surgimiento a su reconocimiento como Prelatura Personal en 1982.

⁷ Fue considerado modelo de instituto secular por tener tres secciones la sacerdotal, la de laicos masculinos y el laicado femenino; se unificaron sacerdotes y laicos y se reconoció como sociedad de vida común sin votos públicos. Ya contaban con varias casas, centros de retiro. La Iglesia valoró la capacidad profesional de sus miembros.

⁸ El fundador muere en 1975 y su sucesor en la presidencia general del instituto secular fue su gran colaborador Álvaro del Portillo.

fieles laicos numerarios y sacerdotes cuentan con una institución transnacional que les da movilidad y amplitud de horizontes para sus obras apostólicas y mundanas. Los miembros supernumerarios apoyan financiando los negocios en muchas naciones.

Los fines superiores de la institución se priorizan sobre los derechos y necesidades de los individuos que fielmente aportan sus cuerpos, mentes y recursos. Esta prelatura se aprecia como una institución voraz [Coser 1978; Ávila 2006] que engulle la individualidad de sus miembros más cercanos para el engrandecimiento de *La Obra*, los hijos del Padre, como los denomina Esther Mostaza,⁹ han reforzado la intermediación del fundador ante la divinidad porque: “el virtuoso es directamente adorado como santo o al menos los laicos compran sus bendiciones y sus poderes mágicos como medio de promover el triunfo mundano o la salvación religiosa” [Turner 2005: 289]. San Josemaría, es fielmente amado y *La Obra* se ha consolidado por el trabajo de decenas y más tarde miles de miembros convencidos de ser salvados por este camino de fe.

La decisión de conquistar América a finales de los años cuarenta denota una serie de intereses religiosos, pero también políticos y económicos del Vaticano, incluso del franquismo. México fue el puerto de entrada para una exitosa permanencia en algunos países americanos como los Estados Unidos, Chile y Venezuela, entre los más receptivos a su apostolado.

2. LA HISTORIA DEL *OPUS DEI* EN MÉXICO (1948-2020)

“Me explico que quieras tanto a tu Patria y a los tuyos y que a pesar de esas ataduras, aguardes con impaciencia el momento de cruzar tierras y mares. ¡Ir lejos! Porque te desvela el afán de mies” [Escrivá 1981: 269].

El Estado mexicano ha mantenido su separación con la Iglesia católica desde la Constitución Política de 1857. La secularización de la vida nacional fue un objetivo de los liberales mexicanos. Ya en el siglo xx, la Constitución Política de 1917 incluyó artículos que disgustaron profundamente a la jerarquía eclesiástica como son: el artículo 130° que ratificó la separación del Estado y las Iglesias; el artículo 3° que definió la educación como laica; el 24° que declaró la libertad de creencias y los de corte social relacionados con la propiedad y el trabajo respectivamente, y que perjudicaron sus intereses económicos como el 27° y el 123°.

⁹ Esther Mostaza afirma que ésta es una gran familia patriarcal. Josemaría Escrivá se hacía llamar Padre, los numerarios eran sus hijos, pero faltaba la madre.

La sociedad mexicana en su diversidad gestó sus nuevas relaciones con el Estado, así como con la Iglesia católica. Ser católicos y anticlericales fue una forma compleja, pero no paradójica de ser creyentes. En el ámbito político mexicano e internacional del siglo xx los términos laicidad y laico acompañaron las luchas sociales por la secularización de la vida pública. Por Estado laico se entiende:

Una forma de gobernanza política basada esencialmente en los principios morales de equidad y libertad de conciencia, y en dos procedimientos que son la separación de la Iglesia y el Estado, y la neutralidad del Estado respecto a las religiones y los movimientos seculares. Se trata de un arreglo institucional y social complejo [...] [Hernández 2019].

El Estado mexicano representado en el gobierno civil del presidente Miguel Alemán (1946-1952) se observaba en 1948, ya distante de las urgencias de los primeros años posrevolucionarios, careció de la ideología y de los compromisos con la justicia social y se ajustaba más bien a los intereses y ambiciones de los nuevos ricos y de las viejas familias adineradas que buscaron hacer negocios al cobijo del poder. Hubo apertura a las inversiones extranjeras; los jerarcas católicos fueron retomando algunos privilegios y eran escuchados por el gobierno. La sociedad mexicana se orientó a la modernidad y al gusto por la cultura estadounidense. Si bien existían los grupos que seguían inconformes con las leyes y los gobiernos, el país vivía en paz, la industria avanzaba y la libertad de creencias se consolidaba, y las mujeres accedieron a la educación universitaria.

En diciembre de 1948, llegaron Pedro Casciaro y tres numerarios¹⁰ a promover *La Obra* entre los mexicanos, lo hicieron con el objetivo de hacer su apostolado para ir formando numerarios que detuvieran los avances de la laicidad y secularización en la vida social, económica y educativa de México. Tal objetivo, en un mundo secularizado como era México en los albores de la década de los cincuenta, tuvo motivaciones políticas que estos miembros supieron ocultar, porque su estrategia fue avanzar con discreción y con aparente respeto a las leyes.

El joven arquitecto y sacerdote de 34 años, Pedro Casciaro Ramírez, seguidor fiel del padre Escrivá, desde mediados de los años treinta fue el

¹⁰ Sólo el nombre de Gonzalo Zárate lo recordó el padre César García Sarabia, médico militar y primer numerario mexicano que se afilió en junio de 1949. Cuando los nombres de las y los numerarios no se mencionan, al parecer se debe a que desertaron y se les borra de la historia oficial del *Opus Dei*.

promotor de *La Obra* en México. Las numerarias,¹¹ que lo conocieron lo describieron como un sacerdote joven, muy agradable y fino en su trato, de convicciones firmes, de gustos arquitectónicos conservadores y con buen humor. El padre Casciaro o don Pedro, es el ejemplo del hombre apegado al *carisma* del *Opus Dei*: “era un hombre joven, muy metido en las cosas humanas, entonces tenía mucho arranque de atraer a lo humano para llegar a lo divino” como se refiere a él, la decoradora y numeraria pionera Hortensia Chávez, colaboradora del joven sacerdote en la remodelación de las casas y la reconstrucción de las haciendas que hábilmente consiguió don Pedro para que fueran donadas por mujeres millonarias, como son los casos de las exhaciendas¹² Montefalco y Toxi.

En *La Obra* suele pedirse a los promotores(as) del *carisma* del *Opus Dei* en otros países que escriban sus memorias. Tienen un modelo que les exige que sus recuerdos deban interpretarse como voluntad divina o cumplimiento de las iniciativas del padre Escrivá. Así ocurre con el libro testimonial de Pedro Casciaro, cuyo título recupera una frase supuesta del padre Escrivá que les decía a sus hijos numerarios “Soñad y os quedaréis cortos”, una frase invitadora a seguir el sueño de *La Obra* que se engrandecía de la mano trabajadora de sus hijos. El padre Casciaro recuerda que el padre Escrivá solo le dio una estampa con la imagen de la Virgen del Rocío; los recursos para esta promoción los consiguieron los fieles que el padre Casciaro reclutó.

La primera residencia del *Opus Dei* en México se ubicó en la calle Nápoles.¹³ Allí fueron invitados el Mayor Jesús Kumate y sus subalternos César García Sarabia y Juan Izquierdo Brisset, los tres fueron médicos militares.¹⁴

¹¹ Las numerarias entrevistadas por la autora fueron: Amparo Arteaga, Hortensia Chávez y Alfonsina Ramírez Paulín, entre 1996-1998

¹² Actualmente ambas exhaciendas son obras corporativas que asume *La Obra* bajo su responsabilidad, aunque cuenta con asociaciones civiles y patronatos para llevar a cabo actividades filantrópicas, además de ser centros de formación de numerarios(as). Montefalco es el edificio icónico del *Opus Dei* en México. Es punto de encuentro para la espiritualidad de los hombres de negocios, de sus mujeres e hijos, quienes por secciones de hombres y mujeres se reúnen en los retiros espirituales. Libre de impuestos, es un símbolo de las buenas relaciones —Prelatura-*Opus Dei*—hombres de negocios; *Opus Dei*-Estado-comunidad pobre. En estas obras corporativas se concentra en sus espacios toda la complejidad de esta Prelatura.

¹³ En *La Obra* existe la costumbre de nombrar a casi todas sus residencias con el nombre de la calle donde se ubican, así que esta sería la “casa o residencia Nápoles”.

¹⁴ La página web opuslibros.org, Gracias a Dios ¡nos fuimos! *Opus Dei*: ¿un a ninguna parte? opositora del *Opus Dei* y subsidiada por los recursos de gente que ha salido de *La Obra* y quiere ayudar a quienes intentan hacerlo, es una fuente confiable para

Don César, como le gustaba ser llamado, afirmó que acudió por obediencia a su Mayor y lo convenció don Pedro de la propuesta de santificarse en sus actividades militares como médico y enseguida pidió la admisión como numerario. Era junio de 1949.

Como laico numerario César García Sarabia¹⁵ desarrolló su labor apostólica en Guadalajara y Monterrey, entre militares y estudiantes universitarios. Abrió el camino a las dos delegaciones que se formaron para desconcentrar las labores en las ciudades de mayor auge económico del país. Fue a formarse a Roma como sacerdote y a su retorno a México, prosiguió su tarea al frente de la dirección espiritual de las y los numerarios.

Los primeros en pitar¹⁶ atraieron a otros jóvenes profesionistas como los abogados de la Escuela Libre de Derecho, médicos e ingenieros de la Universidad Nacional Autónoma de México y otras universidades, así como estudiantes y egresados del H. Colegio Militar. De esta manera, *La Obra* se fue nutriendo de jóvenes profesionistas, sensibles a su religiosidad y de ideología conservadora.

Don Pedro se presentó al arzobispo primado de México, Luis María Martínez, el 12 de diciembre de 1948, quien tuvo la deferencia de consagrar el pequeño oratorio de la casa Nápoles, donde el sacerdote español oficiaba misa, uno de los rituales diarios y obligatorios para los fieles de *La Obra de Dios*. El simbolismo de esta visita se interpreta como el tácito apoyo de la jerarquía mexicana al *Opus Dei*.

2.1 LAS MEXICANAS EN EL *OPUS DEI*

En 1950 las numerarias Guadalupe Ortiz de Landázuri, María Esther Ciancas y Manuela Ortiz llegaron a la ciudad de México para apoyar a don Pedro Casciaro en los trabajos domésticos y de administración de la casa Nápoles. Las primeras numerarias mexicanas que pitaron fueron historiadoras y mujeres de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras; luego se sumaron las médicas, químicas, decoradoras de interiores, pianistas. Fueron

obtener información no controlada sobre la prelatura. Contiene el escrito "La verdadera santificación del trabajo" que aborda esta historia que en lo general concuerda con el testimonio que me dio el propio don César en 1995.

¹⁵ En mi tesis de maestría, citada en el Capítulo 4, hago un amplio recorrido sobre los orígenes de *La Obra* en México, sustentado en testimonios de las y los primeros numerarios. Destacaron para la reconstrucción de esta historia los del sacerdote numerario César García Sarabia y las numerarias Amparo Arteaga y Hortensia Chávez Samaniego.

¹⁶ Palabra coloquial para referirse al rito de escribir la carta de admisión al fundador y ahora al Prelado.

jóvenes universitarias que estudiaban en la Universidad Nacional Autónoma de México o en Universidades privadas. Dentro de las primeras numerarias destacan: Amparo Arteaga, que apoyó al padre César en Monterrey; Cristina Ponce Pino, Hortensia y Carmen Chávez Samaniego; Margarita Mendoza, Obdulia Rodríguez¹⁷, Gabriela Duclaud y Anita Uranga. Sus labores como numerarias fueron domésticas y de administración de casas; sus respectivas carreras o quedaron marginadas o truncadas o bien trabajaron la doble jornada. Sus vidas comunes se supeditaron a los intereses y necesidades de *La Obra*. La institución voraz engulló sus individualidades y todas ellas permanecieron en su vocación religiosa.

En México se cumplieron cabalmente las expectativas del fundador porque todas y todos los numerarios que pitaron han sido profesionistas; esto hizo plausible que se cumpliera la meta que encierra esta frase: “[...] Hoy, con la extensión y la intensidad de la ciencia moderna, es preciso que los apologistas se dividan el trabajo para defender en todos los terrenos científicamente a la Iglesia [...]” [Escrivá 1981: 108].

La numeraria e historiadora Cristina Ponce Pino se fue en 1952 a trabajar en una escuela secundaria y a hacerse cargo de la administración y trabajo doméstico de la casa de los numerarios que iniciaban *La Obra* en Culiacán. La acompañó la española Manuela Ortiz. La directora de las mujeres numerarias en México, Guadalupe Ortiz de Landáuzuri, y don Pedro las urgieron a relacionarse con las familias y mujeres pudientes de esa ciudad, para reclutarlas como supernumerarias y presionar a sus esposos con la finalidad de financiar la creación del Colegio Chapultepec para niñas, que fue edificado en 1954. La primera escuela del *Opus Dei* en México abrió sus puertas. En Culiacán se ampliaba la colaboración entre numerarios que tenían la iniciativa de crear una escuela, un centro o un negocio y los supernumerarios que las financian, los sacerdotes vigilan el compromiso espiritual de dar el sentido social cristiano a estas obras.

La apertura de escuelas, la remodelación de las casas y exhaciendas donadas como la de Montefalco [Moreno-Valle *et al.* 2018], las obras filantrópicas y otras inversiones hechas para influir cristianamente a la sociedad mexicana exigieron que algunas de las mujeres numerarias dejaran las labores internas y salieran a trabajar como: profesoras, decoradoras, médicas, secretarías, administradoras de escuelas, periodistas, etc. Como consecuencia, la mano de obra doméstica faltó y fue necesario cubrirla. La directora de las numerarias, Guadalupe Ortiz, comenzó a reclutar a jovencitas y has-

¹⁷ Obdulia Rodríguez es médica dermatóloga y numeraria desde 1953. Recibió en 2005 el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Panamericana.

ta niñas, de bajos recursos en los ranchos¹⁸ y las colonias pobres urbanas. Ofreció a los padres que educaría a sus hijas, las capacitaría en un oficio —el de empleadas domésticas— y les enseñaría la doctrina católica. Ella se hacía acompañar por algún sacerdote del lugar, para brindarles confianza a las familias.

Más tarde, la jerarquía consideró prudente que fueran enroladas como numerarias auxiliares, así se garantizaba su lealtad. Desde entonces, estas numerarias auxiliares ocupan la más baja escala social. Sus votos les exigen la obediencia, el celibato y por supuesto la pobreza que sólo ellas cumplen.

Guadalupe Ortiz fue una mujer con ideología conservadora, fiel seguidora del padre Escrivá y promotora del *carisma* en México. Fue cuestionada por sus colegas María Esther Ciancas, por su intolerancia, dogmatismo y rígida administración de recursos y desertó. La promotora de *La Obra* en Venezuela, María del Carmen Tapia,¹⁹ criticó su dogmatismo y falta de solidaridad.

Sin embargo, para la jerarquía del *Opus Dei*²⁰ es reconocida como una feminista, por ser ejemplo del empoderamiento femenino y porque se adelantó a sus tiempos al estudiar Química. Su ortodoxia y apego al fundador, sus éxitos en México y su temprana muerte, el mismo año que el padre Escrivá le dieron las características para ser elegida para acceder a la santificación. Al iniciar este proceso se recolectaron testimonios, se escribieron dos libros [Enguítar 2001; Montero 2019] sobre sus labores, publicados por otras numerarias y se reunieron sus cartas al Padre en el archivo creado por *La Obra*,²¹ donde sólo se halla un incommensurable amor, obediencia, entrega, sumisión y cortedad en sus miras. Nada que se acerque a una promoción favorable a las mujeres. Con un milagro atribuido a la curación de un anciano que pidió su intercesión, fue beatificada el 18 de mayo de

¹⁸ Las formas para reclutar a estas mujeres pobres que desplegó esta directora eran con frecuencia rechazadas por las familias, como sucedió en pueblos del estado de Morelos. Ella siempre insistía en su tarea.

¹⁹ Al escribir sus memorias, se expresó de la promotora en México como una mujer dogmática y poca solidaria con sus compañeras.

²⁰ Aunque difiero en que esta numeraria sea feminista, cabe mencionar que en *La Obra* la mujer se ha revalorado en aquellos aspectos que no interfieren en la doctrina social de la Iglesia. Ya pueden ser vistas en diversas actividades y más abiertas a los cambios del mundo. Véase *La mujer más poderosa del Opus: "Si el feminismo es igualdad de derechos, soy súper feminista"* <<https://www.elmundo.es/papel/cultura/2019/05/19/5cdd364cfc6c8326768b4608.html>>. consultada el 19 de mayo de 2019.

²¹ Con estas cartas que ejemplifican su ortodoxia y apego al fundador se hizo un libro citado al final.

2019.²² La tercera numeraria Manuela Ortiz fue una seguidora fiel del padre Escrivá y obediente numeraria dirigida por Guadalupe Ortiz. Fue enviada a Guatemala para apoyar a los sacerdotes y numerarios que promovieron al *Opus Dei*. Su huella se ha perdido.

Las supernumerarias en México han llevado a cabo las labores filantrópicas, han influido a sus maridos para dar donativos y todo tipo de apoyos a las iniciativas educativas y de negocios de *La Obra* y forman a sus hijos en escuelas dirigidas espiritualmente por los fieles y sacerdotes de esta Prelatura. Dos han sido muy destacadas, la primera supernumeraria mexicana, Isabel Ventura de Perochena, en su larga trayectoria dio apoyo solidario a las iniciativas de don Pedro Casciaro y militó en favor de las campañas del *Opus Dei* en escuelas públicas. La supernumeraria Paz Gutiérrez Cortina de Fernández Cueto, hija de una acaudalada familia de miembros del *Opus Dei*, dedicados a los negocios de la construcción y al negocio del agua,²³ participó en la iv Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing; fue diputada por el Partido Acción Nacional (2009-2012) desde su curul promovió la evaluación del profesorado; los estímulos fiscales a los inversionistas de la educación privada y el rechazo a la enseñanza de los derechos sexuales y reproductivos [Suárez 2015]; representante de asociaciones de padres de familias de colegios y prolífica periodista escribe desde 1994 en el periódico *Reforma*, donde manifiesta los valores que la distinguen como miembro de la Prelatura: la defensa de la familia, el rechazo a los anticonceptivos, la diversidad sexual y el matrimonio igualitario.

3. EL TRABAJO SANTIFICADO LLEVA AL ÉXITO Y AL PODER.

“El empresario produce riqueza y genera empleo. Gracias a su arrojo, permite a la población el acceso a ingresos necesarios para el sostén de su familia y le da la oportunidad de una ocupación digna”. Empresario Manuel Senderos.

²² Es la primera mujer y laica del *Opus Dei* que se beatifica. Desde mi perspectiva su importancia deriva de su trabajo en México, particularmente en la reconstrucción de la hacienda de Montefalco que cedió la familia García Pimentel a Pedro Casciaro mediante la Asociación Civil Campo y deporte.

²³ Entre otros la firma constructora GUTSA es la empresa familiar. Sus hermanos Juan Diego y Bosco han sido cuestionados por sus prácticas fraudulentas. Entre algunas obras construidas y cuestionadas están “La estela de IUZ” y la Biblioteca “José Vasconcelos”. Su cercanía con el poder político poblano les otorgó la concesión del agua por sesenta años.

Con estas palabras de autorreconocimiento, Manuel Senderos se dirigió a la comunidad de la Universidad Panamericana, cuando recibió el doctorado *Honoris Causa* en 2005, como reconocimiento a su participación en la creación del Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas o IPADE.

La historia del IPADE simboliza las transformaciones del *carisma*, adecuándose a los tiempos históricos. Para fines de los años sesenta *La Obra* en México estaba bien asentada, contaba con la anuencia de un sector de católicos que ya asistían a sus cursos de retiro, de capacitación para la buena administración del hogar y los padres de familia enviaban a sus hijos a las escuelas privadas que los miembros numerarios y supernumerarios financiaban y dirigían.

La cercanía con las familias adineradas y el conocimiento de la economía que vivía buenos tiempos estimularon a hombres empresarios de *La Obra* como el numerario Carlos Llano,²⁴ y a otros empresarios simpatizantes como Manuel Senderos o supernumerarios como Gastón Azcárraga y Carlos Rosell, a tomar el reto de crear una escuela de negocios para los más altos directivos y dueños de grandes empresas. Pedro Casciaro animaba esta iniciativa también.

La Obra de Dios impulsó desde Roma la consecución de este objetivo de influir a los sectores empresariales. Carlos Llano, Gastón Azcárraga Tamaño y Manuel Senderos acudieron a Roma a entrevistarse con el padre Escrivá en 1966. Al término de la entrevista uno de los asistentes protestó por la encerrona del *Opus Dei* y del padre Escrivá para obligarlos a comprometerse en la creación del IPADE y de la futura Universidad Panamericana.

El trabajo del *Opus Dei* cuajó en el entendimiento de sacerdotes, numerarios y supernumerarios para llevar a cabo una iniciativa educativa donde coincidieron las buenas relaciones entre las personas del mundo religioso que representaba el sacerdote y consiliario²⁵ de México, Pedro Casciaro, y el mundo de los laicos numerarios y supernumerarios mexicanos de alto nivel.

Los antecedentes del IPADE se ubican en Barcelona, donde los fieles de *La Obra* fundaron el Instituto de Estudios Superiores de Empresa o IESE,

²⁴ Socio de la fábrica de chocolates y dulces La Suiza.

²⁵ En esos años el representante de la jerarquía del *Opus Dei* en la región de México se denominaba Conciliario y don Pedro fue el primero en ocupar ese puesto. Actualmente se le denomina Vicario regional y es el joven sacerdote mexicano e ingeniero civil por el ITESM Ricardo Furber Cano. Quien ocupa ese cargo. La Comisión regional y la Asesoría regional corresponden a las secciones de hombres y la sección de mujeres respectivamente. La región de México se divide en cuatro delegaciones: México, Guadalajara, Monterrey y el Bajío que son administradas cada una por un vicario delegacional.

que ya era muy exitoso en España. Su modelo educativo y empresarial provino de la *Harvard Business School* o HBS, de los Estados Unidos. La propuesta de *La Obra* fue apegarse a la HBS en lo referente a negocios y darle el toque de la espiritualidad del *Opus Dei* al orientar el trabajo empresarial a crear riqueza, evitar el consumismo e invertir en las finanzas de Dios, elementos que hacen coincidir con algunos preceptos de la llamada Teología de la prosperidad.

El objetivo de *La Obra* al estimular la creación de estas escuelas fue formar empresarios con sentido social cristiano, con valores éticos. Manuel Senderos agregó que también civiles, refiriéndose al sentido de responsabilidad social.²⁶

Otro empresario: “[...] trata de que el personal a todos los niveles se involucre en las finalidades de la empresa, como si fueran propias. Hay que conseguir que quienes trabajan en la empresa puedan aportarle su imaginación, su iniciativa, su entusiasmo [Servitje 2003: 2].

En 1966 se creó la Sociedad Panamericana²⁷ de Empresarios con el fin de organizar lo que sería el IPADE y entre los nombres están banqueros e industriales: Bernardo Garza Sada, Agustín F. Legorreta, Andrés Marcelo Sada, Prudencio López, Pedro Lanzagorta y Lorenzo Servitje, como los patronos. Mientras que Gastón Azcárraga Tamayo, Alejandro Álvarez Guerrero y José María Basagoiti fueron los directivos de la campaña. Los prominentes hombres de negocios Manuel Senderos y Antonio Ruiz Galindo²⁸ dieron la certeza de invertir en esta empresa e invitaron a los altos mandos directivos a participar en los cursos de esta escuela. Funcionarios públicos como el subsecretario de ingresos de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Guillermo Prieto Fortún, el director de Teléfonos de México, Emilio Carrillo Gamboa y el auditor general de la Secretaría de Educación Pública, Carlos Isoard Jiménez de Sandi, apuntalaron esta iniciativa del empresariado.

²⁶ Para abundar en este aspecto véase a Roderic Ai Camp [1990] donde asevera que los empresarios mexicanos carecen de la responsabilidad social de sus empresas.

²⁷ La información sobre la historia del IPADE está en el supernumerario, empresario fundador del IPADE y profesor de este Instituto, Carlos Rosell Álvarez narra sus experiencias como asesor de las diversas escuelas de negocios de Latinoamérica que se fundaron posteriormente en Colombia, Chile, Ecuador, Perú, Guatemala, etc. En otras palabras *La Obra de Dios* partió desde México a la conquista de los grandes empresarios de toda la región.

²⁸ Antonio Ruiz Galindo fue secretario de Economía con el presidente Miguel Alemán. Como empresario se orientó al sector hotelero y turístico. Creó y presidió la Asociación Panamericana de hoteles.

Un año después, en 1967 fue inaugurado el IPADE en las reconstruidas instalaciones —caso de la hacienda y en los patios originales— de la Hacienda de Clavería²⁹ que se ubica al norte de la ciudad de México. Es un edificio que data del siglo XVII y que había pertenecido a don Domingo de Bustamante [IPADE 1993: XIV-XVII]. El gran éxito en la demanda para acceder a los cursos, permitió que poco tiempo después se abrieran sedes en Guadalajara y Monterrey.

En el IPADE se consolidó un modelo religioso y social que resumió el camino para influir cristianamente a todos los sectores sociales a partir de su certeza que “La pirámide se riega mejor desde la cima”. Es decir, se cree que mediante el poder, la cultura laboral y una fuerte presencia espiritual de *La Obra*, todos los sectores productivos pueden trabajar con eficacia para recibir los dones divinos expresados en la generación de riqueza que deben compartir con la Iglesia católica y con los subalternos. Al insistir en trabajar para alcanzar la santidad, desde el lugar social asignado, se busca la armonía entre empresarios y trabajadores, con una limitada participación del Estado que debe facilitar estas relaciones. Carlos Llano como director del IPADE insistió en el sentido social cristiano³⁰ porque:

[...] tener lo superfluo es nocivo porque hay otros que lo necesitan. Quien tiene para sí lo superfluo no hace sólo daño a quien lo necesita, sino que sobre todo se hace daño a sí mismo, ya que se impide el ejercicio de la solidaridad que es justamente la virtud más valiosa” [...] El término virtud significa fuerza, consistencia: aquello mismo que nos hace hombres.

Estas enseñanzas del *Opus Dei* se pusieron a prueba en la crisis económica y social de 1995. El director y supernumerario Sergio Raymond-Kedhilac³¹ sugirió a los empresarios que no despidieran a los trabajadores, sino les solicitaran su anuencia para disminuir su salario. Nada referente a reducir las ganancias. Las bases sociales tienen derecho a recibir su salario, a ser bien tratados, a recibir apoyo espiritual. Nada de cuestionamientos salariales. Según este director del IPADE, el modelo económico era útil, pero debía tener ajustes.

²⁹ Entrevista con Raúl López Rodríguez, quien según su testimonio, hizo las obras de remodelación junto con Pedro Casciaro.

³⁰ Prólogo al libro de Enrique Arce, *Vida consumista*, s/d puede descargarse en <carlosllanocatedra.org>.

³¹ Entrevista de la autora con el entonces director del IPADE, en Febrero de 1996. Este exitoso directivo supernumerario fue el sucesor del numerario Carlos Llano, primero en esta escuela y después como rector de la Universidad Panamericana.

En la actual crisis de la pandemia Carlos Ruiz González, profesor del IPADE, en su artículo periodístico “Dilemas éticos ante la Covid-19 ¿cerrar definitivamente o reabrir?” afirma que hay que evitar dilemas y orientarse a crear soluciones que si cuentan con la participación de los empleados serán más efectivas:

Hay que buscar que en una decisión así, siempre salgan ganando las personas: va primero la salud de los empleados, es un hecho. Lo que hay que buscar son alternativas para disminuir los costos salariales, que no necesariamente tiene que ser despedir a la gente. Por ejemplo, se podría reducir el salario de todos en un porcentaje igual, de este modo, todos resultan penalizados, pero nadie se va a la calle. Se trata de buscar opciones que, en la medida de lo posible, nos permitan salir del problema.

Los problemas afrontados en 1994-1995 y en 2020 han sido graves para la economía de empresarios y empleados, las respuestas y sugerencias de la comunidad del IPADE a estas crisis son las mismas: solidaridad con el empresario y sometimiento de trabajadores.

En el ciclo *Lecturers*³² del IPADE Business School, algunos testimonios de Chief Executive Officer (CEO) de empresas globales en México muestran que el objetivo del *Opus Dei* de difundir el sentido social cristiano y la formación integral³³ de los directivos empresariales quedó marginado. La prioridad es aprovechar este centro estratégico para hacer negocios y relaciones comerciales. Los valores éticos no se mencionan. En la mente de estos altos directivos existen las empresas globales, los empresarios, los altos mandos. El padre César comentó que *La Obra* constataba frecuentemente, que era más fácil que “un camello pasara por el ojo de una aguja que esperar la solidaridad de los ricos con sus subalternos”.

³² Revisé los videos en YouTube de Luz María Gutiérrez, Ceo de G500; de Hans Backhoff, Ceo de Monte Xanic y Vladimiro de la Mora Ceo, de General Electric, septiembre de 2020.

³³ “La Capellanía tiene como misión impulsar la formación teológica y espiritual que garantice la identidad cristiana del IPADE. Los participantes, profesores y personal de la institución podrán establecer contacto directo con cualquiera de los capellanes, para recibir orientación espiritual y consejo. Es un lugar para descubrir las grandes posibilidades de cada quien; una ayuda para ejercitar la fuerza creativa de la libertad. Es una labor de ayuda y de consejo con la cual el sacerdote acompaña a otro en su camino de respuesta a Dios”. Actualmente el sacerdote Gustavo Ruiz es el capellán del IPADE. Suele ser un destino final de quienes fueron consiliarios o vicarios delegacionales, consultado en <www.ipade.mx/capellanía>.

IPADE *Business School* como se anuncia en su sitio web cuenta con 40 mil egresados, en 47 países pertenecientes a 14 773 empresas. Estas cifras demuestran la aceptación de la clase empresarial. Es un centro donde se hacen buenas relaciones internacionales y negocios entre empresarios, políticos y actores religiosos, contando además con la bendición de la Prelatura personal de la Santa Cruz y el *Opus Dei*, abierta al mundo y sin límites territoriales.

CONCLUSIONES

En 1928 un humilde sacerdote deambulaba por Madrid en busca de oportunidades para ejercer mejor su labor pastoral. Don Valentín, un viejo jesuita, con quien se confesaba y a quien le confiaba sus inquietudes espirituales, le preguntó un día ¿Cómo va esa *Obra de Dios*? Y el padre Josemaría tuvo el nombre para su futuro grupo de seguidores. El *carisma* que vio le mostró que debía encontrar jóvenes estudiosos e inquietos como él, que pudieran hallar a Dios en las cosas cotidianas de sus vidas. Un carisma que se abocaba a entender la fe con un mínimo sentido común religioso. Lo interesante de su visión surgió cuando comprobó que él mismo era una persona común e igual que quienes carecen de grandes oportunidades para mejorar sus vidas. Si hacer bien las cosas mundanas y ofrecerlas a Dios era un camino de fe para el éxito habría que andarlo.

La reconstrucción de la España de los años cuarenta modificó la situación social. Hizo el llamado a sus fieles para santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar con el trabajo. Este llamado a la santificación fue muy exitoso, porque se enunció con sencillez en medio de las grandes carencias, inestabilidad y temores.

El padre Escrivá y su grupo de laicos, ya denominados numerarios de *La Obra* difundieron su apostolado y lo aderezaron con rituales y estilos de vida espirituales y simbólicos que perduran en el plan espiritual que siguen los miembros.

Los laicos numerarios desde la diversidad de sus profesiones ampliaron las miras del apostolado hacia las necesarias actividades económicas para financiar, más allá de las fronteras, la difusión de su forma de ser católicos. Se fundó la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y el laicado dejó de ser central para dar paso a las reglas religiosas e institucionales de la Iglesia católica. En su seno se conformaron élites para ejercer el creciente poder, la administración de la *Obra de Dios*, una masa de numerarios para trabajar y acumular capital.

En la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia católica requirió de los laicos activos y facilitó su inserción en los institutos seculares. El *Opus Dei* fue uno de ellos. Simultáneamente se expandieron. La experiencia histórica les demostró que al contar con los apoyos de las élites eclesiásticas, políticas y económicas, el trabajo de la difusión del *carisma* se facilitaba y las obras dejaban buenos dividendos. Su frase, “la pirámide se moja mejor desde la cima”, fue puesta en marcha en México y les abrió el camino a las élites latinoamericanas.

El trabajo sigiloso de los laicos y religiosos del *Opus Dei* fue visionario cuando crearon el espacio privilegiado del IPADE. Éste es un centro de encuentro del poder económico donde se han gestado los modelos empresariales del neoliberalismo, las políticas públicas de los negocios y los remedios para las crisis. Las buenas relaciones entre los sectores que “diagnostican, deciden y mandan” son facilitados en un espacio neocolonial, elegante, fino, donde las negociaciones se pueden discutir. El *carisma* del *Opus Dei* se ha sustentado en el trabajo, en los rituales propios y en la promoción de un apostolado que reúne a las personas de clases sociales similares, que disfrutan los dones del poder, mantienen su influencia en la política económica, en la educación de las clases gobernantes y remojan su conciencia en las aguas de la filantropía con las clases desposeídas que son instrumento para liberarse de su responsabilidad social.

REFERENCIAS

Aurell, Jaime

2002 El ambiente intelectual de la España de comienzos de siglo y su influjo en Josemaría Escrivá, en *San Josemaría Escrivá. Contesto stórico, Personalitá. Scritti*. A cura di Mariano Fazio, Edizioni de la Università della Santa Croce. Roma.

Ávila García, Virginia

1999 Ser santos en medio del mundo. Una aproximación a la *Obra de Dios* en México, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.

2006 Bellas y santas, el toque de distinción de las mujeres del *Opus Dei*. Procesos de construcción de la identidad de las mujeres en México, tesis de doctorado. ENAH. México.

Camp, Roderic Ai

1990 *Los empresarios y la política en México. Una visión contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. México.

Coser, Lewis

1978 *Las Instituciones voraces: visión general*, Sergio Lugo (trad.). Fondo de Cultura Económica. México.

Eguíbar Galarza, Mercedes

2001 *Guadalupe Ortiz de Landáuzuri. Trabajo, amistad y buen humor*. Palabra. Madrid.

Escrivá de Balaguer, Josemaría

1981 *Camino*. Mi-nos. México.

Fernández Mostaza, Esther

2003 *Los hijos del Padre*. Mediterránea. Barcelona.

Fuenmayor, Amadeo de, Valentín Gómez-Iglesias y José Luis Illanes

1989 *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*. EUNSA. Pamplona.

Hernández, Tania

2019 Estado laico y federalismo en México. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032019000100179&lng=pt&nrm=iso&tlng=es>. Consultado el 10 de septiembre de 2020.

Jung, Carl Gustav

1949 *Psicología y religión*. Paidós Ibérica. Barcelona.

Llano, Carlos

2010 40 años del IPADE. <<https://www.youtube.com/watch?v=uxdta-IZq-8>>. Consultado el 10 de septiembre de 2020.

Masferrer, Elio

2004 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. CEICH/UNAM, Plaza y Valdés. México.

2013 *Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Araucaria. Buenos Aires.

Montero, Mercedes

1992 *El Opus Dei: anexo a una historia*. Libertarias Prodhufis. Madrid.

2019 *En vanguardia, Guadalupe Ortiz de Landáuzuri (1916-1975)*. Rialp. Madrid.

Moreno-Valle, Lucina y Mónica Meza

2018 Montefalco 1950: una iniciativa pionera para la promoción de la mujer en el ámbito rural mexicano. *Studia et Documente: Rivista dell'Istituto Stórico San Josemaría Escrivá*, 2: 2015-229.

Rincón, María del y María Teresa Escobar

2018 *Cartas de Guadalupe Ortiz de Landáuzuri a san Josemaría Escrivá. Letras a un santo*. Letra grande. Roma.

Ruiz González, Carlos

2020 Dilemas éticos ante la Covid-19 ¿cerrar definitivamente o reabrir? <<https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/carlos-ruiz-gonzalez/dilemas-eticos-ante-la-covid-19-cerrar-definitivamente-o-reabrir>>. Consultado el 16 de septiembre de 2020.

Ratzinger, Joseph

2002 Dejar obrar a Dios. <<https://opusdei.org/es-mx/article/dejar-obrar-a-dios/>>. Consultado el 9 de octubre de 2020.

Servitje, Lorenzo

2003 El lado humano de la empresa. Expomanagement, 4 de junio. México.

Suárez Ávila, Alberto

2015 *Laicidad y derechos reproductivos de las mujeres en la jurisdicción latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México.

Struch, Joan

1994 *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*. Herder. Barcelona.

Tapia, María del Carmen

1994 *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei. Un viaje al fanatismo*. Ediciones B. Barcelona.

Código del Derecho Canónico

1983 Título II, de las obligaciones y derechos de los fieles laicos (Cann 224-231). <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_PU.HTM>. Consultado el 23 de junio de 2020.

Turner S. Bryan

2005 *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. Fondo de Cultura Económica. México.

Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas (IPADE)

1993 *Ventana al mundo*. Universidad de Navarra. España.

Opus Dei

2020 50 aniversario de la visita de san Josemaría en México: Todo está preparado. <<https://opusdei.org/es-mx/video/todo-esta-preparado/>>. Consultado el 24 de abril de 2020.

Convergencias y divergencias entre la Conferencia del Episcopado Mexicano y la Arquidiócesis Primada de México, 1977-2019

Rodolfo Soriano-Núñez*

Investigador y consultor independiente

RESUMEN: *Este artículo¹ analiza el desempeño público de los arzobispos primados de la Iglesia católica en México, Ernesto Corripio Ahumada, Norberto Rivera Carrera y Carlos Aguiar Retes, en el periodo 1977-2019. Se considera su relación con la Conferencia del Episcopado Mexicano y con otros actores sociales y políticos clave, con especial énfasis en la comparación del desempeño de la Arquidiócesis Primada de México en el contexto de los terremotos de 1985 y 2017.*

PALABRAS CLAVE: *Iglesia católica, México, Ciudad de México, obispos, élites religiosas.*

Convergences and divergences between the Conference of the
Mexican Episcopate and the Archdiocese of Mexico, 1977-2019

ABSTRACT: *This article analyzes the public performance of the primate Archbishops of the Catholic Church in Mexico, Ernesto Corripio Ahumada, Norberto Rivera Carrera and Carlos Aguiar Retes, over the period 1977-2019. Its relationship with the Conference of the Mexican Episcopate and with other key social and political actors is considered, with special emphasis placed on comparing the performance of the Archdiocese of Mexico, in the context of the 1985 and 2017 earthquakes.*

KEYWORDS: *Catholic Church, Mexico, Mexico City, bishops, religious elites.*

* rsnunez@gmail.com

¹ Todas las citas de portales o sitios de internet referidas en este texto fueron consultadas el 26 de junio 2020.

La relación entre la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) y la Arquidiócesis Primada de México (APM) es una de las más complejas e importantes para comprender el desempeño público de la Iglesia católica en México. En este texto se comparan las trayectorias, propuestas y desempeño de los tres más recientes titulares de la APM: Ernesto Corripio Ahumada, ECA (1977-1995), Norberto Rivera Carrera, NRC (1995-2017) y Carlos Aguiar Retes, CAR (2017-?). Esa relación es más relevante para el análisis cuando se considera que, a pesar de ser el cargo u oficio más importante en la compleja estructura jerárquica de la Iglesia en México, ni antes ni durante su gestión en la APM, NRC fue capaz de concitar los apoyos necesarios para ser presidente de la CEM. Ese mérito, que no puede considerarse menor, sí lo lograron su antecesor, ECA (1964-1972 y 1980-1982), y su sucesor, CAR (2006-2012).

Esta diferencia, la más notable al considerar a los tres más recientes titulares de la APM, es resultado de, por lo menos, seis factores. Los efectos del (1) Concilio Vaticano II, que redujeron el peso de títulos honorarios, dejándolos sin efectos prácticos para la estructura de la iglesia desde mediados de los sesenta del siglo pasado, como el de arzobispo primado.² La

² La primatura se concede a la primera diócesis creada en cada país, pero más que un título histórico, es un título de orden simbólico. Si la primatura en México siguiera criterios históricos el título correspondería a la desaparecida diócesis de Tlaxcala, que fue creada originalmente en 1525, para ser rápidamente reorganizada cuando se crean las diócesis de México (1530), Oaxaca (1535) y la de Puebla (1546). La actual APM fue elevada de diócesis a arquidiócesis en 1546. A pesar de ello, hay quienes consideran que la verdadera primatura corresponde a la antigua diócesis de Yucatán (distinta de la actual arquidiócesis de Yucatán), creada en 1518-1519 [*El Diario de Yucatán* 2018]. En todo caso, el canon 438 establece que el título de primado (como el de patriarca) “no lleva consigo en la iglesia latina ninguna potestad de régimen, a no ser que en algún caso conste otra cosa por privilegio apostólico o por costumbre aprobada”. Solía ser, antes del Concilio Vaticano II, que el primado tenía, por ejemplo, el privilegio de convocar y presidir concilios nacionales. Otros derechos incluían los de prelación al momento de ocupar asientos en ceremonias públicas o para determinar quién debía levantarse o sentarse primero en esas ceremonias. La primatura no siempre se corresponde ni con la capital del país, ni con la ciudad más habitada, ni con la de la diócesis más antigua, como ocurre en España con la diócesis de Toledo, que no es capital de España, ni es la ciudad más importante del país, aunque sí dice ser la diócesis más antigua. En el entendido que otras diócesis españolas, como Tarragona, también han ostentado el título. En Estados Unidos, no existe el título. Cuando existió, le correspondía a la diócesis de Baltimore. En Brasil, el título le corresponde a la diócesis de San Salvador de Bahía. En Francia existen al menos tres primados: los obispos de Lyon (primado de los Galos), de Rouen (de Normandía) y de Nancy y Toul (de Lorraine). En algunas fuentes, la diócesis de Rennes, Dol y Saint-Malo, también en Francia, reclama el título para su obispo como primado de Bretaña. El uso del título es distinto, además,

(2) contrarreforma que ocurrió durante la segunda mitad del pontificado de Juan Pablo II y la totalidad del de Benedicto XVI, que hizo que se modificaran los criterios para promover a presbíteros a la condición de obispo, de manera que se prefirieron perfiles que garantizaran disciplina antes que inteligencia o capacidad. La (3) mayor preeminencia que la CEM ha ganado como consecuencia de la consolidación, no sólo en México, sino a escala global, de las conferencias nacionales de obispos, como estructuras intermedias en el interior de la Iglesia, lo que da al presidente del episcopado un mayor peso público que al arzobispo primado. Aquí, es importante observar que mientras la primatura es un título que se agrega a o que deriva de la designación como responsable de la diócesis, la presidencia de la CEM es un título que se disputa en un proceso más o menos democrático, entre los obispos que forman parte de la CEM. El que, (4) a diferencia de otros países de América Latina, en los que la arquidiócesis asentada en la capital ejerce una influencia muy superior a la de cualquier otra diócesis, como en el caso de Argentina, Chile, Honduras o Perú, en México, la región del país que ejerce mayor peso e influencia en la CEM es el Bajío [Soriano 1999: 114 y ss]. El que la Ciudad de México ha seguido una ruta de una (5) mayor diversificación cultural y una mayor diferenciación cuando se le compara con otras entidades en indicadores como ingreso, población rural, alfabetismo, escolaridad, población que se reconoce como hablante de lengua indígena, así como en la proporción de personas que se reconocen como no católicas y como no practicantes de alguna religión, según las categorías del censo mexicano. Finalmente, (6) los rasgos de personalidad de los tres más recientes titulares de la APM, es decir, su capacidad para construir, desde la arquidiócesis, constelaciones que integren los apoyos de laicos y clérigos, diocesanos y religiosos, que refuercen su capacidad para conducir procesos de cambio, para preservar lo que sea necesario preservar, pero —sobre todo— para conectar con sus feligreses, con otras élites, con los medios y con la sociedad en general.

En esa lógica de análisis, ECA representó en las postrimerías del pontificado de Pablo VI, la apuesta que la Santa Sede adelantó ya desde principios de los cincuenta del siglo pasado por obispos capaces de impulsar una agenda de reforma, que era más necesaria en México por las características de la relación Estado-Iglesias. ECA, nacido en 1919, fue parte de la primera generación de obispos mexicanos nacidos inmediatamente después de

al que le da la iglesia anglicana, en la que el primado se le confiere al arzobispo de Canterbury y en los países con varias diócesis de esa confesión al obispo de mayor edad.

la Revolución Mexicana (1910-1917). También formó parte de las primeras generaciones de obispos formados luego del llamado *modus vivendi* de relaciones Estado-Iglesia pactado, al margen de la ley, luego de que se acordó el final del conflicto de 1926 a 1929. En el entendido que el conflicto no derivó ni en la aplicación de las leyes vigentes, ni en una reforma de la legislación. Más bien postergó el conflicto y dio vida a acuerdos extremadamente frágiles, que tuvieron efectos paradójicos. El más importante fue que, lejos de despolitizar el desempeño público de las iglesias, hizo más importante que éstas, no sólo la católica, tuvieran fuertes amarres con las élites de la política. Ello era necesario para que contaran con algún blindaje, así fuera parcial, ante los posibles efectos de algún deseo de aplicar la letra de la legislación vigente. De igual modo, como lo demuestra el caso de la Iglesia de la Luz del Mundo, ofreció incentivos desleales a quienes articularan propuestas religiosas distintas al catolicismo y dio forma a alianzas más o menos informales entre un sector del PRI y sectores del protestantismo histórico en México, que eran usados como ejemplo de que el régimen no era en sí mismo antirreligioso, sino que buscaba embridar, civilizar, a una iglesia católica arrogante e irrespetuosa de la legislación civil.

ECA fue, además, en 1952 y a los 33 años, el obispo más joven de todo el mundo católico.³ Lo fue, en parte, porque tuvo la ventaja de haber estudiado en Roma durante la II Guerra Mundial. Ello lo puso en contacto con la realidad de una iglesia global, cosmopolita, preocupada por realidades más complejas que las de la realidad nacional mexicana, así como con las respuestas que la jerarquía vaticana dio a esas realidades. Sus años como estudiante en Roma también le permitieron conocer de primera mano la experiencia de la Iglesia en el contexto del fascismo que, a pesar de sus ofertas de crear una sociedad capaz de coordinarse más fácilmente bajo un dictador “benévolo”, un verdadero representante de los intereses y deseos del pueblo, terminó por dar vida a un régimen corrupto, incapaz y cómplice de los crímenes de la Alemania nazi.

En sentido opuesto, NRC y CAR representan las últimas cohortes de obispos promovidos al cargo durante la gestión de Girolamo Prigione, un personaje crucial para entender los cambios, las permanencias y, sobre todo, los errores cometidos por la Iglesia católica en México en los últimos 30 años del siglo pasado. El caso de NRC es más relevante porque además de ser el hombre de las confianzas de Prigione, también lo fue de la bestia

³ ECA fue ordenado presbítero el 25 de octubre de 1942 por el arzobispo italiano Luigi Traglia, en ese entonces vice regente (arzobispo auxiliar al servicio del cardenal vicario) de la diócesis de Roma.

negra del catolicismo mexicano: Marcial Maciel, fundador y superior, casi hasta su muerte, de la Legión de Cristo y su apóstrofe, el *Regnum Christi*. Ello tuvo consecuencias prácticas profundas para su desempeño como obispo de Tehuacán, Puebla, donde NRC y Maciel estuvieron involucrados, por lo menos, en complejas operaciones inmobiliarias y financieras.

En la versión más aséptica de la presencia y actividades de Maciel y la Legión de Cristo en Tehuacán, se trataba de prestar ayuda a las familias dueñas de antiguos negocios locales, para facilitar su transición de empresas familiares como Garci-Crespo y Peñafiel, al nuevo contexto corporativo del México de los noventa. Esa transición implicaba, entre otras cosas, la consolidación y concentración de negocios de distintas ramas industriales y mercantiles. Una de las consecuencias fue la “fusión” de pequeñas empresas regionales como las ya citadas en grandes corporativos encabezados por Coca-Cola y Pepsi-Cola. Sin embargo, cuando se analiza con mayor cuidado el papel de NRC en Tehuacán, lo que se observa es que, además de estar involucrado con Maciel en la “transición” de las antiguas empresas de agua mineral, estuvo involucrado también en la reestructuración de los haberes de la diócesis de Tehuacán en las empresas del Grupo Romero, un conjunto de empresas regionales, donde la diócesis —y aparentemente la CEM misma— tenían una participación, pues el antecesor de NRC ahí, Rafael Ayala y Ayala, fue, en algún momento, tesorero de la CEM.

Así, además de esa reestructuración y de la “ayuda” a las empresas locales, lo que hubo en Tehuacán fue una amplia reconfiguración de la propuesta pastoral de Ayala que no era perfecta, desde luego, pero era plural y admitía la necesidad de que, al mismo tiempo que la diócesis tuviera una participación en el Grupo Romero, es decir, que al tiempo que estuviera vinculada con los grupos de empresarios locales, tuviera un espacio como el Seminario Regional del Sureste (Seresure), abierto a una formación del clero que se ajustara a las necesidades del sureste mexicano. Es necesario tomar en cuenta, además, que Ayala falleció en 1985, cuando apenas había cumplido 71 años, por lo que la llegada de NRC a Tehuacán, fue —hasta cierto punto— fortuita,⁴ aunque como detalla Rodrigo Vera el arzobispo de Durango, Antonio López Aviña, venía preparando a NRC para las grandes ligas eclesíásticas desde mucho antes que Ayala muriera [Vera 2017: pos. 56 y ss).

Lo que la evidencia permite observar es que mientras NRC “ayudaba” a reestructurar negocios locales, realizaba una purga de las estructuras

⁴ Véase *Bishop Rafael Ayala y Ayala*. <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bayala.html>>.

eclesiásticas locales. Ello incluyó la expulsión del presbítero ecuatoriano Marcos Gonzalo Hallo del Salto.⁵ A Hallo del Salto se le acusó, entre otras muchas cosas, de formar un grupo civil armado, una guerrilla. Esa acusación se hizo en un contexto en el que México apenas digería algunas de las secuelas del conflicto de Chiapas, que inició el 1 de enero de 1994. La naturaleza de la acusación y el momento en que se lanzó, a pesar de que no hubiera pruebas para sustentarla, hizo que muchos en los medios de comunicación mexicanos ofrecieran un apoyo irracional, acrítico y total a la expulsión que fue, a todas luces, violatoria de derechos humanos básicos.

De acuerdo con lo publicado por Vera en *Proceso*, la causa última de la expulsión de Hallo del Salto fue que él había estado involucrado en la administración de la participación de la diócesis de Tehuacán en el Grupo Romero y, dado que no hubo entendimiento entre él y NRC, éste —con el apoyo de Prigione— recurrió al gobierno federal para expulsar, así como Calles hacía con los obispos mexicanos en la década de los veinte del siglo xx, al “cura rebelde” Hallo del Salto.⁶ De ser así, la llegada de NRC a Tehuacán tendría que explicarse a partir de un análisis más complejo, que involucrara esas variables, además de la supuesta politización del clero diocesano local, que fue la “explicación” dada, en su momento, por las autoridades mexicanas para expulsar Hallo del Salto. El supuesto “cura rebelde” fue más bien una suerte de pararrayos de mucho del enojo del gobierno por la manera en que los sorprendió el estallido del conflicto en Chiapas, al mis-

⁵ La revista *Proceso* dio cuenta en distintas ocasiones durante 1994 y 1995 de los conflictos que NRC enfrentaba en Tehuacán y, luego, mientras preparaba su llegada a la APM. Algunos de los materiales que publicó en ese entonces se pueden consultar en línea; otros no. Entre los que están disponibles destacan *Sin prueba alguna, Gobernación acusó a Gonzalo Hallo de “encabezar una organización civil armada”*. <<https://www.proceso.com.mx/165664/sin-prueba-alguna-gobernacion-acuso-a-gonzalo-hallo-de-encabezar-una-organizacion-civil-armada>>, publicado el 25 de junio de 1994, Véase también *Historia del padre Gonzalo, “demasiado tradicional para buscar cambios con violencia”*. <<https://www.proceso.com.mx/165666/historia-del-padre-gonzalo-demasiado-tradicional-para-buscar-cambios-con-violencia>>, publicado el 25 de junio de 1994. Véase *Expulsado de México por maniobras del arzobispo*. <<https://www.proceso.com.mx/169362/expulsado-de-mexico-por-maniobras-del-arzobispo>>, publicado el 18 de junio de 1995. Ver también la respuesta que el padre Hallo del Salto dio a los señalamientos que se hicieron en su contra al expulsarlo en *Del padre Hallo del Salto*. <<https://www.proceso.com.mx/169655/del-padre-hallo-del-salto>>, publicado el 17 de julio de 1995.

⁶ Ver “El Chato” Rivera. Biografía de la ambición: El cardenal se despide impune, en *El Mañana de Nuevo Laredo*. <<https://www.elmanana.com/chato-rivera-biografia-ambicion-cardenal-despide-impune-norberto-rivera-cardenal-despedida-impune-biografia/3786175>>, publicado el 8 de junio de 2017.

mo tiempo que le libraba el camino a NRC, Prigione y quizás a la CEM para reestructurar los términos de la relación de la diócesis de Tehuacán con el Grupo Romero.

Así, además de los negocios que, en última instancia, beneficiaron al emporio financiero de la Legión de Cristo, que —por ejemplo— reconvirtió uno de los antiguos balnearios de Tehuacán para albergar un plantel de la UNID, una de las universidades de la Legión,⁷ NRC ocupó su tiempo en Tehuacán en destruir el que hubiera podido ser el bastión y vivero de la teología de la liberación en México, el llamado Seresure [*Proceso* 1995]. El Seresure fue la última iteración del Pontificio Seminario Central Mexicano de Nuestra Señora de Guadalupe,⁸ también llamado Montezuma, que fue una respuesta conjunta de los episcopados de México y EUA a las consecuencias más perversas de la aplicación del artículo 130 de la original Constitución de 1917, así como —sobre todo— del intento de Plutarco Elías Calles y sus personeros de aplicar ese artículo sin importar las consecuencias.

Hacia finales de los sesenta, cuando era posible percibir ya cambios en el tono y la actitud de la clase política mexicana hacia los obispos mexicanos, el episcopado de EUA decidió dar por terminados los generosos apoyos que sirvieron, entre otras cosas, para sostener a Montezuma. Así fue como, en 1972 se estimó posible crear en Tula, Hidalgo, un seminario que continuara con el trabajo hecho en Montezuma.⁹ Sin embargo, uno de los efectos negativos de Montezuma era que desarraigaba a los seminaristas llegados de diócesis pequeñas. Además, profundizaba algunos de los vicios más frecuentemente asociados al clericalismo, especialmente el llamado *carrerismo*, es decir, la idea que predomina en algunos clérigos de orientar todas sus acciones a trepar la escalera jerárquica, en lugar de dedicarse al servicio de sus diócesis. Por ello, se decidió que dado el menor grado de conflicto Estado-Iglesia, ya no había necesidad de concentrar en un solo seminario a las vocaciones sacerdotales. El Seminario de Tula se convirtió en un seminario

⁷ La Legión de Cristo desarrolló originalmente dos líneas de universidades. Una elitista, integrada por las Anáhuac y la del Mayab en Yucatán, con un total de nueve planteles en México y otros más en otros países, y una popular, llamada Universidad Interamericana para el Desarrollo (UNID), con un número mucho mayor de planteles ubicados en áreas de menor poder adquisitivo. La Legión vendió UNID para hacerle frente a las demandas dirigidas contra su fundador [*El Universal* 2008; *Aristegui Noticias* 2013].

⁸ También conocido como Seminario Nacional Mexicano de Montezuma o simplemente como Montezuma.

⁹ El nombre oficial del seminario de Tula fue Seminario Interregional de Santa María de Guadalupe.

común para las diócesis de Hidalgo (Huejutla, Tula y Tulancingo), pero las diócesis de Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Tabasco, enfrentaban problemas de financiamiento y organización distintos a los de otras diócesis del país. Estos problemas hacían atractiva la idea de enviar a sus aspirantes al sacerdocio a un seminario único donde, además de ahorrar recursos, tuvieran acceso a una formación de mayor calidad a la que podían ofrecer las diócesis aisladas. Fue así que, en 1979, con la venia de Rafael Ayala, entonces obispo de Tehuacán, se creó el Seresure.¹⁰ Aunque hacen falta estudios que comparen las trayectorias profesionales y personales de los egresados del Seresure con los egresados de otros seminarios, el seminario regional difícilmente puede ser culpado de todas las cosas que sirvieron como pretexto para que NRC lo cerrara como lo hizo en 1989-1990.¹¹

El cierre del Seresure revela,¹² en más de un sentido, las marcas de identidad de NRC: intolerante de cara a la disidencia teológico-doctrinal, indispuesto al diálogo con quien no piense como él y sus cercanos, siempre dispuesto a pactar con sus superiores jerárquicos en la Iglesia o con las autoridades civiles, para presentarse a sí mismo como el guardián del orden o de la ortodoxia, según sea el caso, así como indiferente a los efectos más perversos del ejercicio del poder civil o religioso [Padgett 2016]. Estos rasgos se complementan con la brutal laxitud e hipocresía con la que actuó, al menos, como defensor público y quizás como cómplice de Marcial Maciel. Esas señas de identidad acompañaron, como si fuera una suerte de ADN pastoral, su gestión en Tehuacán y en la APM. También marcó su desempeño más bien marginal, como cabeza o miembro de distintas comisiones de la CEM,¹³ así

¹⁰ Aunque breve en lo que hace al Seresure, es posible encontrar un análisis de la creación de este seminario en el contexto más amplio de los esfuerzos de la CEM y algunas de sus diócesis en los setenta para hacer realidad el Concilio Vaticano II en México [Lerma 2019].

¹¹ Para el caso de Montezuma, Roderic Ai Camp [1997: 237 y ss] resumió mucha de la información disponible acerca de la trayectoria de los exalumnos de esa institución. Véase también el texto de Ramos Cortés [1992: 25-32]. Uno de los pocos, pero muy valiosos testimonios acerca de la brutalidad con la que se clausuró el Seresure fue publicado en la forma de una entrevista con el obispo emérito de Tehuantepec, Arturo Lona por el diario *La Jornada de Oriente* [2009].

¹² La revista *Proceso* publicó, casi al mismo tiempo que NRC asumía como titular de la APM, un reportaje que incluye párrafos completos del informe que NRC envió a Roma para justificar el cierre del seminario [*Proceso* 1995].

¹³ A su paso como miembro de la CEM, NRC prefirió participar en las comisiones relacionadas con la pastoral familiar. En 1986, un año después de que fue consagrado obispo para encabezar la diócesis de Tehuacán, NRC aparece como miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar, que encabezaba su protector y promotor, el entonces arzobispo de Durango, Antonio López Aviña [CEM 1986: 58]. Tres años después,

como sus limitadas intervenciones en el ámbito del Colegio Cardenalicio, del Sínodo de Obispos.¹⁴ Incluso fue el caso en el Consejo Episcopal Latinoamericano donde, uno podría suponer, él tendría ventajas sobre otros obispos mexicanos o de América Latina.

Las diferencias entre NRC y ECA y, en menor medida, entre NRC y CAR no podrían ser más contrastantes. Mientras que ECA permitió —por ejemplo— que las distintas órdenes religiosas con presencia en la Ciudad de México mantuvieran sus casas de formación y las operaran con algunos márgenes de autonomía, NRC centralizó decisiones clave en materia de formación de personal religioso. Lo hizo, no sólo en el ámbito de su más directa competencia, los seminarios de la APM y la Universidad Pontificia de México, sino también en el caso de las órdenes religiosas. Al hacerlo, impuso sobre ellas controles nunca vistos en la historia de la APM.¹⁵ Esta centralización de los mecanismos de control de las trayectorias académicas y de formación espiritual de los aspirantes, varones y mujeres, de órdenes religiosas con casas en la Ciudad de México fue presentada por el propio NRC como un logro en el documento con el que se despidió de la APM,¹⁶ así como por apologistas de NRC en la prensa católica mexicana.¹⁷

aparece ya como presidente de esa misma comisión con el mismo López Aviña como uno de cinco vocales [CEM 1989: 62]. Otros tres años después, NRC repite al frente de esta comisión, con López Aviña también como su vocal [CEM 1992: 68]. Después de su nombramiento como titular de la APM, NRC no participó, al menos durante un trienio, en esa comisión, aunque López Aviña, ya para entonces emérito de Durango, seguía como vocal bajo la presidencia de Francisco Javier Chavolla Ramos [CEM 1998: 77].

¹⁴ Su participación más destacada durante un Sínodo de los Obispos tuvo que ver con la manera en que primero firmó y luego se retractó de haberlo hecho un documento que cuestionaba la autoridad del papa Francisco. El cuestionamiento seguía dos rutas. La primera, la metodología para convocar al Sínodo de la familia en 2014 y 2015. La segunda, las conclusiones plasmadas en el documento final del sínodo. NRC fue señalado por distintas fuentes como firmante de una carta en la que se hacían esos cuestionamientos, aunque NRC negó haberlo hecho [*La Nación* 2015; *Catholic News Service* 2015; *Armando Info* 2015].

¹⁵ El efecto más evidente de esta política impulsada por NRC fue, para propósitos prácticos, prohibir que el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús recibiera a estudiantes de otras órdenes religiosas. Como consecuencia de ello, distintas órdenes y familias de órdenes acordaron crear el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, el IFTIM, entre 1997 y 1999. En el antiguo Colegio Máximo de la Compañía de Jesús (y ahora en el IFTIM) se ofrecía educación a estudiantes de México, así como de otros países. También a quienes vienen a estudiar a México para atender comunidades de hispanos en EUA [Mendoza-Álvarez 2014].

¹⁶ Véase el *Informe general del estado que guarda la Arquidiócesis Primada de México*. <<https://www.siame.mx/wp-content/uploads/2018/01/Informe-Ejecutivo.pdf>>.

¹⁷ Véase *Desde la fe* [2018].

Este ataque a las órdenes religiosas es más lamentable por varias razones. La más notable, porque ocurrió mientras que la Legión de Cristo disfrutaba de una relación privilegiada con NRC y porque, por más que NRC y otros miembros de la jerarquía católica, en México y fuera de México, todavía insistan en decir que “no sabían” de los abusos de Maciel, hay evidencias abundantísimas de que sí sabían de esos excesos. A pesar de ello, sin importar las consecuencias, NRC apostó por un modelo que castigó a quienes no eran sus aliados y premió a quienes, siéndolo, traicionaban la más elemental comprensión del Evangelio y de la moral sexual del cristianismo. Ello ocurrió en un contexto más amplio de centralización de la toma de decisiones tanto en el ámbito de la formación del clero, diocesano y religioso, como en lo que hace al diseño de las iniciativas orientadas a los laicos.

SECRETOS DE LOS TERREMOTOS

Sin embargo, la mejor comparación posible sobre el estilo personal de ejercer el poder eclesiástico entre ECA y NRC es posible gracias a las características geológicas del suelo de la Ciudad de México. Los terremotos del 19 y 20 de septiembre de 1985 y los del 1 y el 19 de septiembre de 2017, permiten comparar el desempeño y la percepción pública del desempeño de la APM durante las gestiones de ECA y NRC. Lo que destaca de la comparación es, en primer lugar, que en 1985 fue notable el protagonismo que en las horas inmediatas posteriores al terremoto tuvieron organizaciones religiosas que, sin las ventajas que se tuvieron en 2017 (los celulares inteligentes y la internet), desplegaron un esfuerzo sin precedentes para llevar ayuda a quienes más la necesitaban. Además de la respuesta, en esa misma lógica, de una miríada de grupos parroquiales.

La APM creó, en los días siguientes al terremoto de 1985 la Fundación para el Apoyo de la Comunidad (FAC), que desplegó recursos materiales y simbólicos para atender las necesidades de los damnificados. Al poco tiempo, también participó en las tareas de la reconstrucción de viviendas en algunos de los barrios populares de la Ciudad de México [Mutolo 2016]. La FAC se convirtió en una voz privilegiada y durante los siguientes años, hasta su disolución casi simultánea a la salida de ECA de la APM, fue uno de los referentes clave para hablar de la reconstrucción en el entonces Distrito Federal. ECA nunca fue cuestionado por su participación en el esfuerzo de la reconstrucción. Además, a pesar de la asfixiante legislación de la época, fue un actor clave al que los políticos más directamente involucrados en la reconstrucción debían reconocer como un factor en la reconstrucción. ECA y sus auxiliares también se hicieron presentes en sitios donde se atendía a

damnificados y, años después, en la entrega de viviendas a esos damnificados. En este sentido, aunque hay registros de visitas que NRC realizó a sitios colapsados, como el del Colegio Rébsamen, esas visitas terminaron por ganarle críticas. Sus visitas se confundieron con la malhadada cobertura del “rescate” de la fantasmagórica “Frida Sofía” y, sobre todo, con la mala percepción que NRC arrastró a su paso por la APM.

Cuando ocurrieron los terremotos de 2017, la APM no desempeñó un papel relevante en los esfuerzos en la lógica del rescate. Tampoco lo hizo en la de la atención a damnificados o en la reconstrucción. Lejos de ello, NRC se convirtió en blanco de una campaña que lo vinculaba, directa o indirectamente, con la propietaria del Rébsamen. Ello es más grave en la medida que el Rébsamen fue el epicentro de una cuádruple tragedia: la de los niños y adultos muertos en el sitio de esa escuela; la de las mentiras que maquinó el gobierno federal de Enrique Peña Nieto en torno a la fantasmagórica niña “Frida Sofía”, con el concurso de las televisoras privadas;¹⁸ la de la manera supina, acrítica, irresponsable, en que los medios de comunicación en México reprodujeron y amplificaron las mentiras maquinadas por el ejecutivo federal sobre “Frida Sofía” y la de la corrupción que campea en el gobierno de la Ciudad de México, que permitió los “agregados” al edificio del Rébsamen que explican la muerte de las víctimas.

Esta campaña contra NRC logró algún éxito en la medida que a lo largo de su paso por la APM se distinguió por su preferencia por la teología de la prosperidad y sus correlatos: el elitismo, el dogmatismo y la insensibilidad ante los problemas de la capital, incluido el terremoto mismo de 2017. Además de que incumplió las promesas con las que llegó de Tehuacán al entonces Distrito Federal. Esas promesas incluían —entre otras muchas cosas— una actitud menos soberbia como obispo, pues incluso usó por unos días un “Vocho”, un sedán de Volkswagen para trasladarse dentro de la ciudad. También ofreció ayuda a personas que necesitaran encontrar empleo, aunque nunca organizó de manera estable un servicio de empleo. Pero, sobre todo, el desdén e incluso una suerte de guerra contra distintos aspectos del legado de ECA. En especial, desdeñó todo aquello que modificó el desempeño de la APM en los setenta y ochenta. ECA llevó a la APM de ser, con Miguel Darío Miranda, su antecesor, un testigo mudo de las masacres de 1968 y 1971, entre otros episodios de represión y/o violación de derechos

¹⁸ Es difícil estimar cuántos medios mexicanos y extranjeros cayeron en la trampa que el secretario de Educación Pública del gobierno federal, Aurelio Nuño, tendió y más difícil estimar el número de horas que se dedicaron a transmitir la “historia” de su rescate. Para un breve resumen del caso véase *Infobae* [2019].

humanos, a ser un actor involucrado en temas sociales. En sentido opuesto, NRC la regresó a su condición de testigo mudo.

No fue sólo el caso de la FAC, pues la APM también se involucró desde finales de los setenta en los debates sobre el respeto a los derechos humanos. No era para menos cuando se consideran la clase de abusos que la policía del Distrito Federal, a cargo de Arturo Durazo, perpetró de 1976 a 1982. Esa participación fue coronada, en 1992, con la creación del Departamento de Derechos Humanos (DDH) de la APM.¹⁹ El DDH nunca tuvo el protagonismo de la Vicaría de Solidaridad de la arquidiócesis de Santiago de Chile durante la dictadura de Pinochet, pero sí denunció y condenó abusos de derechos humanos en la capital y estados de la república en distintos momentos. El DDH, desde luego, no sobrevivió a la llegada de NRC a las oficinas de Durango 90.

Estas iniciativas de ECA se correspondían con el trabajo que hizo como arzobispo de Oaxaca desde mediados de los sesenta. En Oaxaca, en los setenta, ECA promovió la creación de la prelatura de Huautla para atender las necesidades de uno de los grupos tradicionalmente más marginados en ese estado.²⁰ En la APM, en los ochenta, dado el contexto de la relación Estado-Iglesia y las prioridades que ECA se había fijado ya desde su regreso del Concilio Vaticano, en el que participó en las cuatro sesiones celebradas entre 1962 y 1965, promovió iniciativas similares. Promovió una estrategia de comunicación y movilización que renovó la percepción que se tenía de la iglesia en el DF. Adelantó la primera propuesta coherente para subdividir la APM en cuatro y hasta ocho diócesis, incluida la APM, que naufragó porque ECA estuvo trezado, en los últimos años de su vida activa, en una disputa con Prigione que bloqueó esa posibilidad.²¹

La propuesta de subdivisión, por cierto, fue congelada, minimizada e incluso ridiculizada por apologistas de NRC, que “argumentaban” que de subdividirse la APM se restaría peso político a su titular. Otra versión explica el fracaso del proyecto de ECA de subdividir a la APM por diferen-

¹⁹ Algunas fuentes refieren al Departamento como Dirección de Derechos Humanos de la APM, pero Teresa Jardí, titular de esa área de la APM de 1992 a 1995 se refiere a esa instancia como Departamento [Checa 2016: 21].

²⁰ La prelatura de Huautla fue creada el 8 de octubre de 1972. Puede argumentarse, además, que ECA conoció por lo menos el proceso que se siguió en 1964, en su calidad de presidente de la CEM, cuando él era obispo de Tampico, para crear la prelatura Mixe, también en Oaxaca.

²¹ La propuesta de ECA de subdividir a la APM fue resultado de un proceso más o menos amplio de consulta realizado en el marco del llamado Segundo Sínodo Arquidiocesano, de finales de los ochenta y fue presentada en 1992, pero no prosperó [*Proceso* 2003].

cias entre él y Prigione. El nuncio deseaba que la Basílica de Guadalupe se convirtiera en la catedral de una diócesis distinta y separada de la APM, mientras que ECA quería que la Basílica permaneciera como parte de la APM. Finalmente, más de 20 años después, la subdivisión o desmembramiento de la APM impulsada por CAR le dio la razón a ECA,²² a pesar de que NRC y CAR provienen de una matriz teológico-pastoral más similar entre ellos a la que caracterizó a ECA. La subdivisión de la APM fue, en ese sentido, una de las primeras decisiones concretas que CAR impulsó desde junio de 2018 [*Proceso* 2018], y se materializó el 28 de septiembre de 2019, con la creación de las diócesis de Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco [*Rinunce e nomine* 2019].

La subdivisión de la APM es consistente con las subdivisiones realizadas en otras diócesis asentadas en megalópolis como Nueva York. También lo es con las medidas impulsadas por CAR en la diócesis de Cuautitlán, sufragánea de Tlalnepantla, para crear la diócesis de Cuautitlán Izcalli. La subdivisión de la APM y, en general, de la inmensa mayoría de las diócesis mexicanas es urgente, pues se trata de instancias con mucha mayor población que el promedio de las diócesis católicas a escala global y latinoamericana. Ello genera una serie de trabas y taras que se complican más por la indisposición de muchas de esas diócesis a dirigir su personal más valioso (los presbíteros) a las tareas más delicadas (las de orden pastoral), pues prefieren —en cambio— mantener a esos presbíteros como funcionarios administrativos en las curias diocesanas.²³

En esa misma lógica, a su llegada a la APM, NRC lejos de mantener las instituciones que ECA había creado o fundar un mecanismo que aprovechara la experiencia de la FAC o del DDH, dejó que el capital social creado durante las gestiones de Miguel Darío Miranda y ECA, se diluyera. No es de sorprender, en el contexto de la crisis provocada por los terremotos del 1 y el 19 de septiembre de 2017, la poca o nula eficacia de los desmentidos que la APM envió a distintos medios de comunicación, para negar cualquier vínculo con los propietarios del Rébsamen.

Había en 2017 en la sociedad mexicana y, sobre todo, en la Ciudad de México, un sustrato que hacía creíble a los ojos de muchos, católicos y no católicos, el que NRC fuera dueño o socio o padrino (en el sentido político/mafioso del término) de la dueña del Rébsamen [*Proceso* 2017]. Ese sus-

²² Esa versión fue publicada por *Proceso* como parte de un reportaje más amplio sobre la llegada de NRC a la APM el 19 de junio de 1995 [*Proceso* 1995].

²³ Para una discusión más detallada de las razones por las que es necesario subdividir las diócesis mexicanas ver Soriano-Núñez [2014: 25 y ss].

trato se encuentra en imágenes propiciadas por el propio NRC, que se han convertido en fuente inagotable de críticas y burlas. Es el caso de las fotografías en las que aparece junto a Girolamo Prigione y/o Marcial Maciel o las series de fotografías publicadas por revistas “del corazón” como *Quién*, en las que NRC aparece del brazo de emperifolladas señoras de la sociedad capitalina.²⁴ Esas fotografías, en las que NRC aparece orgulloso de saberse el centro de una celebración por sus 20 años como titular de la APM fueron frecuentemente utilizadas por usuarios de redes sociales para dar credibilidad a las acusaciones, por lo demás no demostradas,²⁵ de que NRC era socio en el Rébsamen.²⁶ Esas acusaciones eran frecuentemente aderezadas con referencias a su papel en la crisis de abusos sexuales en la Iglesia. Esto ocurrió, por cierto, a pesar de que NRC acudió primero al Rébsamen a solidarizarse con las víctimas.

²⁴ Las fotos correspondían a una celebración de 2015 organizada para marcar el 20 aniversario del nombramiento de NRC como arzobispo primado de México. Estas fotos han desaparecido del sitio de la revista *Quién*, por lo que sólo se pueden encontrar reproducciones que aún existen en otros sitios de internet. Véase, entre otros, “Los veinte años de Norberto Rivera Carrera al frente de la Arquidiócesis Primada de México”. <<https://www.ruizhealytimes.com/opinion-y-analisis/los-veinte-anos-de-norberto-rivera-al-frente-de-la-arquidiocesis-primada-de>>, publicado el 27 de julio de 2015.

²⁵ El autor las considera infundadas no porque sea imposible que NRC haya sido socio de algún negocio privado o de la dueña del Colegio Rébsamen, sino porque es un negocio muy pequeño, de baja rentabilidad, poco atractivo para quien, de la mano de sus amigos en las élites económicas, podría tener acceso a oportunidades de negocios más rentables, que no le generarían el tipo de responsabilidades cotidianas que un colegio de educación privada genera a sus dueños. Otros alegaban, que NRC tenía escondido en el Rébsamen “un tesoro” aunque, desde luego, nunca hubo evidencia. Lamentablemente, el daño que NRC hizo a su imagen como encubridor y defensor de Marcial Maciel hacía que, a quienes argumentábamos en ese sentido en redes sociales, se nos respondiera que “el tesoro” de NRC eran los menores susceptibles de ser abusados por depredadores sexuales como Maciel. De ese tamaño es el daño que NRC se infligió a sí mismo y a la iglesia por haber defendido, como lo hizo, a Maciel, como cuando, en mayo de 1997, acusó a un reportero de recibir dinero a cambio de publicar una serie de reportajes sobre los abusos en la Legión de Cristo [*La Jornada* 1997].

²⁶ Es notable que NRC se haya convertido también en blanco de una campaña del sitio de citas sexuales Ashley Madison que, en Monterrey, montó un anuncio espectacular con la imagen de NRC, haciendo el gesto con el que en México solemos pedir a alguien que guarde silencio. La fotografía se puede consultar como parte de una breve nota titulada “No le gustó el espectacular” publicada por *Peninsular Digital* el 12 de octubre de 2012. <<http://peninsulardigital.com/secciones/curioso-mundo/arquidiocesis-presiona-para-el-retiro-de-espectacular-de-norberto-rivera-a-favor-de-la-infidelidad/91040>>.

POR SUS FOLLETOS LOS CONOCERÉIS

Esto no quiere decir que el desempeño de ECA haya sido perfecto. Fue notorio —a principios de los ochenta— su rechazo, por una parte, a un eventual acercamiento de los católicos con el entonces recién nacido Partido Socialista Unificado de México, PSUM. También rechazó la nacionalización de la banca, decretada en septiembre de 1982 por José López Portillo. En ambos casos, ECA —quien fungía al mismo tiempo como presidente de la CEM— hizo públicas sus diferencias por medio de folletos distribuidos masivamente en las parroquias de la APM. Pero incluso en ello hay un ejercicio de su poder simbólico, que deja ver cómo había en ECA una mayor creatividad y disposición a entender que el trabajo de la Iglesia no puede ser el de aplaudir a quienes detentan el poder o a quienes aspiran a detentarlo. El que sus posiciones hayan sido vertidas en la forma de folletos también es de destacar. Ésa era la única estrategia a su alcance. Era una laguna jurídica en la legislación mexicana de la época, que prácticamente prohibía a las iglesias tener medios que no fueran, de alguna manera, censurados previa o posteriormente por las autoridades. En ese sentido, ECA mostró —como otros obispos de su generación— mayor imaginación en los ámbitos político y pastoral, así como una mayor disposición a probar los confines de la legislación, a pesar de las posibles consecuencias de sus actos.²⁷

El primer folleto, titulado *¿Cristianos por un partido marxista?* no está fechado, pero corresponde a la campaña presidencial de 1981 a 1982, periodo en el que se distribuyó tanto en la APM como, de manera informal, en otras diócesis del país. El segundo se tituló *Ante la crisis actual*, aparece fechado el 4 de septiembre de 1982 y fue distribuido durante septiembre y octubre de ese año. El primer folleto es importante porque ECA era en ese momento presidente de la CEM y porque Arnoldo Martínez Verdugo, candidato a la presidencia del PSUM, hizo llamados explícitos a que los cristianos y católicos votaran por él. El folleto, como tal, resume posiciones de rechazo radical y frontal a cualquier eventual reconciliación entre las posiciones de la doctrina social de la Iglesia y el marxismo o “la izquierda”, como si el cristianismo o el catolicismo fueran realidades monolíticas y como si toda la izquierda de la época hubiera sido monolíticamente estalinista y/o castrista [*Proceso* 1981]. Este folleto es relevante también por-

²⁷ La prensa mexicana de finales de los setenta y principios de los ochenta publicaba frecuentemente airados llamados de dirigentes del PRI y sus partidos satélites, el Partido Popular Socialista, el Auténtico de la Revolución Mexicana y otros, para frenar las intervenciones públicas de los obispos.

que en la izquierda mexicana de la época, casi a caballo entre el PSUM y el Partido Mexicano de los Trabajadores, existía una corriente de *Cristianos por el Socialismo*, en la que participaba —entre otros católicos— de manera más o menos informal el entonces obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. En el folleto sobre la nacionalización de la banca, ECA asume muchas de las posiciones que defendieron, casi de manera paralela, la mayoría de los dirigentes del Partido Acción Nacional, con la notable excepción de Carlos Castillo Peraza, diputado federal de ese partido y expresidente nacional de la Acción Católica de la Juventud Mexicana, quien fue el único diputado de ese partido que votó a favor de la nacionalización.

Los filtros con los que ECA veía la realidad eran, en cierto sentido, maximalistas, pues no permitían dar cuenta de las diferencias en distintos grupos humanos, incluida su propia iglesia. A pesar de ello, y ahí es posible observar otra diferencia entre, por una parte, ECA y NRC, y ECA y CAR. ECA y la generación de obispos que le acompañó, no dudaron en tomar, de manera pública, posiciones críticas respecto del gobierno federal; posiciones que —en algunos casos— abogaban por la expansión de derechos o la denuncia de injusticias en el país. En cambio, NRC, CAR y la generación de obispos promovidos al cargo por Prigione, evitaron hacerlo tanto como fue posible y cuando lo hicieron fue de manera estratégica, para impedir que se reconocieran derechos o por razones que difícilmente tienen qué ver con una comprensión cercana a los textos del Vaticano II del papel de la Iglesia y los retos que ésta enfrenta en el mundo de hoy. Ése fue el caso de las críticas de NRC y algunos de sus aliados, como el obispo Jonás Guerrero de Culiacán, quien fue auxiliar y antes secretario de NRC en la APM. Tanto NRC como Guerrero encabezaron el rechazo de la Iglesia a que se reconociera en el ámbito nacional el derecho de las personas homosexuales a casarse según las leyes civiles.²⁸ En otros casos, sus intervenciones públicas o privadas fueron para proteger delincuentes, como en el caso del fundador de la Legión de Cristo, Marcial Maciel.

Las diferencias en el desempeño de ECA y NRC, por una parte, y de ECA y CAR, por otra, pueden observarse de manera más clara cuando se consideran las intervenciones que, en su doble condición de titular de la APM y

²⁸ Véase “Norberto Rivera cuestiona propuesta de matrimonio homosexual” publicado por *Expansión* [2016]. Para el caso de Jonás Guerrero véase “Obispo de Culiacán se burla de iniciativa de EPN de bodas gay” publicado por *E-Consulta* [2016]. Tanto Rivera como Guerrero se retractaron de sus críticas pocos días después de haberlas formulado. Véase “Obispo de Culiacán ofrece disculpas a EPN por dichos sobre bodas gay” publicado por *El Imparcial de Hermosillo* [2016].

presidente de la CEM (hasta 1983), adelantó ECA. La segunda presidencia de ECA en la CEM coincidió con un notable aumento tanto en la frecuencia, como la intensidad de las intervenciones públicas de ECA, de otros obispos mexicanos y de la CEM en su conjunto.²⁹ Estas intervenciones fueron facilitadas por la sintonía que existía en ese momento entre la APM y la CEM, cuyo vocero desde 1980 era Genaro Alamilla Arteaga,³⁰ obispo auxiliar de ECA, y también vocero de la APM.

No basta, por cierto, decir que ECA promovió a sus cercanos de presbíteros a obispos. NRC y CAR han promovido también a sacerdotes cercanos para hacerlos auxiliares o titulares de otras diócesis e incluso arquidiócesis. La clave, creo, está en que ECA se rodeó de dos equipos o grupos compactos y eficaces para transmitir un mensaje uniforme acerca de la necesidad de modificar la legislación mexicana en materia de relaciones Estado-Iglesia y atender la entonces emergente crisis de derechos humanos en la que todavía vivimos ahora, además de que esos equipos actuaron de manera ordenada y eficaz.

El primero de esos equipos era el que integraban los obispos auxiliares de ECA en la APM³¹ y otro, el llamado Grupo Tampico, más amplio, pero igualmente importante, que involucraba a obispos cercanos a Corripio, entre los que —además de Alamilla— se encontraban Arturo Antonio Szymanski y Lorenzo Cárdenas Arregullín, entre otros.³² Es notable que en el primer equipo de ECA había por lo menos dos obispos que habían sido an-

²⁹ Ese ciclo de mayor activismo de la CEM y su presidente, primero ECA y posteriormente Sergio Obeso, se inauguró con un documento acerca de las elecciones de 1982 titulado *Mensaje al pueblo de México* sobre el próximo proceso electoral. Para consultar ese mensaje, que no está incluido en los tomos que recuperan los documentos colectivos de la CEM véase el Anexo en Soriano-Núñez [1999: 312-319]. El texto incluye también un análisis del documento [1999: 203-206].

³⁰ La relación entre ECA y Alamilla Arteaga fue extremadamente cercana ya desde sus años como seminaristas. Esa relación continuó y se profundizó cuando ECA asumió por primera vez la presidencia de la CEM (ver cuadro 1). En ese cargo llevó a Alamilla como su secretario general a pesar de que Alamilla no era aún obispo (los estatutos de la CEM lo permitían en aquel entonces) y el vínculo creció más cuando Alamilla fue nombrado obispo de Papantla, cargo al que renunció para convertirse en obispo auxiliar de ECA en la APM.

³¹ ECA tuvo como auxiliares en la APM a Francisco María Aguilera González (1979-1994), Genaro Alamilla Arteaga (1980-1989), Abelardo Alvarado Alcántara (1985-1994), Javier Lozano Barragán (1979-1984), Jorge Martínez (1971-1994), Luis Mena Arroyo (1961-1994), Francisco Orozco Lomelín (1977-1990), Carlos Talavera Ramírez (1980-1984), Ricardo Watty Urquidi (1980-1989). También desempeñaba funciones como auxiliar, aunque con el título de vicario episcopal, el obispo emérito de Zacatecas, José Pablo Rovalo Azcué.

³² Este grupo fue llamado “mafia de Tampico” por Camp [1997: 255].

tes obispos titulares de una diócesis (Alamilla y Rovalo). Por ello, se puede argumentar que eran personas experimentadas, sea por sus fracasos (Rovalo) o sus éxitos (Alamilla). Además, había traslapes entre ambos equipos, el más notable Genaro Alamilla, junto con Carlos Talavera y Javier Lozano Barragán, quienes pasaron de ser auxiliares de ECA en la APM a obispo de Coatzacoalcos, Veracruz y a obispo de Zacatecas, respectivamente.³³

Los equipos que rodearon a ECA en la APM y en la CEM se distinguieron por al menos tres factores. En primer término, el contexto de la relación Estado-Iglesia, que obligaba a los obispos a mantenerse unidos para evitar presentar flancos débiles de cara a la élite política que, todavía en los ochenta, era toda ella priísta y, en ese sentido, heredera de la clase política que había impuesto el *modus vivendi* de las relaciones Estado-Iglesia, configuración contra la que Corripio se manifestó abiertamente el 19 de septiembre de 1982, cuando dijo:

(Los obispos) no hemos sabido salir del estrecho rincón jurídico en que nos encerraron porque hemos dicho: “No vayamos a perder lo que tenemos; hay que ir poco a poco; el Estado ha sido tolerante; la Iglesia y el Estado tienen buenas relaciones; etc...” Yo no querría ofender a nadie, ni a mí mismo —declaró el Cardenal— pero la Iglesia lleva en México una vida vergonzante de la que no hemos podido salir, y para no salir hemos inventado fórmulas de pretexto para no tener actuaciones más vitales y exigentes, más osadas y evangélicas...

La situación del país se avizora muy conflictiva, retadora y problemática en gran manera, y al mismo tiempo promisoría en grandes acontecimientos ordenados a la reconstrucción de la nación en todos los niveles... Sin embargo, para lograr superar esto se requiere un cambio total (...) es necesario gente nueva, mentalidad nueva, vida nueva, proyectos nuevos y actuaciones nuevas... [Nexos 1984]

En segundo lugar, porque fue la generación de obispos que participó y debió desarrollar los cambios generados por el Concilio Vaticano II. Esos cambios no se limitaron a la liturgia; incluyeron cambios en la manera en que las diócesis se organizaban, así como en la relación con los laicos.³⁴ Finalmente, en el debate público no había temas como el matrimonio de

³³ Lozano Barragán pasaría, más adelante, de ser obispo de Zacatecas a ser cardenal y responsable del área de Salud en la curia vaticana en los últimos 10 años del pontificado de Juan Pablo II.

³⁴ No es posible detallar todos los cambios que trajo el Concilio. Baste señalar, como uno de muchos ejemplos posibles, que el Concilio obligó a que los obispos presenten su renuncia al cumplir los 75 años. Ese cambio explica muchos otros cambios en la Iglesia católica en los últimos 50 años.

personas homosexuales, por lo que era más fácil que la CEM o la APM o los obispos en lo individual tomaran posiciones favorables a la democratización y al reconocimiento de los derechos humanos, sin necesidad de entrar —como es necesario hacer ahora— en discusiones acerca de los límites a la noción de derechos humanos.

ECA recurrió de nuevo al uso de los folletos en 1985. Lo hizo, por cierto, luego de que la CEM publicara uno que tuvo una difusión mayor que los de la APM de 1981-1982 sobre las elecciones federales de 1985 titulado *A propósito de las elecciones. Orientación pastoral del Episcopado Mexicano*. El 29 de septiembre de 1985, 10 días después del terremoto del 19 de septiembre, la APM publicó un folleto titulado *Vamos juntos. Ante el desastre, ¿quién es mi prójimo?* con teléfonos de contacto de ocho parroquias de la APM en las que se prestaba ayuda directamente a damnificados. Poco después se publicó un segundo folleto (sin fecha) con el mismo título, en el que se detallaban las tareas de ayuda a los damnificados hechas por las ocho vicarías de pastoral que existían en aquel entonces en la APM y en el que se ofrecía un curso para capacitar a promotores de apoyo y ayuda a damnificados. Estos últimos dos folletos se coeditaron con la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la CEM, es decir, Cáritas México. El primero de los folletos relacionados con el terremoto de 1985 es relevante, además, porque la reflexión sobre la realidad generada por el terremoto no la hace un obispo o presbítero de la APM, sino una monja, la hermana Patricia Henry, OSB. En el segundo, se reproduce un mensaje que Juan Pablo II envió a México en algún momento de 1985.³⁵

Aunque el carisma personal, el llamado “don de gentes”, también es un factor a considerar para explicar las diferencias en el desempeño de los tres más recientes titulares de la APM, las diferencias en el desempeño de ECA y NCR y de éste con CAR no se pueden reducir sólo a ese factor. Son función, por una parte, del contexto de la legislación que regula las relaciones Estado-Iglesia, que trajo consigo cambios importantes desde 1992; de cambios en el “clima” político nacional, desde que el PRI perdió el control de la Cámara de Diputados en 1997 y que continúan ahora con la presidencia de Andrés Manuel López Obrador. Sin embargo, el factor más importante es el de la manera en que la iglesia entiende su papel de cara a sus fieles y a las autoridades, en México y más allá de nuestro país.

³⁵ El archivo del pontificado de Karol Wojtyła, sin embargo, no registra ese mensaje. Ahí sólo hay constancia de un mensaje pronunciado en el marco del Ángelus del 22 de septiembre de 1985, en el que se menciona la situación en México. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1985/documents/hf_jp-ii_ang_19850922.html>.

También es necesario considerar el peso que tienen los criterios, formales e informales, para seleccionar obispos, así como la manera en que cada generación de obispos y otros miembros de las élites de la religión construyen oportunidades para avanzar sus ideales. Esto es relevante, en función del contexto de la relación Estado-Iglesias y en función de otros criterios externos, pero lo es más cuando se consideran los patrones o criterios de reclutamiento y promoción de los presbíteros y la manera en que esos criterios se vinculan a las prioridades que dicta el papa a escala global. Ello, sin olvidar el tema de esas prioridades papales, como lo atestiguan las diferencias entre los papados de Joseph Ratzinger y Jorge Bergoglio. También es importante ver qué tipo de liderazgos laicales promueve capa obispo. Si el único criterio para que un laico tenga acceso al círculo cercano de colaboradores es el de que sea capaz de financiar los proyectos del obispo en turno, es difícil esperar vitalidad o imaginación en esa diócesis. Es importante tener claro que la legislación de la iglesia, el Código de Derecho Canónico, no ha sufrido cambios importantes en materia de selección de obispos, en los últimos 100 años. A pesar de ello, sí es posible encontrar diferencias entre, por ejemplo, los obispos promovidos por Francisco y los que promovieron Juan Pablo II y Benedicto XVI.³⁶

En México, o en cualquier otro país, es necesario recordar el análisis hecho, a finales del siglo pasado, por Andrew Greeley [1972: 110 y ss] al considerar la manera en que se seleccionan los obispos en EUA.³⁷ La clave para Greeley es que la curia romana, el nuncio (o delegado), la conferencia de obispos, en México la CEM, entre otros actores, son determinantes al dar forma al desempeño, a las decisiones y a las opciones y preferencias de los obispos. Los obispos, en más de un sentido, reflejan, de manera imperfecta, las prioridades fijadas por Roma. No sólo las del papa en turno, sino las de la secretaría de Estado y, en el caso de América Latina, las de la Pontificia Comisión para América Latina, además de las de las conferencias de

³⁶ El caso más notable en América Latina es el del relevo en la arquidiócesis de Lima, Perú, al nombrar a un presbítero con experiencia académica y pastoral, pero que ni era obispo de otra diócesis ni se le percibía como posible candidato a la consagración episcopal como relevo del *opusdeino* Juan Luis Cipriani Thorne: Carlos Gustavo Castillo Mattasoglio. Otros ejemplos podrían ser muchos de los cardenales creados por Francisco que provienen de sedes que no son consideradas como “cardenalicias” y de países marginales en el mapa del catolicismo global.

³⁷ En ese texto, Greeley habla de cómo los obispos “sólo necesitan satisfacer a Roma, al delegado apostólico y a una oscura élite de compinches que son responsables de la selección y promoción de obispos” (trad. de RSN). Véase también del mismo Greeley [1967] y O’Callaghan [2007], las secciones relativas a la selección de obispos en ambos textos.

obispos de cada país, que no siempre se alinean con el Evangelio, con los mejores intereses de la Iglesia o con el bien común de los católicos.³⁸

Esa alineación, siempre imperfecta y conflictiva, de las prioridades de esos actores internos de la Iglesia es, en mi opinión, el factor que explica los cambios que ocurren tanto en el nombramiento de los titulares de las diócesis de cada país, como la definición de la manera en que se aterrizan o concretan las indicaciones y señalamientos que el papa hace. Esa alineación imperfecta, reflejo del *Complexio Oppositorum* que es la Iglesia, contribuye a explicar también las trayectorias seguidas por ECA, NRC y CAR, junto con — desde luego — la manera personal en que cada uno de ellos ejerció o ejerce sus facultades como titular de la APM. También ocurren excepciones o anomalías a los patrones observados. Es el caso de la promoción al episcopado del dominico Raúl Vera, el actual obispo de Saltillo, Coahuila. También explica los casos que mejor reflejan las preferencias del papa en turno, el nuncio y la curia, como Onésimo Cepeda, que pasó de ser un sacerdote de vocación tardía en Cuernavaca, a obispo de Ecatepec durante el pontificado de Juan Pablo II. Que se citen esos dos casos de obispos en las antípodas ideológicas de la CEM de los noventa y la primera década de este siglo, no es casual. Es reflejo de lo contradictorias que pueden ser las alineaciones de los intereses del papa, la Secretaría de Estado, la PCAL y la CEM al nombrar a uno o varios obispos. Es una idea de la Iglesia como *Complexio Oppositorum* o complejo de opuestos, originalmente desarrollada por Karl Schmitt al dar cuenta del catolicismo de principios del siglo xx. La idea central es que el catolicismo admite, de manera casi única, comparada con otras “formas” sociales, la coexistencia de polos opuestos, de posiciones ideológicas, políticas y programáticas contradictorias en su seno [Soriano-Núñez 2009: 29 y ss, Schmitt 1996: 7 y ss].

¿Y AGUIAR?

En este punto conviene discutir con algún detalle las diferencias que marcaron el desempeño de NRC respecto de CAR. Una característica que hermana a NRC y CAR es que ambos fueron promovidos al episcopado ya durante la gestión de Girolamo Prigione, primero como delegado apostólico, en el caso de NRC en 1985, y luego como nuncio apostólico, en el ocaso de su

³⁸ También hay que considerar a la Congregación para los Obispos, entre otros órganos vaticanos.

estancia en México, en el caso de CAR, en 1997.³⁹ ECA fue, en cambio, uno de los primeros nombramientos que cayeron bajo la responsabilidad de Guglielmo Piani, el salesiano que, desde 1948, actuó como una suerte de “subdelegado” apostólico en México,⁴⁰ bajo la égida (al menos en el plano formal) del estadounidense George Joseph Caruana⁴¹ que, desde 1925 y hasta 1951, ostentó el cargo de delegado apostólico en México.⁴²

Las carreras de ECA y CAR antes de llegar a la APM son más similares que la de NRC. De manera notable, ECA y CAR tuvieron la oportunidad de ser obispos y arzobispos en otras ciudades antes de llegar a la APM. ECA en Tampico, Oaxaca y Puebla, y CAR en Texcoco y Tlalnepantla. En otras palabras, mientras que la capacidad de ECA y CAR ya había sido probada en la administración de una arquidiócesis, la de NRC estuvo marcada por los conflictos ya referidos en Tehuacán, sin que se probara en otra arquidiócesis

³⁹ Prigione asumió la condición de nuncio el 12 de octubre de 1992. CAR fue uno de los primeros nombramientos que se oficializaron durante el periodo como nuncio en México de Justo Mullor, pero es claro que quien procesó su nombramiento fue Prigione. Aguiar fue designado obispo el 28 de mayo de 1997, Prigione se retiró el dos de abril de ese año, misma fecha en la que Mullor fue designado. Es imposible que un nombramiento episcopal se tramite en menos de dos meses. Se trata de procesos que pueden llevar años.

⁴⁰ Su cargo fue “oficial de la delegación apostólica en México” de 1948 a 1951, cuando asumió como delegado.

⁴¹ Luego de ser designado obispo de San Juan de Puerto Rico en 1921, Caruana sumó los nombramientos como delegado apostólico en México y las Antillas (1925), como internuncio a Haití (1927, cargo al que renunció en 1930). Fue nombrado nuncio en Cuba y Puerto Rico en 1935, cargos a los renunció en 1947 y formalmente murió como delegado apostólico ante México y obispo de San Juan de Puerto Rico en 1951. Véase “Archbishop George Joseph (Jorge José) Caruana”. <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcaruana.html>>.

⁴² Aunque conservó el nombramiento como delegado apostólico de 1925 hasta 1951, en los hechos, no siempre pudo ejercerlo a plenitud. En parte, porque fue en distintos momentos nuncio o internuncio en otros países o territorios del Caribe, pero también porque la relación entre el gobierno y la iglesia en México hacía imposible que cumpliera con su encargo. Quienes asumieron en distintos momentos la representación papal en México fueron el arzobispo de Morelia Leopoldo Ruiz y Flores y, luego de su muerte en 1941, el de México, Luis María Martínez. Conviene considerar también que, de acuerdo a Solís, sí hubo un nombramiento oficial de Ruiz y Flores como delegado apostólico en México, pero este fue rescindido por el conflicto que sostuvo con el delegado apostólico en EUA, el italiano Amleto Cicognani [Solís 2008]. Ese nombramiento, sin embargo, no aparece registrado en las fuentes oficiales vaticanas reportadas en el sitio <[Catholic-Hierarchy.org](http://www.Catholic-Hierarchy.org)>, véase en “Nunciature to Mexico”. <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dxxmx.html>>. A su vez, García Ugarte dice que el nombramiento fue sólo *ad referendum*, es decir “que el papa se avocaba esa resolución” [García 2015: 73].

antes de la APM. De ahí que la mayoría de los analistas expliquen la llegada de NRC a la APM más como reflejo de su cercanía con Prigione, e incluso como un pago por el cierre del Seresure, que como un reconocimiento de su capacidad. Además, como se puede ver en el cuadro 1, antes de llegar a la APM tanto ECA como CAR habían sido ya presidentes de la CEM. NRC nunca detentó ese cargo.

El que NRC nunca haya alcanzado el reconocimiento de sus pares, los obispos mexicanos, deja ver que, más allá de las evaluaciones que periodistas, analistas o académicos podamos hacer del carácter y el estilo de NRC, incluso si uno olvida otras categorías de análisis, el resto de la jerarquía mexicana lo veía —por lo menos— como menos capaz para ejercer la máxima posición de liderazgo de los obispos en México. Tanto ECA como CAR alcanzaron la presidencia de la CEM sin ser, al mismo tiempo, arzobispos. Lo hicieron desde las diócesis de Tampico y Texcoco y, en el caso de ECA, sin contar con el respaldo de políticos, como ha sido el caso de CAR, cuya cercanía con la élite política del Estado de México, ha sido documentada en la prensa política y del corazón.⁴³

⁴³ Ello ha sido gracias a su papel, por ejemplo, en las bodas del entonces gobernador y actual senador del Partido Revolucionario Institucional por el Estado de México, Eruviel Ávila y en la de su hija [*El Universal* 2017]. En el mismo diario publicó al menos dos fotografías de los ocho obispos mexiquenses que concelebraron con CAR, en ese momento todavía arzobispo de Tlalnepantla, en una ex hacienda de Tlalnepantla. Fotos similares a las que originalmente publicó *El Universal* se podían ver todavía en febrero de 2020, al momento de redactar estas líneas, en una breve crónica publicada bajo el título “Fotos de la boda de Isis Ávila” del 16 de junio de 2015 en el portal *Cuna de Grillos*, disponible en <<https://www.cunadegrillos.com/2015/06/16/fotos-exclusivas-de-la-boda-de-isis-avila/>>, aunque a esta boda de la hija del entonces gobernador del Estado de México sólo asistieron Aguiar y otros seis obispos y fue celebrada en Valle de Bravo.

Cuadro 1. Presidentes de la CEM, 1955-2020

Presidente	Cargo durante su gestión	Periodo
Octaviano Márquez Toriz	Arz. de Puebla	1955-1961
José Garibi Rivera	Arz. de Guadalajara	1961-1964
Octaviano Márquez Toriz	Arz. de Puebla	1964-1967
Ernesto Corripio Ahumada	Ob. de Tampico-Arz. de Oaxaca	1964-1972
José Salazar y López	Arz. de Guadalajara	1972-1980
Ernesto Corripio Ahumada	Arz. de México	1980-1983
Sergio Obeso Rivera	Arz. de Xalapa	1983-1989
Adolfo Suárez Rivera	Arz. de Monterrey	1989-1994
Sergio Obeso Rivera	Arz. de Xalapa	1994-7
Luis Morales Reyes	Ob. de Torreón	1997-2003
José Guadalupe Martín Rábago	Ob. de León	2003-2006
Carlos Aguiar Retes	Ob. de Texcoco-Arz. de Tlalnepantla	2006-2012
Francisco Robles Ortega	Arz. de Monterrey- Arz. de Guadalajara	2012-2018
Rogelio Cabrera López	Arz. de Monterrey	2018 - ?

Fuente: Elaboración propia a partir de Soriano-Núñez [1999: 311] y “Conferencia del Episcopado Mexicano”, disponible en <<http://www.gcatholic.org/dioceses/conference/072.htm>>.

Además de su participación en esas bodas, durante su gestión como arzobispo de Tlalnepantla se publicaron reportes de prensa que hablaban del pago de salarios de personal de esa arquidiócesis por parte del gobierno del Estado de México, a cargo en ese momento del ya citado Ávila [La Jornada 2016]. A pesar de esos problemas CAR se distingue de NRC porque eludió centrar su mensaje en el tema de los matrimonios civiles de personas homosexuales, así como porque nunca ha cuestionado la autoridad del papa Francisco para convocar y organizar los sínodos de obispos de la manera que el obispo de Roma prefiera, entre otros asuntos en los que el antiguo obispo de Texcoco ha mostrado mayor inteligencia, menor dogmatismo y, sobre todo, mayor respeto por las estructuras jerárquicas de la iglesia, rubro en el que la posición de NRC permanecerá —quizá para siempre— como un misterio y una paradoja. ¿Cómo es que quien mató al Seresure, en nombre de la autoridad, disputara la autoridad del papa Francisco para convocar y organizar el Sínodo de Obispos de 2014 a 2015, aunque luego se retractara del cuestionamiento?

A MANERA DE CONCLUSIONES

Para entender mejor las diferencias en el desempeño de ECA, NRC y CAR como titulares de la APM y el tipo de relaciones que trabaron habría que pensar en ECA como quien impulsó el *aggiornamento* de la APM. No es que Miguel Darío Miranda se hubiera opuesto a ese *aggiornamento*. Darío Miranda cumplió con las formas del proceso, especialmente en lo que hizo al abandono del rito tridentino y la adopción del español como lengua para la celebración de los sacramentos. El problema con Darío Miranda —si uno observa los conflictos que enfrentó su gestión a finales de los sesenta y principios de los setenta— es que a pesar de su vinculación temprana con la pastoral social,⁴⁴ nunca estuvo dispuesto a llevar las hipótesis de esa pastoral social a sus consecuencias lógicas.⁴⁵ Nunca quiso movilizar las bases del catolicismo. Ello implicaba tener algún grado de confianza en los laicos y en el bajo clero, en su capacidad para decidir de manera autónoma, y en no esperar el visto bueno de la jerarquía que, temerosa de la posible reacción de la clase política, se desvivía por evitar cualquier conflicto. ECA no fue —en modo alguno— un revolucionario, pero estuvo dispuesto a confrontar los excesos de la clase política y a disputar la calle y la interlocución a otras organizaciones, como lo demuestra la rapidez con la que ECA entendió que el terremoto de 1985 ofrecía una oportunidad única para redefinir la actuación pública de la Iglesia.

Al mismo tiempo, quizás sería necesario pensar en NRC como el arzobispo que intentó construir, de la mano del PRI, un nacional catolicismo que lejos de movilizar a las bases católicas las domesticó y anestesió, pues creía que era él quien debía decidir qué temas ameritaban o no la movilización. Al actuar así, NRC vació al catolicismo de su contenido ético, de su pluralidad e hizo más difícil su inserción popular, su encarnación, podría decir un teólogo. Esto fue así en la medida que elitizó y clericalizó todavía más a una estructura ya elitizada y clericalizada como la APM, a lo que debe agregarse su lamentable desempeño en el tema de los abusos sexuales, que hizo que se confiara todavía menos en él y sus cercanos. Y es que, además de proteger a Maciel, que siendo grave era casi inevitable dado que Maciel contaba

⁴⁴ Miguel Darío Miranda fue responsable, primero como presbítero y luego como obispo de parte del trabajo desarrollado por el Secretariado Social Mexicano. El ssm es una institución clave para comprender el desempeño público de la Iglesia en México en el siglo xx. Ver, entre otras fuentes, Meyer [2005] y González Tiscareño [1988].

⁴⁵ Es el caso de los conflictos de Miguel Darío Miranda con el CENCOS y con el p. Pedro Velázquez del Secretariado Social Mexicano [Ortega 1988, Romero 1994: 431-459, Velázquez 1978].

con padrinos poderosos en la nunciatura, la secretaría de Estado y el papado mismo, NRC intentó una reconstitución de las relaciones jerárquicas en el seno de la Iglesia, que acentuaron los tonos de por sí autoritarios de su manera de entender a la Iglesia, al centralizar —como ya hemos visto— la formación del clero excluyendo y hostigando, a quienes no pensarán como él, mientras defendía públicamente a Maciel. La centralización fue más grave en la medida que contradecía la pluralidad de los carismas, así como actuar según los principios, del Concilio Vaticano II de colegialidad y la sinodalidad. Además, hizo suyo el modelo de teología de la prosperidad que Maciel importó a México. Al actuar así, NRC le apostó a construir un arreglo Iglesia-Estado que, sin ser un retorno a 1856, impidió que México reconociera, por ejemplo, los derechos de las personas homosexuales a formar familias reconocidas por las leyes civiles, que resulta chocante dada su relación con alguien como Maciel.

Entre ECA y la CEM fue posible observar una comunidad de propósitos y de medios, para ampliar sus derechos, más evidente cuando ECA fue titular de la APM y presidente de la CEM simultáneamente (1980-1983). Su liderazgo fue ampliado por su habilidad para construir equipos articulados y aprovechar la crisis que planteó el terremoto de 1985. En cambio, entre NRC y la CEM lo que hubo fue una comunidad y una lógica de silencio.⁴⁶ Esa lógica del silencio, fue acentuada por decisiones como la publicación de *Apostolos Suos*.⁴⁷

⁴⁶ Es notable el cambio que ocurrió en el activismo de la CEM, que en los sesenta, setenta y ochenta publicaba de manera regular documentos con análisis profundos de la realidad mexicana, al silencio que ocurrió en los noventa y, sobre todo, en el siglo XXI luego de la publicación del último “gran” documento de la CEM, la carta pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos* del año 2000, disponible en <http://www.iglesiatijuana.org/enc_jesus.html>.

⁴⁷ *Apostolos Suos* es un *motu proprio*, o decreto, de Juan Pablo II, publicado el 21 de mayo de 1998 que establece reglas para la publicación de documentos colectivos de las conferencias nacionales de obispos que, en los hechos, desalentó esa forma de comunicación, que había ganado alguna popularidad en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html>.

REFERENCIAS

Aristegui Noticias

2013 Venta de UNID causa conflicto entre Legionarios: Reporte Índigo. *Aristegui Noticias*, 19 de marzo. <<https://aristeguinoticias.com/1903/mexico/venta-de-unid-causa-conflicto-entre-legionarios-reporte-indigo/>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Armando Info

2015 Rebellion in the Cathedral. *Armando Info*, 20 de diciembre. Disponible en <<https://armando.info/Reportajes/Details/2383>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Camp, Roderic Ai

1997 *Cruce de espadas: política y religión en México*. Siglo XXI. México: 512.

Catholic News Service

2015 The challenge of walking together: Letter raises concern at synod. *Catholic News Service*, 13 de octubre. Disponible en <<https://www.catholicnews.com/services/englishnews/2015/the-challenge-of-walking-together-letter-raises-concern-at-synod.cfm>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Checa Gutiérrez, Arely Gabriela

2016 *Una historia de vida: María Teresa Jardí Alonso (1944 – México, DF). La experiencia de una abogada en el movimiento de 1968*. UNAM, FFyL-Colegio de Historia. México: 84. Disponible en <<http://132.248.9.195/ptd2016/agos-to/0749898/0749898.pdf>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)

1986 *Directorio 1986-1988*. CEM. México: 160.

1989 *Directorio 1989-1991*. CEM. México: 168.

1992 *Directorio 1992-1994*. CEM. México: 178.

1998 *Directorio 1998-2000*. CEM. México: 174.

Desde la fe

2018 Norberto Rivera Carrera hace público el informe sobre el estado de la Arquidiócesis Primada de México. *Desde la fe*, 18 de enero. Disponible en <<https://desdelafe.mx/firmas/opinion-norberto-rivera-carrera-hace-publico-el-informe-sobre-el-estado-de-la-arquidiocesis-primada-de-mexico/>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

El Diario de Yucatán

2018 El primer obispado de México. *El Diario de Yucatán*, 4 de abril. Disponible en <<https://www.yucatan.com.mx/imagen/el-primer-obispado-de-mexico>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

E-Consulta

- 2016 Obispo de Culiacán se burla de iniciativa de EPN de bodas gay. *E-Consulta*, 10 de junio. Disponible en <<https://www.e-consulta.com/nota/2016-06-10/nacion/obispo-de-culiacan-se-burla-de-iniciativa-de-epn-de-bodas-gay>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

El Imparcial de Hermosillo

- 2016 Obispo de Culiacán ofrece disculpas a EPN por dichos sobre bodas gay. *El Imparcial de Hermosillo*, 20 de junio. Disponible en <<https://www.elimparcial.com/sonora/mexico/Obispo-de-Culiacan-ofrece-disculpas-a-EPN-por-dicho-sobre-bodas-gay-20160620-0122.html>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

El Universal

- 2008 Escuelas pertenecientes a la Legión de Cristo. *El Universal*, 31 de enero. <<https://archivo.eluniversal.com.mx/notas/478557.html>>. Consultado el 26 de junio de 2020.
- 2017 Así fue la boda de Eruviel Ávila. *El Universal*, 25 de junio. Disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/politica/2017/06/25/asi-fue-la-boda-de-eruviel-avila#imagen-1>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Expansión

- 2016 Norberto Rivera cuestiona propuesta de matrimonio homosexual. *Expansión*, 27 de mayo. Disponible en <<https://expansion.mx/nacional/2016/05/27/norberto-rivera-cuestiona-propuesta-de-matrimonio-homosexual>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

García Ugarte, Marta Eugenia

- 2015 Después de los arreglos. La defensa de los derechos civiles y la libertad religiosa en México (1929-1935), en *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera, aspectos jurídicos e históricos*. IJ-UNAM. México: 334. Disponible en <<http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/12881>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

González Tiscareño, Margarita

- 1988 Secretariado Social Mexicano, 1925-1937, en Conferencia del Episcopado Mexicano. *Noventa años de pastoral social en México*. CEPS-Cáritas. México: 109-136.

Greeley, Andrew

- 1967 *The Catholic Experience*. Doubleday & Co. Nueva York: 308.
- 1972 *Priests in the United States. Reflections on a survey*. Doubleday & Co. Nueva York: 214.

Infobae

- 2019 Frida Sofía, el falso caso de la niña del Colegio Rébsamen llegó a la CNDH. *Infobae*, 19 de noviembre. Disponible en <[Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 79, septiembre-diciembre, 2020](https://www.infobae.com/ame-</p>
</div>
<div data-bbox=)

rica/mexico/2019/11/19/frida-sofia-el-falso-caso-de-la-nina-del-colegio-rebsamen-llego-a-la-cndh/>. Consultado el 26 de junio de 2020.

La Jornada

- 1997 Las acusaciones a Maciel, falsas: Arzobispo Rivera. *La Jornada*, 12 de mayo. Disponible en <<https://www.jornada.com.mx/1997/05/12/rivera.html>>.
- 2016 Astillero. Elecciones, ¿qué tan sucias? *La Jornada*, 3 de junio. Disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2016/06/03/opinion/008o1pol>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

La Jornada de Oriente

- 2009 A 20 años de su cierre, el Seresure está vivo: Arturo Lona. *La Jornada de Oriente*, 20 de octubre. Disponible en <<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/2009/10/20/puebla/teh215.php>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

La Nación

- 2015 El Vaticano busca que el escándalo no opaque al sínodo. *La Nación*, 14 de octubre. Disponible en <<https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/el-vaticano-busca-que-el-escandalo-no-opaque-al-sinodo-nid1836250>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Lerma Rodríguez, Enriqueta

- 2019 *Los otros creyentes: territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*. UNAM. México: 44 y ss. Disponible en <<http://www.librosoa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/2321/21-otros.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Mendoza-Álvarez Carlos

- 2014 La teología de la liberación en México: Recepción creativa del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 64 (177): 157-179. Disponible en <<http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v64n177/v64n177a06.pdf>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Meyer, Jean

- 2005 *La iglesia católica en México, 1929-1965*. CIDE. México. Disponible en <https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/169/1/000060392_documento.pdf>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Mutolo, Andrea

- 2016 In natura veritatis: el sismo de 1985 y la Fundación para el Apoyo de la Comunidad. *Estudios*, 121 (xv), verano: 127-141. Disponible en <<https://biblioteca.itam.mx/estudios/121/000276593.pdf>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Nexos

- 1984 Batallas en el reino de este mundo. *Nexos*, 1 de junio. Disponible en <<https://www.nexos.com.mx/?p=4349>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

O'Callaghan, Joseph

2007 *Electing Our Bishops: How the Catholic Church Should Choose Its Leaders*. Rowman and Littlefield. Lanham, Maryland: 210.

Ortega Pedraza, Esteban

1988 Secretariado Social Mexicano, 1937-1968, en Conferencia del Episcopado Mexicano. *Noventa años de pastoral social en México*. CEPS-Cáritas. México: 137-166.

Padgett, Humberto

2016 La cacería: Norberto contra la iglesia de los pobres. *Sin Embargo*, 21 de febrero. Disponible en <<https://www.sinembargo.mx/21-02-2016/1626817>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Proceso

1981 Crece Martínez Verdugo al tiempo que se reconoce al psu. *Proceso*, 19 de diciembre. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/132512/crece-martinez-verdugo-al-tiempo-que-se-reconoce-al-psu>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

1993 Tres de los tapados para el 94: Lozano, Berlié y Reynoso. *Proceso*, 855, marzo.

1995 Escándalo, negocios y golpes a la teología de la liberación, en el historial del nuevo arzobispo de México. *Proceso*, 19 de junio. <<https://www.proceso.com.mx/169361/escandalo-negocios-y-golpes-a-la-teologia-de-la-liberacion-en-el-historial-del-nuevo-arzobispo-de-mexico>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

2017 Arquidiócesis niega que Norberto Rivera sea dueño del colegio Rébsamen; quien acusa debe probarlo, dice. *Proceso*, 25 de septiembre. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/504823/arquidiocesis-niega-norberto-rivera-sea-dueno-del-colegio-rebsamen-acusa-debe-probarlo-dice>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

2018 Cardenal Aguiar retoma intención de dividir la arquidiócesis primada de México; inician consultas. *Proceso*, 8 de junio. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/537623/cardenal-aguiar-retoma-intencion-de-dividir-la-arquidiocesis-primada-de-mexico-inician-consultas>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Ramos Cortés, Víctor M.

1992 *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara: 105.

Religión Digital

2019 La Iglesia y los 'hijos del error. *Religión Digital*, 13 de octubre. Disponible en <https://www.religiondigital.org/america/Iglesia-hijos-error-mexico-religion-iglesia-familia-jesus-papa-francisco-celibato_0_2167283256.html>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Rinunce e nomine

2019 Erezione di diocesi del Messico. *Rinunce e nomine*, 28 de septiembre. Disponible en <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/09/28/0748/01535.html#MESSICO>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Romero de Solís, José Miguel

1994 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*. Imdosoc. México: 606.

Schmitt, Carl

1996 *Roman Catholicism and Political Form*. Greenwood Press. Westport: 68.

Solís, Yves

2008 Divorcio a la italiana: La ruptura entre el delegado apostólico de los Estados Unidos y el delegado apostólico de México durante la segunda Cristiada. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 24: 121-176.

Soriano-Núñez, Rodolfo

1999 *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*. Instituto Mora-Imdosoc. México: 348.

2009 *Religión y democracia en América Latina*. Imdosoc. México: 352.

2014 Estampas del catolicismo mexicano. *El Cotidiano*, 185: 15-32. Disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/325/32530725003.pdf>>. Consultado el 26 de junio de 2020.

Velázquez, Manuel

1978 *Pedro Velázquez H. Apóstol de la justicia. Vida y pensamiento*. Secretariado Social Mexicano. México.

Vera, Rodrigo

2017 "El Chato", en Norberto Rivera: *El pastor del poder*, Bernardo Barranco (ed.). Grijalbo. México: 376 pos., 56.0 a la 101.0 [ePub].

La oposición católica conservadora del sinarquismo cívico al aborto y la homosexualidad en la Ciudad de México, 2000-2007

Austreberto Martínez Villegas*

Universidad Panamericana

RESUMEN: *La Unión Nacional Sinarquista (UNS), organización nacionalista conservadora y anticomunista, tuvo su principal periodo de auge entre 1937 y 1944, año cuando una división interna dio lugar a dos facciones: la política y la cívica. Esta última existió en la en la capital del país, hasta 2009, mantuvo actividades dedicadas a la formación cívica y polemizó a través de volantes y boletines de prensa en contra de algunos de los temas que formaron parte de la agenda de izquierda de los gobiernos locales. Los sinarquistas cívicos plantearon un discurso ideológico totalmente contrario al Estado laico y condenaron abiertamente el aborto por no coincidir con las directrices de la moral católica. También, polemizaron sobre las uniones civiles entre personas del mismo sexo, equiparables legalmente al matrimonio, a las cuales se opusieron. Estas posturas no hicieron concesiones a la secularización de la sociedad y pretendieron mantener, en el siglo XXI, una lucha por lo que ellos planteaban como el reinado social de Cristo. El presente artículo es fruto de una investigación realizada en el archivo personal del autor, archivo que contiene documentos relacionados con el movimiento sinarquista que nunca antes habían sido puestos a consideración para una investigación de índole académica.*

PALABRAS CLAVE: *Sinarquismo, Ciudad de México, conservadurismo, catolicismo, Pro-Vida.*

The conservative Catholic opposition of civic synarchism to abortion and
homosexuality in Mexico City, 2000-2007

ABSTRACT: *The Unión Nacional Sinarquista (UNS-National Synarchist Union), a conservative, anti-communist nationalist organization, experienced its boom between 1937 and 1944, the latter being when an internal division gave rise to two factions: the political and the civic. The latter existed in the country's capital, Mexico City, until 2009, maintaining activities dedicated to civic training and polemizing (through the use of flyers and press bulletins) against some of the issues that were*

* amvillegas22@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 3 de julio de 2020 • Fecha de aprobación: 4 de agosto de 2020

part of the left-wing agenda of local governments. The civic synarchists proposed an ideological discourse totally contrary to the secular state and openly condemned abortion for not coinciding with the guidelines of Catholic morality. They also argued against civil unions between people of the same sex, legally comparable to marriage, which they opposed. These positions made no concessions to the secularization of society and aimed to maintain, in the 21st Century, a struggle for what they postulated as the social reign of Christ. This article is the result of an investigation carried out using the author's personal archive, a file that contains documents related to the synarchist movement that had never previously been submitted for consideration for use in an academic investigation.

KEYWORDS: *Synarchism, Mexico City, conservatism, Catholicism, Pro-Life.*

INTRODUCCIÓN

Con la llegada del siglo XXI inició el sexenio de Vicente Fox Quesada como primer presidente de la República mexicana, procedente de las filas del conservador Partido Acción Nacional, con ello parecía haber llegado la oportunidad a los católicos de ejercer una influencia notable en el nuevo gobierno federal. No obstante en la Ciudad de México, en el año 2000, ejercía como jefa de gobierno sustituta Rosario Robles, quien aproximadamente un par de meses después de la elección de Fox, levantaba las primeras restricciones legales al aborto en ciertos casos específicos. También en ese año 2000 se eligió al segundo gobierno emanado de las fuerzas de izquierda con la llegada de Andrés Manuel López Obrador a la jefatura de gobierno capitalina, no obstante, sería su sucesor Marcelo Ebrard, quien aceleró las reformas legales en temas polémicos por su relación con la moral católica como el aborto y la unión entre personas del mismo sexo.

Ante esta panorama, una organización, si bien minoritaria y con una militancia casi grupuscular, trataba de hacer frente a las reformas legales que parecían borrar, de acuerdo con su interpretación, toda huella de las normas católicas de la vida pública en la capital del país; esta agrupación era la Unión Nacional Sinarquista (UNS), organización cívica.

A lo largo de los siguientes apartados se analizará la influencia del conservadurismo católico en los diversos planteamientos que durante los primeros años del siglo XXI trataron de difundir los dirigentes y militantes del Consejo del Distrito Federal de la facción cívica de la UNS en diversas coyunturas en las que se desarrolló. Desde luego, la formación cívico-cultural de la militancia era algo fundamental en las actividades de esta asociación, por lo que la difusión de materiales doctrinarios que atacaban el Estado laico, reflejan el compromiso que esta agrupación mantenía con el objetivo de implantar, según sus postulados, el reinado social de Cristo en México, aún en un mundo globalizado y secularizado como era durante los inicios del siglo XXI.

Aunado a ello, los temas relacionados con las reformas legales anteriormente mencionados (aborto y uniones entre personas del mismo sexo) fueron abordados de manera polémica, mediante instrumentos de divulgación que pretendían llegar a todos los sectores de la población a través de volantes que se repartían en las calles o en medios de transporte, como el sistema colectivo de transporte “metro”. Estas situaciones dieron ocasión a la difusión de un discurso que defendía posturas coincidentes con las de la jerarquía católica aunque expresadas con un lenguaje radicalizado y belicoso, que pretendía crear un efecto contundente en el público.

La actividad de la UNS, organización cívica, dirigida entonces por Clemente Gutiérrez, líder que renovó diversos aspectos de la actividad de la agrupación, planteó la existencia de una forma de militancia con un discurso intransigente, alejado del moderantismo de Acción Nacional e incluso de los discursos coyunturales del Movimiento Pro-Vida que parecía ser el único referente del catolicismo ultraconservador en el México de inicios del siglo XXI. El presente artículo tratará de sentar las bases para futuras investigaciones sobre esta organización. Se toma como inicio de la temporalidad de estudio el año 2000 que marca un punto de quiebre en la militancia de los católicos en política debido a la llegada de Acción Nacional a la presidencia de la república, en tanto que el año límite es 2007 en el que muere Clemente Gutiérrez, lo que prácticamente representó, salvo la breve jefatura de Jesús Ruiz Munilla, el inicio del fin de la agrupación.

La investigación historiográfica sobre el movimiento sinarquista suele concentrarse en buena medida en la etapa inicial del movimiento por lo que este texto plantea algunos elementos que marcan la trayectoria de la agrupación en tiempos relativamente recientes con los que se busca ampliar las aportaciones sobre las acciones del propio sinarquismo en un contexto distinto al que le dio origen. Las fuentes documentales derivan en buena medida de material perteneciente al archivo personal del autor quien se ha dedicado a recabar, desde hace varios años, una serie de materiales que muestran los discursos políticos de diversas agrupaciones conservadoras en el contexto de globalización y posmodernidad que marca el inicio del siglo XXI.

ELEMENTOS TEÓRICOS

El presente estudio analiza algunos aspectos relacionados con el activismo que en el ámbito de lo cultural ha desarrollado un movimiento político y social como lo es la UNS. Para considerar a esta organización como tal, se parte del concepto propuesto por el investigador Jorge Alonso quien considera que “los movimientos sociales son secuencias de acción política basadas

en redes sociales internas y marcos de acción colectiva que desarrollan la capacidad para mantener desafíos frente a oponentes poderosos” [Alonso 2013: 31]. Se podría decir que Alonso parte de una concepción amplia de lo político no necesariamente restringido a lo partidista y considera a los movimientos sociales como parte integral de la comunidad que además cuentan con una capacidad de acción para conjuntar individuos aislados en pro de demandas que pueden confrontarse con otros sectores no coincidentes.

Desde su fundación, durante la era cardenista, el sinarquismo mantuvo una serie de demandas que muchas veces fueron a contracorriente del proyecto político dominante y que, por tanto, constituyeron una fuerza opositora en constante cuestionamiento a las políticas gubernamentales que no coincidían con su visión de la nación católica que debería constituirse como norma para México.

Por otro lado cabe considerar que “los movimientos no se limitan a protestar, sino que además originan sus propias organizaciones. Hay formas colectivas que surgen de repertorios culturales” [Alonso 2013: 31]. Desde luego, el sinarquismo parte de una visión católica del mundo en la que la religión debería tener un peso central en la vida política y social del país y por tanto su acción se ha opuesto al proyecto laico y secularizador del Estado mexicano posrevolucionario. Esto genera desde luego una cultura colectiva reivindicativa de lo católico, de la que participan los militantes de la organización.

Lo cultural ha sido un elemento decisivo en las expresiones de los movimientos sociales en las últimas décadas. Siendo el aborto y la homosexualidad aspectos que se debaten justamente en esa esfera, el sinarquismo ha planteado a inicios del siglo XXI, un combate justamente en esta arena de las mentalidades colectivas que definen las percepciones culturales de la opinión pública en torno a determinadas conductas.

El investigador Jorge Alonso ofrece una síntesis sugerente del enfoque de Alain Touraine para el estudio del papel de lo cultural en los movimientos sociales, al considerar que “los movimientos propios de la sociedad industrial han sido desplazados; se ha transitado del énfasis en los hechos sociales al del agente y su agencia [...] las categorías culturales han sustituido a las sociales y que la idea de sociedad ha sido desplazada por la de sujeto” [Alonso 2013: 35]. Sin duda, el paso de una sociedad moderna a una posmoderna modifica las acciones y los planteamientos de los movimientos sociales que consideran como eje de su actividad, ya no las luchas de clase o las reivindicaciones directamente sociales sino una disputa por definir la concepción de la cultura que ha de prevalecer. Aun cuando los temas sexuales pertenezcan a la esfera de lo privado, al convertirse en par-

te de la visión cultural sensibilizada por una visión católica o bien por su contraparte secularizada, se transforman en aspectos que entran dentro de la discusión pública. Por lo tanto, es necesario partir de esta característica de lucha cultura para comprender más a fondo la participación del sinarquismo en el debate sobre los diversos aspectos de la agenda progresista en materia sexual que se han presentado ante la opinión pública mexicana en años recientes.

Este artículo también toma en cuenta la perspectiva metodológica de la historia del tiempo presente definida por Hugo Fazio como “el estudio de un acontecimiento ocurrido en nuestra inmediatez” [Fazio 1998: 52]. Esto no significa una vuelta a la historiografía basada en el mero relato de los acontecimientos, sino más bien una perspectiva que analizara los antecedentes inmediatos de diversas problemáticas sociales relevantes para la contemporaneidad. La historia del tiempo presente, en este sentido, puede considerarse:

Resultante de profundas transformaciones que están alterando los patrones sobre los cuales se cimienta la sociedad actual. En este plano se pueden distinguir dos tipos de transformaciones. De una parte, las sociedades modernas son colectividades industrializadas, urbanas, ilustradas y letradas que exigen de los científicos sociales y también de los historiadores respuestas rápidas a sus múltiples preocupaciones que no se asocian con el pasado, sino con el presente más inmediato [Fazio 1998: 50].

En cierto sentido las sociedades actuales presentan un elemento de dinamismo que aumentan la complejidad de su estudio, lo que plantea una serie de necesidades en torno a los estudiosos del pasado para comprender la manera eficaz los procesos históricos más inmediatos que influyen sobre un hecho particular, el cual sigue aún influenciado el día a día.

ASPECTOS GENERALES DEL DEBATE EN TORNO AL ABORTO Y LA HOMOSEXUALIDAD A INICIOS DEL SIGLO XXI

En el México del año 2000 en que nuevos vientos políticos se apreciaban en el horizonte, debido a la llegada de la denominada “alternancia democrática” representada por el ascenso del Partido Acción Nacional a la presidencia de la república y del Partido de la Revolución Democrática a la jefatura de gobierno de la Ciudad de México. Este panorama fue el contexto en el que grupos de tinte progresista con reivindicaciones sociales y culturales relativamente innovadoras se expresaron con mayor fuerza en el espacio

público para exigir lo que consideran sus “derechos sexuales y reproductivos”. Estos planteamientos se fundamentarían como se ejemplifica en un documento de Amnistía Internacional afín a los posicionamientos progresistas, en las siguientes consideraciones:

La sexualidad forma parte intrínseca de nuestra condición humana, y toda persona debe ser libre para satisfacerla plenamente, siempre que con ello no viole los derechos de otras personas. Este derecho es de aplicación independientemente de que el objetivo sea la reproducción, que tenga lugar en el marco del matrimonio o que su única finalidad sea el placer. Tenemos derecho a explorar, expresar y disfrutar nuestra sexualidad como parte de nuestro desarrollo humano sin temor a sufrir discriminación, coacción, violencia o injerencias indebidas por parte del Estado. [Amnistía Internacional 2015: 1].

Desde luego, la reivindicación de una sexualidad libre que no implicara necesariamente aspectos reproductivos, contrastaba con las posturas católicas que veían la legitimidad de la sexualidad como un elemento primordialmente dirigido a la procreación de hijos dentro de la esfera matrimonial.

Los colectivos y organizaciones no gubernamentales que se pronunciaban en torno a la despenalización del aborto argumentaban por lo general en favor de lo que consideraban el derecho de las mujeres de disponer libremente sobre su propio cuerpo. Lo anterior en contradicción con la postura católica en la que el infante no nacido se visualiza como una persona distinta desde el momento de la concepción.

Además consideraban necesario que no se criminalizara a las mujeres que por diversas razones habían tomado la decisión de abortar. La estrategia de estos colectivos implicó un discurso gradualista pues en un primer momento se intentó la despenalización por motivos médicos o en caso de violación, para después avanzar hacia demandas más amplias.

Otra demanda importante de los grupos en pro de la legalización del aborto hacía referencia al elevado número de muertes de mujeres por procedimientos inseguros en situaciones precarias y clandestinas. Por lo tanto un argumento frecuente de los núcleos en favor de la despenalización señala que “un aborto es un procedimiento seguro cuando lo practican profesionales de la salud en condiciones higiénicas, los abortos ilegales son por lo general inseguros generan gran número de complicaciones y dan lugar a muertes o morbilidad maternas” [Amnistía Internacional 2015: 9]. En este sentido se trataba de poner un énfasis en la necesidad de evitar más muertes de mujeres que por diversas circunstancias acudían a abortar en condiciones adversas y poco sanitarias. No obstante, la postura católica consideraba que tanto la

vida de la madre como la del no nacido deben buscar preservarse evitando recurrir a las prácticas de interrupción del embarazo, sean o no clandestinas.

En general los discursos de los colectivos favorables la despenalización del aborto se han enlazado con los discursos feministas que reivindican un papel de la mujer en términos distantes de aquel que prevalecía bajo perspectivas más tradicionales: “Las luchas de las mujeres por decidir su maternidad expresan nuevas maneras de verse ellas mismas y de ver la vida: rechazan el fatalismo de la consigna de tener todos los hijos que Dios mande, desmitifican la maternidad como el destino de las mujeres, priorizan otras elecciones vitales e incluso inauguran una decisión moderna: la de no ser madres” [Lamas 2005: 61]. Desde luego el catolicismo durante varios siglos promovió un papel subordinado de la mujer con respecto al hombre y enfocado primordialmente en las funciones hogareñas y del cuidado de los hijos.

Por su parte, los colectivos que reivindicaban los derechos de las personas homosexuales, los cuales en años relativamente recientes son más conocidos bajo las siglas LGBTQIA (que significa la inclusión en estos colectivos de lesbianas, *gays*, bisexuales, travestis, transexuales, transgénero, intersexuales, *queers* y asexuales) [López 2018: 12] mostraron un gradual crecimiento en su activismo, particularmente desde los años sesenta. Las agrupaciones favorables a las uniones entre personas del mismo sexo, han considerado que los miembros de estos colectivos habían sido históricamente despreciados y discriminados, actitudes derivadas de una cultura considerada como de estigmatización humillante y poco respetuosa de su dignidad.

En este sentido, se considera que “las personas que no concuerdan con la norma heterosexual imperante han sido vistas, en primer lugar, como “pecadoras”, posteriormente como “desviadas”, “degeneradas”, “aberrantes” o “enfermas” e incluso como criminales” [López 2018: 18]. Es decir las sociedades a lo largo de la historia habrían negado la legitimidad de comportamientos fuera de la norma binaria hombre-mujer, siendo desde luego ésta la postura del catolicismo que considera cualquier conducta no heterosexual no sólo como un pecado, sino como un atentado contra la ley natural.

Por otro lado el activismo concreto representativo de la comunidad LGBTQIA, se ha referido al reconocimiento legal en un primer momento de las uniones civiles y posteriormente de la equiparación legal del término “matrimonio” a las mencionadas uniones. Lo anterior contemplaría el reconocimiento de diversos derechos inherentes al reconocimiento de estas uniones bajo el término “matrimonio” respecto de las leyes civiles en aspectos que van desde la manutención y las prestaciones sociales hasta la adopción de hijos.

Los colectivos LGBTQIA han logrado que en varios estados se reconociera esta categoría jurídica con el término “matrimonio igualitario” y aunque

el proceso inició en la Ciudad de México, se puede decir que actualmente “las familias homoparentales o lesboparentales tienen los mismos derechos que las demás. En varios estados se ha legislado en torno al matrimonio, concubinato y la adopción de niños y niñas, por parte de parejas del mismo sexo” [López 2018: 32-33]. Así que esta equiparación de las uniones entre personas no heterosexuales y el matrimonio entre hombre y mujer es ya un hecho en varias partes del país. Desde luego el catolicismo considera como una contravención a las leyes divinas este tipo de situaciones y existen diversos núcleos conservadores que sostienen que la adopción de niños por parte de parejas homoparentales podría causar daños psicológicos irreversibles a los infantes, debido a que crecerían en un entorno poco favorable a su desarrollo integral.

¿QUÉ ERA LA UNIÓN NACIONAL SINARQUISTA, ORGANIZACIÓN CÍVICA?

La Unión Nacional Sinarquista (UNS) se puede considerar una organización que ha dado continuidad al pensamiento conservador decimonónico. En cierta manera heredó la posición antiliberal del bloque político liderado en su momento por personajes como Lucas Alamán, Ignacio Aguilar y Marochó y Miguel Miramón, el cual reivindicaba los derechos de la Iglesia católica en la sociedad y en la legislación mexicana. El historiador Reynaldo Sordo considera que el conservadurismo:

Nace en contraposición del radicalismo filosófico del siglo XVIII y por eso muchos de sus principios son opuestos a él. Frente a la idea del progreso se postula la providencia de Dios; frente a la igualdad social, la sociedad jerarquizada; frente a la teoría, la experiencia y el prejuicio; frente a la bondad del hombre, la existencia del mal en el corazón del ser humano; frente a la revolución, el cambio paulatino y natural; frente a la política pragmática, la política como parte de la moral; y, frente a la creencia en la ilimitada perfectibilidad del hombre, el convencimiento de que el hombre es un ser básicamente imperfecto y así hay que aceptarlo, como es, no como quisiéramos que fuese [Sordo 1999: 138].

Estas consideraciones plantean en el conservadurismo diversos elementos heredados de una filosofía política de orden tradicional ligada a la escolástica tomista, como la idea de una sociedad jerarquizada o la política fundamentada en la moral. No obstante, también integra algunos elementos que la asocian a la modernidad como la aceptación del cambio institucional y jurídico, aunque desde luego en un sentido moderado y lento. Este aspecto es reiterado por el mismo Reynaldo Sordo quien menciona,

con base en lo planteado por Clinton Rossiter, que: “el conservadurismo admite el cambio, pero asegura que éste debe ser gradual, firme y respetar el pasado” [Sordo 1999: 136]. En este sentido, los grupos conservadores llegan a aceptar las instituciones de la modernidad siempre que impulsen una transformación lenta y gradual de la sociedad. Por lo tanto, el sinarquismo se puede considerar que, como en general cualquier movimiento conservador, aceptó algunas líneas ideológicas derivadas del proceso de modernidad como el nacionalismo y la base legal de una Constitución y de las leyes que de ella emanaban.

El sinarquismo tuvo su principal periodo de auge entre 1937 y 1944, principalmente en la región del Bajío, con un discurso nacionalista, conservador anticomunista y antiliberal influenciado ampliamente por la doctrina social católica [Serrano 1992: v.1, 194-215; Hernández 2004: 307-361], así como por un estilo de movilización que enfatizaba la veneración por los símbolos patrios y la disciplina de sus militantes. Sus líderes, durante esos años fueron José Trueba Olivares, Manuel Zermeño, Salvador Abascal Infante y Manuel Torres Bueno. El líder más carismático del movimiento fue Abascal quien dirigió a la UNS entre agosto de 1940 y diciembre de 1941 [Meyer 2003: 56-59; Serrano 1992: v.2, 31-36; Ruiz Velasco 2014: 96-103], momento cuando viajó como jefe de los colonos que fundaron la colonia sinarquista de María Auxiliadora en el desierto de Baja California Sur [Meyer 2003: 96-124; Ruiz Velasco 2014: 141-154].

En 1944 una división interna casi destruyó el movimiento y dos facciones se constituyeron a partir de la crisis: la política y la cívica [Serrano 1992: v. 2, 158-187; Hernández 2004: 277-303]. El grupo político, dirigido en sus inicios por Manuel Torres Bueno, quien conservó la mayor parte de la militancia en el ámbito nacional, consideraba fundamental participar en los procesos electorales, a pesar de la poca factibilidad de respeto a la limpieza de los comicios en el contexto del Estado posrevolucionario, por lo que enfocó su actividad durante el resto del siglo xx, en la creación de partidos como el Fuerza Popular, el de Unidad Nacional y el Demócrata Mexicano [Acosta 2016: 190-199 y 229-403]. A partir de los años sesenta esta facción tuvo un influjo de la democracia cristiana. Todavía en 2020 mantiene su existencia como agrupación política nacional registrada ante el Instituto Nacional Electoral y en 2008 intentaron registrar ante la autoridad electoral, un organismo político denominado Partido Solidaridad [Martínez 2011: 235], el cual no logró su registro.

En el contexto de los inicios del siglo xxi el sinarquismo puede considerarse dentro de la esfera de un conservadurismo radical que tenía diversas expresiones en toda América Latina y que coincidían en líneas generales

en su oposición al aborto y a la homosexualidad. Estos grupos coincidían con el sinarquismo en contar con una base de militancia reducida y muchas veces grupuscular además de que no siempre actuaban directamente bajo la influencia de la jerarquía eclesiástica. Entre estos grupos podrían nombrarse algunos directamente considerados como Pro-Vida, entre los que se pueden ejemplificar las agrupaciones argentinas Unión de Entidades por una Vida Más Humana, s.o.s. Vida Fundación 25 de Marzo, 1 Centro de Bioética, Persona y Familia, entre otros [Morán 2015: 407-436].

También existían grupos que en un sentido similar al del sinarquismo cívico, reivindicaban la continuidad de algún movimiento de raigambre histórica originado en los años treinta como el caso de la organización brasileña denominada “Movimento Integralista Brasileiro para o século XXI” [Dos Reis 2013: 251-276] o bien movimientos que podían identificarse, al menos implícitamente, con el nacionalsocialismo; como el Movimiento Patria Nueva Sociedad liderado por Alexis López en Chile [Cooperativa 2002: s/p] o el Partido Nuevo Triunfo en Argentina dirigido por Alejandro Biondini [Damsky *et al.* 2012:132-134].

Más allá de este contexto internacional, la ideología de la facción cívica del sinarquismo, dirigida en sus primeros años por Carlos Athié, a diferencia de la facción política, tenía un marcado tinte nacionalista y conservador radical, estuvo influenciada por autores como Salvador Abascal Infante, el exlíder sinarquista, con quien los dirigentes de entonces llegaron a tener contacto directo y Celerino Salmerón, quien incluso llegó a dictar conferencias y cursos de oratoria a los militantes de la Ciudad de México.

Tanto Abascal como Salmerón eran autores y promotores ligados a la Historiografía Conservadora [Del Arenal 2002: 47-55; 2003: 63-90] que enaltecía a personajes como Hernán Cortés, Agustín de Iturbide, Lucas Alamán, Miguel Miramón, Tomás Mejía y los cristeros y consideraba a la historia como el escenario de la lucha entre el bien y el mal, entre la Iglesia católica y sus enemigos judíos sionistas, masones, liberales y comunistas, haciendo suyas algunas teorías de tendencia conspiracionista. Cabe aclarar que estas ideas relacionadas con un antijudaísmo radical, permearon de manera secundaria en personajes como Abascal y Salmerón, siendo Salvador Borrego Escalante el autor que más destacaría en la difusión de posturas de esta índole y quien todavía publicó varias obras en el contexto del siglo XXI hasta su muerte en 2018.

La facción cívica, que se denominará en adelante como la “UNS cívica” o los “sinarquistas cívicos”, concentró sus esfuerzos inicialmente en proyectos sociales y formativos entre los años cuarenta y cincuenta. En 1996 cuando esta facción se hallaba ya muy disminuida y sólo presente en algu-

nas ciudades como Aguascalientes y Puebla, así como a la capital del país, tomó la jefatura nacional Clemente Gutiérrez Pérez quien le dio un nuevo impulso a la organización, incrementando algunas actividades formativas y propagandísticas [Martínez 2011: 237]. Por otro lado, Gutiérrez nombró en 1997 como director del periódico de la agrupación *El Sinarquista* y en 1998 como jefe regional del Consejo Regional del Distrito Federal al joven abogado de entonces 22 años, Jesús Ruiz Munilla [Ruiz 1999: 122], quien impulsó una renovación de los cuadros de la organización en la capital del país integrando elementos jóvenes a la militancia.

Una de las acciones que se implementaron para fortalecer la difusión del discurso de la agrupación, fue la elaboración de boletines de prensa que se enviaban a distintos medios impresos y que eran denominados “ráfagas sinarquistas” escritas por el secretario de prensa y propaganda del Consejo Regional del Distrito Federal, Ángel Guzmán Correa (médico homeópata de profesión) y que presentaban la postura sinarquista en torno a distintas coyunturas políticas, sociales y culturales expresadas con un lenguaje polémico y combativo. Estas “ráfagas sinarquistas”, cuya autoría correspondía al propio Guzmán Correa, constituyen un aporte muy importante como fuente histórica para conocer las posturas del sinarquismo cívico en los inicios del siglo xxi.

En marzo 2001, al cambiar de residencia por motivos laborales a la ciudad de Aguascalientes, Ruiz Munilla dejó el cargo de jefe regional de la Ciudad de México, en manos del ya mencionado Ángel Guzmán. Éste continuó con la actividad del consejo regional que giraba en torno a los homenajes en ciertas efemérides relacionadas con la interpretación conservadora de la historia nacional, además de repartos de volantes relacionados con distintas coyunturas, así como la organización de conferencias, destinadas por lo general tanto a militantes y simpatizantes como a miembros de grupos católicos parroquiales, por lo que también resultaban ser posibles medios de captación de nuevos adeptos.

Clemente Gutiérrez murió en noviembre de 2007 y el consejo nacional, órgano máximo del movimiento con funciones consultivas aunque subordinado al líder de la agrupación, decidió nombrar a Jesús Ruiz Munilla como nuevo jefe nacional [Martínez 2011: 238], quien mantuvo un buen ritmo de actividad a lo largo del año 2008 dando continuidad a varias de las actividades que ya había establecido Gutiérrez, inclusive mejorando algunos aspectos como el manejo de las comunicaciones electrónicas. No obstante, el nuevo líder decidió convertirse al cristianismo ortodoxo y no sólo eso sino consagrarse como diácono en dicha comunidad religiosa. Esta decisión personal fue considerada como inaceptable por varios de los

miembros del consejo nacional, dada la identidad católica radical del movimiento por lo que decidieron a inicios de diciembre de 2008 la destitución y expulsión de Ruiz Munilla de la agrupación, en una sesión en la que no se le llamó al mencionado jefe nacional dejándole así sin oportunidad de ser escuchado. Con ello, algunos de los colaboradores de Ruiz Munilla se solidarizaron con él y abandonaron a la UNS cívica, lo cual determinó el paulatino final de la organización, que se vio reducida a un núcleo de ex-militantes que se reunían a tomar café de manera esporádica.

EL DESAFÍO AL ESTADO LAICO

Un Estado confesional en el que el catolicismo fuera central tanto en la vida social y cultural como en la normatividad legal habría sido un sistema de gobierno ideal para los sinarquistas cívicos. Aun cuando la Iglesia Católica Romana posterior al Concilio Vaticano II había dejado de lado la doctrina sobre el Estado católico postulando en su lugar una tendencia al diálogo y a la contemporización con los estados liberales y con la modernidad en general, los sinarquistas cívicos mantenían un proyecto de nación plenamente confesional. Sin que sus dirigentes y militantes, salvo un número reducido, fueran seguidores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (lefebvristas), los sinarquistas cívicos mantenían una interpretación conservadora del Concilio Vaticano II muy en sintonía con los escritos de Salvador Abascal Infante¹ sobre el tema, en los cuales aunque se condenaba toda postura progresista al interior de la Iglesia como la teología de la liberación, se planteaba una lealtad total al papado.

Estas doctrinas sobre el Estado católico se reflejaban en varios de los escritos que fueron elaborados durante estos años iniciales del siglo XXI, tanto aquellos de uso interno como los divulgados entre el público en general. Aunque la llegada de Vicente Fox al poder en el año 2000 podría presagiar nuevas ventajas políticas para las posturas católicas, esto no era suficiente para los sinarquistas quienes aspiraban a un Estado confesional que contribuyera explícitamente a la salvación eterna de las almas y rechazara la laicidad liberal. Ello se derivaba de una concepción de la nacionalidad mexicana según la cual el catolicismo era parte esencial de la misma y retomaba fuentes tradicionales de la filosofía política tomista que consideraban

¹ Entre las publicaciones de Abascal Infante que hablaban sobre este tema, destacan *Contra herejes y cismáticos* (1973), *En legítima defensa y más en defensa del papado* (1973) y *El papa nunca ha sido ni será hereje* (1979), los tres títulos fueron publicados por editorial Tradición, fundada por el propio Abascal.

que el Estado tenía el deber de buscar el bien común, no sólo en lo temporal sino en lo espiritual.

En la edición del periódico *El Sinarquista* de mayo-junio del año 2000, se publicó un texto titulado “Manifiesto a la nación” que tenía por objeto reafirmar la doctrina sinarquista en el contexto del inicio del nuevo milenio, en ese documento se planteaban principios como los siguientes:

Desde que esta nación fue construida palmo a palmo con las manos el esfuerzo y la entrega del conquistador y del indígena, dirigidos ambos por la cruz del evangelizador, nuestra patria ha escrito pasajes gloriosos dentro de la historia de la humanidad. Un acontecimiento inesperado (...) dio origen a la fundación de la nación mexicana. La milagrosa aparición y permanencia de la Santísima Virgen María de Guadalupe [UNS 2000: 6].

La interpretación de la historia y de lo que consideraban la esencia espiritual de la nación nada tenía que ver con aquellas de los liberales y revolucionarios triunfantes en la historia nacional. Los sinarquistas cívicos seguían considerando la veneración a la Virgen de Guadalupe como un signo distintivo del privilegio espiritual del que gozaba México y garantía de la preservación de una identidad considerada como inmutablemente y mayoritariamente católica. Este aspecto identitario se reflejaba también en la editorial de *El Sinarquista* de marzo del 2000: “los valores eternos, inmutables y trascendentes se han trastocado para dar paso a una nueva religión laica: la democracia liberal, antinatural y falsa” [UNS 2000: 2]. Los sinarquistas cívicos consideraban, desde luego, el papel que la democracia ha tenido en la modernidad como una especie de religión laica que ponía al ser humano y al pueblo como su objeto de veneración desplazando la concepción católica de lo divino y de este modo protestaban contra un orden que expulsaba a Dios de la vida pública.

Con base en las declaraciones de Vicente Fox, que reafirmaba que uno de los valores de la educación pública bajo su mandato seguiría siendo la laicidad [Mendoza 2000: 3] se publicó en *El Sinarquista*, en septiembre de 2000, lo siguiente:

Resulta preocupante para nosotros las recientes declaraciones hechas por Vicente Fox en el sentido de que la educación en México durante su mandato seguirá siendo: pública, laica y gratuita. Estas declaraciones difieren totalmente con las que hace tres años hacía el mismo personaje y en las cuales ante el desastre educativo actual se mostraba partidario de que la educación fuera impartida por la Iglesia católica (...) y a todo esto, ¿por qué modificó su criterio Fox? Nos

gustaría mucho saberlo, aunque lo imaginamos: presiones del sionismo y la masonería [Guzmán 2000: 8].

Los sinarquistas cívicos, a diferencia de muchos católicos con militancia política, no consideraba a Fox como uno de los suyos y aunque pocos años antes quien fuera el primer presidente panista, manifestara opiniones amenazantes contra la educación laica, los militantes de la UNS cívica planteaban como poco probable que quienes consideraban sus enemigos, los sionistas y masones, permitieran un avance del catolicismo en la sociedad mexicana. Es decir, consideraban que la vida política mexicana no era autónoma sino que dependía de poderes fácticos internacionales, caracterizados como enemigos de la catolicidad.

En octubre de 2005 algunos miembros del consejo regional sinarquista de la Ciudad de México propusieron registrar a la UNS cívica como organización de la sociedad civil ante el Instituto Nacional de Desarrollo Social dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social. Ello habría posibilitado la obtención de financiamiento público para impulsar actividades sociales por parte de los sinarquistas cívicos, no obstante habría sido necesario modificar algunos elementos de los estatutos de la UNS cívica, eliminando cualquier mención explícita de la militancia católica de la agrupación para no incumplir con ningún requisito legal.

Ante esto, el consejo nacional, órgano consultivo que asesoraba al jefe nacional Clemente Gutiérrez en sus funciones, integrado por el propio líder, además de Ángel Guzmán, Jorge Rodríguez, Antonio Aranda, entre otros; se opuso a la reforma propuesta con argumentos como los siguientes:

La causa, motivo o fin determinante de la voluntad de una persona cualquiera de pertenecer al sinarquismo es lograr la implantación de un orden material de cosas que haga posible o facilite el orden sobrenatural, o sea que haga posible recibir la gracia de Dios en este mundo y poder gozar de su Gloria después de nuestra muerte terrenal [Consejo 2005: 3].

De este modo, había una continuidad entre el pensamiento intransigente y reacio a cualquier contemporización con el enemigo que tenía el sinarquismo desde sus orígenes y lo que expresaban sus dirigentes. Aunado a ello planteaban que:

Desde un principio la UNS ha luchado y lo ha dicho abierta y públicamente, por la implantación de un Orden Social Católico en México. Ésa es su finalidad, o mejor dicho, su única finalidad. Ésta es la substancia de la UNS lo que la hace

ser, lo que es y no otra cosa distinta (...), la propuesta de reforma a nuestros estatutos rompe la línea histórica de la UNS al omitir la esencia de la UNS [sic], la que forma su concepto mismo que es una organización cívica formada por católicos mexicanos cuya suprema finalidad es la implantación de un orden social católico en México y que a tal fin está orientada toda nuestra actividad [Consejo 2005: 5].

El consejo nacional se negaba a efectuar cualquier reforma, aun cuando esto fuera por razones estratégicas en vías a mejorar la entrada de recursos económicos, esta situación aunque ponía en riesgo la supervivencia material de la agrupación, era preferible para ellos antes que renunciar a lo que planteaban como esencias inmutables del pensamiento doctrinario sinarquista. El mencionado consejo nacional veía las reformas estatutarias no desde una consideración pragmática, sino considerándola como algo que negaba tajantemente la religiosidad, una característica central de la identidad nacional mexicana:

Si cambiamos la esencia de la UNS será otra cosa diferente a un movimiento cívico de católicos mexicanos que lucha por un orden social católico. No podemos luchar por la grandeza de México sin tener en cuenta su unidad católica (...) detrás de la no confesionalidad católica subyace una filosofía política no sólo distinta sino enfrentada a lo que es la concepción católica y tradicional del verdadero México [Consejo 2005: 6].

La preservación de la identidad religiosa era necesaria para los dirigentes de los sinarquistas cívicos porque cualquier innovación podría haber llevado a la agrupación por un rumbo distinto al de su pensamiento originario.

En el mensaje por el aniversario del movimiento publicado en *El Sinarquista* de mayo-junio de 2006, el jefe nacional Clemente Gutiérrez señalaba que el sinarquismo era “ejemplo de apostolado seglar mexicano con amplio sentido cívico patriótico, con seguro sentido social, magna misión popular reconquistadora, regeneradora, progresista y moralizadora: obra de legiones católicas absolutamente leales a la Iglesia y al Papa” [Gutiérrez 2006: 16]. Los sinarquistas cívicos asumían un papel de restauradores del catolicismo en una sociedad corrompida, pero sobre todo trataban de mostrarse como fieles al papado, en un momento en el que el pontífice reinante, Benedicto XVI, asumía posturas conservadoras acordes con el ideario de la agrupación.

Un año después, en el 70 aniversario de la fundación de la UNS, Clemente Gutiérrez, el 23 de mayo de 2007, difundió un comunicado en el que se reafirmaba el nacionalismo católico de la agrupación:

Tratar de acabar con la fe del pueblo de México es imposible; más de 100 años de indiferencia y de escuela laica, de persecución religiosa y aprobación de leyes contrarias al bien de la vida humana, no han sido capaces de hacer desaparecer las rosas frescas guadalupanas que hace siglos sembraron en nuestro suelo con amor mariano nuestros hermanos los misioneros [Gutiérrez 2007: 2].

Nuevamente se hacía alusión a la Virgen de Guadalupe para señalar la irrevocable identidad católica del pueblo mexicano, de la cual los sinarquistas cívicos se consideraban custodios frente a enemigos que atentaban de distintos modos contra la religión, según sus perspectivas, como la educación laica y las leyes contrarias a la vida (término usado por el conservadurismo para designar a las leyes relativas al aborto). Con ello se reafirmaba la importancia que la UNS cívica otorgaba a la recuperación un papel predominante de la religión en la esfera pública en México.

LAS CAMPAÑAS DE CONDENA CONTRA LAS REFORMAS LEGALES RELATIVAS AL ABORTO

En las sociedades secularizadas y laicas como lo es la mexicana, ha existido la tendencia desde hace varias décadas a la despenalización del aborto, algo que va en sentido opuesto de las normas morales del catolicismo. En cierto sentido, este tipo de iniciativas legales eran vistas como una consecuencia última de la pérdida de referentes religiosos en política, es decir de la índole laicista de esta actividad. La lucha contra el aborto o causa Pro-Vida como suelen denominarla los seguidores de esta postura, era uno de los grandes temas que la militancia política católica en general y la sinarquista cívica en particular planteaban en los primeros años del siglo XXI en la Ciudad de México, entidad en la que este debate tuvo particular importancia por las reformas legales relativas al tema que promovieron algunos de los gobernantes provenientes del izquierdista Partido de la Revolución Democrática.

La opinión que los sinarquistas tenían respecto del aborto se puede resumir con las siguientes líneas publicadas en un volante de propaganda titulado “Sus milenarios enemigos y paleros que los acompañan pretenden... ¡Que Jesucristo se contradiga!”:²

Por darse (el aborto) con todas las agravantes divinas y humanas en contra de los seres más indefensos de los indefensos, es considerado por Dios como

² Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

el asesinato más horrendo, más perverso y más aleroso de cuantos puedan existir... De tal modo que cuando el papa, desde su posición de jefe de la Iglesia fundada por el único Dios por quien se vive, dice: NO AL ABORTO lo está diciendo, según la promesa evangélica asistido por Jesucristo... De tal modo que si lo dice el papa, es Jesucristo mismo quien dice ¡NO AL ABORTO! y punto.³

Desde luego, el principal motivante de la posición de los sinarquistas cívicos en este tema, era de índole principalmente religiosa y por lo tanto abortar no sólo era para ellos un crimen contra el no nacido, sino sobre todo contra la ley establecida por Dios y desde luego algo contrario a la identidad católica de la nación mexicana.

La primera de las reformas legales relativas a este asunto en la capital del país, se dio en agosto del año 2000 cuando la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó la despenalización del aborto si éste se daba por ciertas razones especiales. Esta reforma fue promovida por la jefa de gobierno sustituta en la entidad capitalina, Rosario Robles Berlanga, por lo que la nueva legislación fue conocida como "Ley Robles":

Esta reforma agregó tres causas por las cuales, a partir de la publicación de la reforma, el aborto ya no fue castigado. Éstas fueron: 1) cuando existan malformaciones congénitas o genéticas graves en el producto; 2) cuando de no provocarse el aborto la mujer embarazada corra peligro de afectación grave a su salud; y 3) cuando el embarazo sea resultado de una inseminación artificial no consentida.[Ubaldi 2008: 16]

Un grupo de diputados del Partido Acción Nacional y del Partido Verde Ecologista de México decidieron presentar un recurso de inconstitucionalidad ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) que retrasó la puesta en vigor de la ley. El organismo judicial desechó el recurso mencionado, así que determinó que la llamada Ley Robles tuviera aplicabilidad en enero de 2002: "Si bien la SCJN interpretó en ese momento que la Constitución Mexicana defiende la vida desde el momento de la concepción, también reconoció que esta garantía no es irrestricta y que existen excepciones [Ubaldi 2008: 17-18].

Los sinarquistas cívicos del Distrito Federal, en las semanas posteriores a la aprobación de la ley por el legislativo local, tuvieron una actividad de

³ Tomado de un volante de propaganda titulado "Sus milenarios enemigos y paleros que los acompañan pretenden... ¡Que Jesucristo se contradiga!", 2005. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

“protesta-oración” en contra de la Ley Robles, todos los días durante el mes de octubre de 2000 a las seis de la tarde:

Con motivo de la despenalización del aborto, a finales de septiembre el consejo regional sinarquista en la capital federal fue invitado por diversos grupos católicos para integrarse en una cruzada por el rezo del santo rosario en el Zócalo capitalino, justo frente al edificio de gobierno de la ciudad, lugar donde despacha sus criminales órdenes la genocida jefa de gobierno [Ráfagas Sinarquistas 2000: 11].

La raíz religiosa de la oposición a la Ley Robles no sólo se expresaba en el manejo discursivo de los argumentos de la UNS cívica, también en las acciones que se llevaban a cabo como medio de protesta. Una oración pública era una acción de protesta no violenta y, según el pensamiento de la dirigencia, se consideraba como un testimonio de espiritualidad en medio del mundo materialista e indiferente.

Unas semanas más tarde, en noviembre de 2000, se difundió la ráfaga sinarquista que decía lo siguiente, con referencia a la Ley Robles, la cual:

Autoriza a las mujeres próximas a ser madres a asesinar a sus hijos “*in utero*” (...) nos oponemos rotundamente a que seres humanos inocentes e indefensos sean asesinados antes de nacer; víctimas de esta brutal, discriminatoria y genocida “ley” chayotesca. ¿Deberá el futuro de México fincarse en el asesinato de los más débiles e inocentes? [Ráfagas Sinarquistas 2000]

Aunque el discurso en general de la UNS cívica referente al aborto tenía un trasfondo religioso, también planteaba una temática ética al equiparar dicha práctica con el asesinato, desde luego esto llevaba como consecuencia lógica el catalogar a Rosario Robles como genocida.

Adicionalmente las recriminaciones contra al entonces jefa de gobierno llegaban hasta el cargar sobre ella una responsabilidad de conciencia:

Que toda la sangre de esos niños inocentes, a los cuales (...) asesinarán sus propias madres, los médicos y las “autoridades” políticas, caiga sobre la conciencia de Rosario Robles Berlanga y de los criminales diputados del PRI, PT y PRD; que además de, por atentar contra uno de los derechos humanos fundamentales: el derecho a la vida, deberán ser juzgados y encarcelados por traición a la patria y genocidio” [Ráfagas Sinarquistas 2000]

No sólo se responsabiliza a Rosario Robles de los abortos que pudieran ocurrir como efecto de la nueva ley, sino que inclusive con las invectivas

más radicales, se sugería una responsabilidad, consecuencia de la acusación de genocidio, a la que ahora se agregaba la traición a la patria, para los sinarquistas cívicos se trataba de un atentado contra las nuevas generaciones de mexicanos.

En esas mismas fechas finales de 2000, además de la difusión de la mencionada ráfaga sinarquista, se repartió un volante durante el desfile deportivo del 20 de noviembre en el centro de la Ciudad de México firmado por el entonces jefe regional en el Distrito Federal, Jesús Ruiz Munilla. El volante hacía alusión a los atletas paralímpicos que habían ganado varias medallas en los entonces recientes juegos paralímpicos de Sídney 2000. En dicho volante, refiriéndose a la causal permitida de malformación del bebé por nacer, se señalaba lo siguiente:

Según la genocida jefa de gobierno del Distrito Federal Rosario Robles Berlanga, acompañada por sus cómplices diputados perredistas, priistas y petistas, esos mexicanos que fueron a Sídney, compitieron contra los mejores del mundo y ganaron... No merecen vivir!!! ¿Por qué? Porque para los liberales, los capitalistas y los marxistas (todos ellos se consideran "revolucionarios") todo aquel ser humano que no sirva o no se preste, para anunciar refrescos, ropa deportiva o aceptar "chambitas" en gobiernos incompetentes y corruptos, está condenado a morir abortado [Ruiz 2000: s/p].

Para los sinarquistas cívicos, la causal relacionada con la permisividad del aborto en casos de malformaciones del no nacido, habría podido impedir la vida de alguien que pudiera haber llegado a convertirse en atleta paralímpico, además se atacaba lo que la agrupación consideraba como actitudes discriminatorias contra los discapacitados.

En enero de 2004 se publicó una reforma en materia sanitaria en el ámbito federal que autorizaba y asignaba como responsabilidad de las instancias federales proporcionar la llamada anticoncepción de emergencia por medio de la denominada "píldora del día siguiente". Aunque esta disposición corresponde a una controversia relacionada con una disposición del ámbito federal, es conveniente mencionarla por la carga discursiva que implica y su relación con el tema del aborto. Los sinarquistas cívicos decían en un volante alusivo: "para los católicos la gestación empieza en el momento en que se unen el espermatozoide y el óvulo (...) para la Iglesia católica no hay dudas: la píldora es abortiva; para algunos 'científicos' oficialistas que cobran por inocularnos consignas 'poblacionales' del extran-

jero, no lo es”.⁴ En estas líneas se reafirmaban las directrices religiosas de la postura sobre el tema del aborto y aunque se trataba de una circunstancia distinta, la caracterización como abortiva de la “píldora del día siguiente” se deriva de la postura católica sobre el momento exacto en el que inicia la vida. También destaca el argumento de que toda la legislación sobre el tema se deriva de consignas extranjeras, lo cual hace alusión a la creencia en la conspiración judeo-masónica que formaba parte de la ideología de la UNS cívica.

En abril de 2006 los sinarquistas cívicos difundieron un volante titulado “Los argumentos de los aborteros refutados por la razón, la ley y la ciencia”,⁵ en alusión al planteamiento que señala: “las mujeres tienen el derecho a decidir sobre sus cuerpos”, se comentaba, “aceptando sin conceder que así fuera, los niños son asesinados dentro del vientre materno también tienen UN CUERPO y derechos sobre SUS CUERPOS son pisoteados por sus madres, médicos asesinos, legisladores y demás promotores criminales”.⁶ Con ello se manifestaba la idea común en los argumentos católicos conservadores de que la vida del niño en gestación es completamente distinta a la de la madre, por lo tanto es sujeto de derechos inviolables. Además de lo anterior los sinarquistas cívicos hicieron uso de la argumentación relacionada con criterios de disminución demográfica:

Si seguimos la malvada consigna extranjera de “la planificación familiar” que incluye asesinar a nuestros niños antes de nacer, en 15 o 20 años, en México habrá más personas viejas que jóvenes. En Europa, esta tragedia ya los alcanzó por andar de “planificadores” y aborteros (...) acusamos de homicidas y traidores a la Patria, a los que, pasando por encima de la razón, al moral, las leyes y la ciencia, se sometan a consignas de mafias extranjeras que tienen como objetivo promover el antinatural y destructivo control demográfico en los países pobres por medio del aborto... La sangre de estos niños inocentes y el daño que le causen a México, caiga sobre sus cabezas.⁷

⁴ Tomada del volante de propaganda, titulado “La Iglesia y la píldora”, enero, 2004. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

⁵ Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

⁶ Tomado del volante de propaganda titulado “Los argumentos de los aborteros refutados por la razón, la ley y la ciencia”, abril, 2006. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

⁷ Tomado del volante de propaganda titulado “Los argumentos de los aborteros refutados por la razón, la ley y la ciencia”, abril, 2006. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

Nuevamente se hacía en estas líneas alusión a la cuestión de las consignas extranjeras, pero ahora además se alertaba sobre lo que los sinarquistas cívicos consideraban un peligro de disminución de la población del país, algo que para ellos era un crimen contra la patria.

Ninguna de estas estrategias de oposición a las reformas legales en materia de aborto tuvo un resultado concreto, pues en abril de 2007, el gobierno de Marcelo Ebrard promovió una ley que avanzaba aún más en el tema y que fue aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el 25 de ese mes. El dictamen final incluía entre otras disposiciones:

- La reformulación del tipo penal o definición jurídica del aborto. Esto, en términos legos, se refiere a la descripción que hace el Código de determinada conducta prohibida y cuya realización, por lo tanto, implica un delito. A partir de esta modificación el aborto quedaba definido como: “La interrupción del embarazo después de la décimo segunda semana de gestación”, y como consecuencia el aborto consentido o procurado es despenalizado dentro de las primeras 12 semanas de gestación.
- La inclusión de la definición de embarazo (para efectos del Código Penal del DF), al que definía como: “La parte del proceso de la reproducción humana que comienza con la implantación del embrión en el endometrio”. Cabe destacar que esta definición refuerza además la legalidad de los métodos anticonceptivos post-coitales, o anticoncepción de emergencia.
- La inclusión de la figura del aborto forzado, al que definía como “la interrupción del embarazo, en cualquier momento, sin el consentimiento de la mujer embarazada [Ubaldi 2008: 61].

Durante los días previos a la aprobación de esta reforma motivó algunas movilizaciones de los grupos Pro-Vida. Si bien esta reforma legal era aún más contundente que la Ley Robles, el momento de escasez económica por el que pasaban lo sinarquistas cívicos impidió una campaña de volantes y actividades equiparable a la que se realizaba en el año 2000. Como consecuencia, algunos militantes de manera individual se unieron a los contingentes de otros grupos Pro-Vida en las manifestaciones públicas y actividades que se organizaron con el fracasado propósito de impedir la promulgación de esta legislación.

EL ATAQUE CONTRA LA HOMOSEXUALIDAD Y LA LEGALIZACIÓN DE LAS UNIONES ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO

Uno de los temas que estuvieron constantemente en el debate en la opinión pública de la Ciudad de México fue el tema de las uniones entre personas del mismo sexo y su equiparación legal con el matrimonio; esto llevó a los sinarquistas cívicos a hacer alusiones en sus textos no sólo al tema de las uniones, sino al de la homosexualidad que era caracterizada de una manera totalmente negativa.

En agosto de 2002, se difundió una ráfaga sinarquista que criticaba la presentación realizada el 17 de julio de ese año en el Museo de la Ciudad de México, promovida por las instancias culturales del gobierno capitalino, entonces encabezado por Andrés Manuel López Obrador, del primer video de “porno gay” hecho totalmente en México y que se distribuiría por parte de la Secretaría de Cultura del gobierno del Distrito Federal.

Los sinarquistas cívicos planteaban lo siguiente: “el argumento de que la homosexualidad debe ser promovida masivamente por ser una ‘realidad’ que existe, es esperpéntico; dado que, también existen otras ‘realidades’, por ejemplo, la de quienes tienen relaciones sexuales con animales” [Ráfagas Sinarquistas 2002]. Además de la equiparación de la homosexualidad con la zoofilia se criticaba que desde instancias gubernamentales se promovieran prácticas sexuales que eran opuestas a la moral católica, por lo que en cierta manera el gobierno de la Ciudad de México hacía abierta propaganda contra los principios establecidos por la doctrina moral de la Iglesia.

En un tono relativamente más mesurado en *El Sinarquista* de octubre-noviembre de 2003 se decía:

En lo que se refiere a los homosexuales es falso que la Iglesia los “acose, condene y persiga”. La Iglesia se limita a enseñar la doctrina, a mostrar la medicina para cada enfermedad (...) si la Iglesia católica condena la legalización de las uniones y conductas homosexuales —no a los homosexuales, a quienes abre sus puertas e invita a vivir según su doctrina— no se debe a la intolerancia y menos aún a la envidia sino a la obligación que tiene de seguir los caminos que le han sido marcados desde el Génesis hasta los Evangelios, caminos que mucho difieren de los serpeantes andares de los hombres [Navarro 2003: 27].

En las líneas anteriores destaca desde luego el apego a la doctrina católica y la defensa de la institución eclesíastica en esta materia, los sinarquistas cívicos manifestaban el discurso católico que en buena medida consideraba

la homosexualidad no sólo como un pecado sino como una enfermedad, algo que, según sus planteamientos, era necesario corregir mediante una vida de conversión y penitencia. También era preciso distinguir que la UNS cívica, compartía la postura de hacer una condena a la homosexualidad y no a los homosexuales como personas, elemento discursivo presente en las posturas de otros grupos conservadores.

En enero de 2004 se difundió un volante que en tono irónico decía lo siguiente:

Sobre todo en materia sexual los católicos quieren a un Dios que se haga de la vista gorda, quieren a un Dios que les diga (...) que me iba yo a imaginar lo que sería el mundo en este siglo XXI, con tanta “democracia”, “pluralidad” y “tolerancia” con tanta ciencia con la que yo nada tengo que ver... Que me iba yo a imaginar lo errado que estaba al definir sólo dos sexos: masculino y femenino (...) Qué me costaba definirlos como “género” y no como sexos... Me encuentro muy avergonzado de no haber tomado en cuenta a homosexuales, bisexuales y lesbianas, y haber calificado como pecado sus placeres y edificantes apareamientos (...) éste es el Dios *light* que los “católicos” mexicanos, descafeinados e ignorantes, quisieran escuchar. Pero como no hay tal, se retuercen como tlacotetes con sal, cuando escuchan a los representantes de Nuestro Señor señalarles cuál es el verdadero camino.⁸

Lo anterior es prácticamente una queja en contra de lo que los sinarquistas cívicos consideraban una postura excesivamente blanda de parte de la mayoría católica mexicana. Si el catolicismo era la religión predominante en la Ciudad de México, representaba un signo de debilidad ante los enemigos de la moralidad el que los fieles no se unieran en masa en contra de la promoción de la homosexualidad que, según su postura, se hacía desde las instancias gubernamentales locales. Además esta actitud era la prueba de que ya los católicos mexicanos sólo creían en un Dios blando y no exigente, prácticamente concebido según sus necesidades y que en este caso justificaría las conductas homosexuales.

En otras oportunidades los sinarquistas cívicos reafirmaron su postura de rechazo radical e intransigente a la homosexualidad y más aun a las uniones entre personas del mismo sexo que las leyes posteriores equiparaban al matrimonio, como por ejemplo lo señalaba en un volante repartido en abril de 2005: “hemos de aclarar que el clero católico, al rechazar los

⁸ Tomada del volante de propaganda, titulado “La Iglesia y la píldora”, enero, 2004. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

‘matrimonios’ y las ‘familias’ formadas entre homosexuales, lesbianas y demás variedad de sodomitas, actúa en total concordancia con sus divinas enseñanzas”.⁹ La postura sinarquista sobre el tema de la homosexualidad derivaba, igual que la referente al aborto, de la doctrina eclesiástica aunque desde luego la beligerancia discursiva en el caso de los sinarquistas cívicos era un rasgo plenamente visible y que se diferenciaba del discurso normalmente más moderado de la mayoría de los jerarcas católicos.

Las primeras reformas legales que reconocieron la validez jurídica y los derechos y obligaciones relacionados con las uniones entre personas del mismo sexo fueron reconocidos como “sociedades de convivencia”, aprobadas por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en noviembre de 2006 y entraron en vigor el 17 de marzo de 2007. Esta ley permitió “la unión jurídica entre personas de diferente o del mismo sexo para establecer un vínculo de ayuda y cooperación común” [Cuenca 2006].

A pesar de las alusiones constantes a la condena de la homosexualidad que se hacían presentes en los textos sinarquistas, estas modificaciones legales no se manifestaron en campañas o volantes, debido a la situación económica por la que pasaba la agrupación, lo que impidió, del mismo modo que en la coyuntura de las modificaciones en materia de aborto de marzo de 2007, implementar acciones de protesta de mayor alcance.

Años más tarde ya cuando la UNS-cívica había entrado en un periodo de inactividad, fue aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el 21 de diciembre de 2009, una nueva definición de matrimonio que excluía la mención de los sexos de los contrayentes (hombre-mujer) por lo cual, de hecho, se daba vía libre a la unión entre personas del mismo sexo, que legalmente se equiparó al matrimonio.

Con la definición de matrimonio aprobada en esta reforma legal:

Al hacer referencia a „la unión libre de dos personas“ se amplía la posibilidad de que los matrimonios sean celebrados entre personas del mismo sexo (hombre-hombre o mujer-mujer); y se suprime como finalidad del matrimonio la de „procrear hijos de manera libre, responsable e informada“, lo cual ya resultaba anacrónico, puesto que el matrimonio no necesariamente se celebra con dicho propósito, pues de lo contrario quedarían excluidas las personas de edad senil y las personas infértiles o aquellas que por consenso optan por no procrear hijos [Rodríguez 2010: 943].

⁹ tomado de un volante de propaganda titulado “Sus milenarios enemigos y paleros que los acompañan pretenden... ¡Que Jesucristo se contradiga!”, 2005. Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

Adicionalmente se reconocieron derechos legales a dichas uniones como la adopción, la adquisición común de crédito bancario, la posibilidad de heredar bienes y el derecho a incluir a la pareja en las pólizas de seguro, aspectos no incluidos en la Ley de Sociedades de Convivencia de 2006. Esta disposición entró en vigor en marzo de 2010.

Desde luego, el sentido de estas reformas legales contradecía terminantemente las normas religiosas en torno al matrimonio, no sólo en su exclusividad de que debería ser contraído exclusivamente entre un hombre y una mujer, sino también en lo referente al lugar primordial que la moral católica concede a la procreación de los hijos ente dos cónyuges de esta confesión. El sinarquismo cívico había ya prácticamente desaparecido para cuando esta modificación legal se discutió ante la opinión pública.

CONCLUSIONES

Los sinarquistas cívicos plantearon en la Ciudad de México a principios del siglo *xxi* una serie de posicionamientos militantes a través de un lenguaje radical de condena intransigente al aborto y a la homosexualidad, ambas posturas basadas en la doctrina religiosa, lo cual en última instancia representa un desafío al Estado laico y a la sociedad secularizada que por el contrario planteaban una revisión profunda de las disposiciones correspondientes en materia legal.

La presencia de este tipo de discursos era desde luego un rasgo inherente a la ideología conservadora que a pesar de no haber tenido ningún momento de éxito político nacional en el siglo *xx*, permanecía todavía como algo latente que defendía en la esfera pública las posturas de la Iglesia en materia moral. Lo anterior en el contexto de una sociedad que si bien se continuaba considerando a sí misma como católica de manera mayoritaria, eso no era indicador de que las directrices morales del catolicismo iban a tener una recepción favorable en la mayoría de la sociedad.

La difusión de posturas intransigentes como la que sostenía el sinarquismo cívico no lograron impedir la promulgación de las reformas legales relacionadas con el aborto y con las uniones entre personas del mismo sexo que avanzaron de manera paulatina durante el resto de la primera década del siglo *xxi*, por lo que se puede considerar que la Ciudad de México, no era un espacio del todo propicio para el éxito de un mensaje como el promovido por la *UNS* cívica.

Aunque según las normas de la mayoría de las democracias liberales, la religión y la política deben desarrollarse en sus propias esferas de acción sin ninguna interferencia mutua, para los sinarquistas cívicos era necesario

rechazar esa tendencia y recuperar al México católico, al México que era la tierra predilecta de la Virgen de Guadalupe, mediante el Reinado Social de Cristo que no era otra cosa que la vuelta al Estado confesional, a la vigencia de la preeminencia de la doctrina religiosa y de las leyes divinas aun por encima del derecho público.

Las sociedades de la posmodernidad desde luego se encuentran reacias en su mayoría a aceptar este tipo de discursos, no obstante precisamente de la crítica a la modernidad puedan nacer nuevas tendencias que rechazando el materialismo vigente en la contemporaneidad se orientan a posturas religiosas intransigentes. Por la falta de medios económicos y por la falta de liderazgos adecuados, grupos como la UNS cívica han desaparecido, sin embargo podrían retornar, quizás bajo otros nombres u otros matices ideológicos, si la coyuntura vuelve a ser propicia y si la decepción y el hastío que parecen traer consigo el mundo posmoderno, les proporcionan potenciales militantes en busca de una mayor intensidad en su expresión de religiosidad en el espacio público.

REFERENCIAS

Acosta Rico, Fabián

2016 *La derecha popular en México. El caso de la Unión Nacional Sinarquista y el Partido Demócrata Mexicano.* Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

Alonso, Jorge

2013 *Repensar los movimientos sociales.* CIESAS. México.

Amnistía Internacional

2015 *Mi cuerpo, mis derechos. Guía sobre derechos sexuales y reproductivos y normas internacionales sobre derechos humanos.* Amnistía Internacional. Madrid.

Consejo Nacional de la Unión Nacional Sinarquista, O. C.¹⁰

2005 Breve análisis de las reformas propuestas por algunos miembros destacados del Consejo Regional del Distrito Federal a los estatutos de la Unión Nacional Sinarquista con el fin de solicitar registro como organización de la sociedad civil ante la Secretaría de Gobernación, octubre-noviembre. Consejo Nacional de la UNS. México.

Cooperativa.cl

2002 Líder del Movimiento Patria Nueva Sociedad niega que sean nazis. *Cooperativa.cl*, 6 de febrero. <[https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/lider-del-](https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/lider-del)

¹⁰ Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

movimiento-patria-nueva-sociedad-niega-que-sean-nazis/2002-02-06/112900.html>. Consultado el 18 de octubre de 2020.

Cuenca, Alberto

2006 Aprueba Asamblea la Ley de Sociedades de Convivencia. *El Universal*, 10 de noviembre. <<https://archivo.eluniversal.com.mx/ciudad/80510.html>>. Consultado el 15 de octubre de 2020.

Damsky, Isaac Augusto y Tomás Pomar

2011-2012 Aproximaciones a la problemática electoral argentina contemporánea a través de algunos fallos emblemáticos. *Sufragio. Revista especializada en derecho electoral*, diciembre 2011-mayo 2012, 3 (8): 120-136.

Del Arenal Fenochio, Jaime

2002 La historiografía conservadora mexicana del siglo xx. *Metapolítica*, marzo-abril: 47-55.

2003 La otra historia, la historiografía conservadora, en *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Conrado Hernández (coord.). El Colegio de Michoacán / III, UNAM. Zamora/México: 63-90.

Dos Reis Cruz, Natalia

2013 La ideología integralista hoy: el nacionalismo conservador en la era de la globalización, en *El fascismo en Brasil y América Latina. Ecos europeos y desarrollos autóctonos*, Franco Savarino y Joao Fabio Bertonha (coords.). ENAH/CONACULTA. México: 251-276.

El Sinarquista

2000 Editorial. *El Sinarquista*, v (167), marzo: 2.

2000 Sinarquismo en movimiento. *El Sinarquista*, v (170), noviembre-diciembre: 11.

Fazio Vengoa, Hugo

1998 La historia del tiempo presente: una historia en construcción. *Historia Crítica*, 17, julio-diciembre: 47-57.

Gutiérrez Pérez, Clemente¹¹

2006 Del Jefe Nacional... *El Sinarquista*, v (183), mayo-junio: 16.

2007 70 aniversario de la Fundación de la Unión Nacional Sinarquista. Oficio del 23 de mayo. México.

Guzmán Correa, Ángel

2000 La caída del PRI, Vicente Fox y la educación laica. *El Sinarquista*, v (169), agosto-septiembre: 8.

¹¹ Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

Hernández García de León, Héctor

2004 *Historia política del sinarquismo 1934-1944*. Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa. México.

Lamas, Marta

2005 Nuevos horizontes de la interrupción legal del embarazo. *Desacatos, Revista de Ciencias Sociales*, 17, enero-abril: 57-76.

López Castañeda, Manuel

2018 *Diversidad sexual y derechos humanos*. CNDH. México.

Martínez Villegas, Austreberto

2011 *Comunicación de resultados de investigación: La Unión Nacional Sinarquista: transformaciones ideológicas y participación política en el México posrevolucionario*, tesis de maestría. UAM. México.

Mendoza Rojas, Javier

2000 "Vicente Fox y la educación. *Este País*, 114, septiembre. <https://archivo.estepais.com/inicio/historicos/114/9_educacion_vicentefox_mendoza.pdf>. Consultado el 19 de octubre de 2020.

Meyer, Jean

2003 *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia 1937-1947*. Tusquets. México.

Morán Faúndes, José Manuel

2015 El desarrollo del activismo autodenominado "Pro-Vida" en Argentina, 1980-2014. *Revista Mexicana de Sociología*, 77 (3), julio-septiembre: 407-436.

Navarro, Alfonso

2003 Iglesia y Homosexualidad. *El Sinarquista*, v (178), octubre-noviembre: 27.

Ráfagas Sinarquistas¹²

2000 Criminales. *Ráfagas Sinarquistas*, noviembre, 12.

2002 Grandes conquistas 'democráticas'. *Ráfagas Sinarquistas*, agosto.

Rodríguez Martínez, Elí

2010 Los matrimonios homosexuales en el Distrito Federal. Algunas consideraciones en torno a la reforma a los códigos civil y de procedimientos civiles. *Boletín mexicano de derecho comparado*, nueva serie, año XLIII (128), mayo-agosto. IJ-UNAM. México: 943-958.

Ruiz Munilla, Jesús¹³

1999 *Unión Nacional Sinarquista, origen y desarrollo*. Edición del autor. México.

2000 Los otros mexicanos. Volante de propaganda, noviembre.

Ruiz Velasco Barba, Rodrigo

2014 *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*. Rosa María Porrúa. México.

¹² Archivo personal de Austreberto Martínez Villegas [APAMV].

¹³ *Idem*.

Serrano Álvarez, Pablo

1992 *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, 2 vols. CONACULTA. México.

Ubaldi Garcete, Norma

2008 *El proceso de despenalización del aborto en la Ciudad de México*. GIRE. México.

Unión Nacional Sinarquista (UNS)

2000 Manifiesto a la Nación. *El Sinarquista*, v (168), mayo-junio: 6.

Una parroquia de la Ciudad de México en el contexto de la modernidad. Desde el Concilio Vaticano II hasta *Laudato si*

Luis Arturo Jiménez Medina*

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

RESUMEN: *En este artículo se exponen ideas relativas a la vigencia de la parroquia, como el lugar institucional de identificación eclesial en donde se desarrolla la vida cristiana, en la Ciudad de México en los contextos de la cultura moderna. Se toma como referencia a una parroquia fundada alrededor de la década de los sesenta del siglo XX, precisamente cuando la iglesia católica universal realiza muchos cambios. La parroquia de referencia está ubicada en una colonia fundada también por esas épocas, en una zona del nororiente de la capital mexicana. Se muestran algunas características de la parroquia de estudio que ha vivido a lo largo de su historia, algunas evidencias de adaptación con la vida urbana y moderna, reflejando cómo dicha entidad eclesial se acomoda para coexistir con la cultura moderna y que se expresa en la organización de grupos comunitarios de tipo parroquial, compuestos por laicos, así como la administración de la diversidad de creencias católicas con tendencias a la individualización. También se indica que cuando menos desde la época del Concilio Vaticano II, el laico se convierte en un actor muy dinámico tratando de darle sentido a sus creencias.*

PALABRAS CLAVE: *parroquia, grupo parroquial, cultura moderna, La Pradera, laicos.*

A parish in Mexico City in the context of modernity.
From the Second Vatican Council to *Laudato si*

ABSTRACT: *This article presents ideas related to the validity of the parish as the institutional place of ecclesial identification through which Christian life is developed, in Mexico City, in the contexts of modern culture. The reference taken is a parish which was founded around the 1960s, precisely when the universal Catholic Church made many changes. The reference parish is located in a colony also founded in those times, in an area of the northeast of the Mexican capital. Some characteristics*

* luisarturobeat@yahoo.com.mx

experienced by the study parish throughout its history are mentioned, along with some evidence of its adaptation to urban and modern life, thus reflecting how the said ecclesial entity accommodates itself to coexist with the modern culture, which is expressed through the organization of community groups of a parochial type, made up of laity, along with the administration of the diversity of Catholic beliefs, with tendencies towards individualization. It is also indicated that, at least since the time of the Second Vatican Council, the lay person has become a highly dynamic actor attempting to make sense of his beliefs.

KEYWORDS: *Parish, parish group, modern culture, La Pradera, laity.*

INTRODUCCIÓN.

Este texto rastrea algunos cambios que está sufriendo la parroquia en los contextos actuales de la modernidad. Se puso como parte del título de este escrito, una referencia temporal de tipo eclesial o cómo dice atinadamente Meyer [2005: 4] fechas romanas, ya que la parroquia a la que se aludirá en este texto casi coincide en su fundación con los inicios de los trabajos del Concilio Vaticano II. Como se sabe, el papa Juan XXIII gobierna a la Iglesia católica desde 1958 hasta 1963, pero casi desde el principio de su pontificado inicia los trabajos del mencionado Concilio, para que inicie en el año de 1962.

Cuando estaba realizando trabajo de campo en el año 2015, en la parroquia Santo Cristo de la Agonía, que es la referencia de este texto, coincidió con los tiempos de pentecostés del mencionado año, ya estaba circulando la encíclica *Laudato si* escrita por el actual papa Francisco. Por esas razones, decidí poner como referencia temporal ambas situaciones. Obviamente no haré comentarios a los contenidos teológicos y pastorales del Concilio y de la encíclica mencionada, simplemente los utilizo, como referencia temporal.

De acuerdo con mis indagaciones, la parroquia referida y otras parroquias de la zona noreste de la Ciudad de México y ubicadas en el territorio de la actual alcaldía de Gustavo A. Madero, surgieron por esos tiempos. Así que menciono a dichos documentos eclesiales para dar una idea de los contextos y momentos cuando surgen algunas parroquias que conocí, ya que la referencia temporal inicial es un indicador de las condiciones en cómo nacen las futuras parroquias de la zona aludida, las cuales estarán influenciadas primero por los resultados del Concilio Vaticano II, luego de unos años después, por las conclusiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de 1968. En otras palabras, la puesta al día del evangelio, desde la perspectiva católica, produce varios fenómenos muy importantes que marcarán las parroquias que se van constituyendo: una iglesia más sensible a los problemas sociales concretos, metodologías diversas ca-

tequísticas y pastorales para poner el evangelio a los tiempos modernos, produciendo experiencias muy importantes como el anuncio del evangelio en los tiempos modernos, la producción de “teologías para los pobres” inspiradas en los resultados del CELAM II, como la teología de la liberación y sus expresiones en las comunidades eclesiales de base, entre otras cosas.

Además, la parroquia del Santo Cristo de la Agonía, objeto de esta reflexión y que está situada en una colonia popular, trata de mostrar una problemática que se ha dejado sentir en varias parroquias en las cuales he tenido oportunidad de conocer tanto de la capital mexicana como de la capital de la entidad federativa poblana, lugar en donde actualmente resido.

Los casi 60 años que hay de distancia entre el mencionado Concilio y la encíclica del papa Francisco muestran, a mi parecer, como una época que se puede definir donde prima la “cultura moderna” que poco a poco se va conformando, en los términos en que lo sugiere Giménez y que la define como sigue:

[...] una cultura [y una sociedad] “desencantada” y “desmagizada” de la que gradualmente se retiran los dioses, entre otras cosas por la diseminación de la racionalidad científica y tecnológica. De hecho puede comprobarse empíricamente la declinación de las instituciones religiosas y su pérdida de influencia en la esfera pública como punto de referencia para la legitimación política y social, lo mismo que a su confinación a la esfera privada “desinstitucionalizada” donde, como queda dicho, es objeto de opción [Giménez 1995: 44-45].

Sobre el asunto de la “cultura moderna”, se volverá más adelante.

Se ha decidido considerar como punto de partida algunas notas planteadas en la introducción del texto de Floristán [1994: 7] dedicado al tema de la parroquia, en donde se pueden identificar dos definiciones de la parroquia: la primera tiene que ver con la historia la cual es definida como:

[...] el principal lugar institucional de identificación eclesial donde se desarrolla cuantitativamente la vida cristiana. Es, a su vez, el canal más importante de información y comunicación en la iglesia. No hay institución social y cultural en el occidente de tradición cristiana que reúna semanalmente a tantas personas. [En general, la parroquia]...es el modelo oficial de afiliación religiosa.

La segunda definición se formula en términos de funcionamiento y visibilidad, y que dice: “...la parroquia es un lugar de culto público donde se reúnen periódicamente los fieles que habitan en un mismo territorio y donde se dan unos servicios pastorales de tipo sacramental, catequético, psicológico o asistencial”.

Ambas definiciones son muy útiles ya que permitirá visualizar a las parroquias tal y como se presentan en la realidad social mexicana, en particular, en las ciudades actuales como de la Ciudad de México. Interesa en este texto realizar algunos breves e introductorios análisis sobre la función y el papel de la parroquia en la Ciudad de México. Esto significa que se está ante una realidad parroquial inmersa en los efectos del Concilio mencionado hasta la última encíclica del actual papa Francisco.

El sentido de este escrito es producir algunas reflexiones sobre la parroquia en los contextos urbanos y modernos. La parroquia es una de las unidades mínimas de la organización social de la Iglesia católica cuando menos desde el siglo XVIII colonial hasta la actualidad en México. La parroquia, además de ser la primera célula de la Iglesia, es también un espacio donde se practica la religión y el culto a Dios pero también es un complejo de relaciones humanas inmerso en la problemática de la sociedad moderna [Jiménez 2014: 17].

Lo primero que expondremos es una posición teórica sobre lo que entendemos por la "cultura moderna". Luego habrá un asomo breve a la parroquia en la historia mexicana para mostrar algunos aspectos de ciertas características de la región donde se ubica tanto la colonia como la parroquia, que sirve de referencia en este documento. Después se comentará, de manera pertinente, los miembros que integran la parroquia, las estrategias de trabajo pastoral en sus diferentes momentos, así como las reflexiones sobre el papel y la función de una parroquia concreta en un contexto social y cultural específico de la Ciudad de México. Se plantean breves comentarios finales acerca de las experiencias que conocí en otras parroquias de la zona ya mencionada.

LA PARROQUIA Y LA "CULTURA MODERNA" EN MÉXICO

Desde mi perspectiva, el contenido del discurso del papa Juan XXIII para anunciar la realización del Concilio Vaticano II, refiere a un encuentro necesario y urgente entre la Iglesia católica y la "cultura moderna". En efecto, el 25 de enero de 1959, a unos cuantos meses de haber iniciado su pontificado, el papa Juan XXIII anunciaba la realización de un concilio para construir canales de diálogo entre la Iglesia católica y la gente de su tiempo. El papa resumía lo que él esperaba de ese Concilio con la expresión: "Abramos las ventanas de la Iglesia. Quiero abrir ampliamente las ventanas de la Iglesia, con la finalidad de que podamos ver lo que pasa al exterior, y que el mundo

pueda ver lo que pasa al interior de la Iglesia”.¹ Esto significaba la búsqueda del *aggiornamento* de parte de la Iglesia católica., en otras palabras, que la Iglesia se acercara a la cultura moderna para ponerse al día en relación con la situación que ya se estaba viviendo en aquellos tiempos.

Existe abundante literatura sobre la ideología de lo moderno y la modernidad. En este texto solamente se mencionarán algunos aspectos de dicho asunto que es pertinente para la comprensión de la parroquia en la Ciudad de México. En general y siguiendo a Renée de la Torre [2002: 4], la parroquia está asociada, en términos temporales, a una época anterior de la que se vive actualmente y refiere a una escala espacial de tipo micro con inclinaciones a lo holístico y a la centralización. Por el contrario, la ciudad es más bien una evidencia material de la modernidad, sus referentes son macrosociales y en términos identitarios son múltiples y especializados imponiendo un modelo secularizante de la vida social. En efecto, la primera refiere a una situación más tradicional y local, en cambio, la segunda es más abierta y virtual, llegando hasta lo líquido e impreciso.

Lo moderno y la modernidad refiere a un proceso de desarrollo social y económico que se caracteriza por el crecimiento de la industria, la tecnología, la urbanización en donde se producen nuevas formas de vivir y de experiencias en el mundo más emancipadoras, haciendo uso de la racionalización instrumental, la construcción de grandes metarrelatos legitimadores, entre otros aspectos [Jacorzynski *et al.* 2015: 21-22]. En general, la modernidad o “la ideología de lo moderno” desde la perspectiva de las disciplinas sociales y humanas refiere a “una especie de conflicto” entre lo tradicional y lo moderno [Giménez 1995: 36] y a una ideología que alude al individualismo [Dumont 1987: 278] principalmente.

Desde mediados de la década de los noventa del siglo pasado, Giménez [1995: 36-37] advertía que ideológica y valorativamente lo moderno y la modernidad eran sinónimos de progreso, mayor productividad y competitividad, homologación con los países más desarrollados, más oportunidades para todos en donde, en términos del evolucionismo decimonónico, se concebía a lo tradicional como antítesis de lo moderno. Por tanto, lo moderno se convertía en una especie de panacea, identificando una “cultura moderna”.

En este ámbito, la parroquia es un espacio social y cultural que se identifica más con lo tradicional pero que también coexiste con la cultura moderna. Precisamente de esta última se perciben cuatro características [Giménez 1995: 43-44] que se contradicen con la idea de la parroquia: la primera refiere a la

¹ Véase <<https://franciscoxaviersanchez.wordpress.com/filosofia-y-religion>>. Consultado el 6 de mayo de 2020.

“deslocalización” o su desvinculación de todo espacio particular y determinado por efecto de la movilidad geográfica. La segunda —que parece ser una característica constante en varios autores hasta la actualidad— es su orientación profundamente individualista en oposición a lo comunitario. Aquí se apela al primado del individuo y de su experiencia, el derecho soberano a la subjetividad y la autorrealización, en donde las áreas de la vida privada —como la sexualidad, la educación de los niños, el tiempo libre, las creencias y prácticas religiosas— se convierten en comportamientos cada vez más opcionales y menos regulados por normas y reglas. La tercera característica de la vida moderna es su fragmentación y pluralización. Finalmente, la cuarta hace referencia al carácter laico y secular de la cultura moderna.

La definición anterior es útil para la comprensión de la función y el lugar que ocupa la parroquia en la cultura mexicana en los tiempos modernos. En un interesante texto, Legorreta [2003: 27-28] apunta que las “oleadas” modernizadoras han tenido lugar desde las reformas borbónicas y continuaron con el liberalismo, la industrialización posrevolucionaria y el neoliberalismo, teniendo, cuando menos, seis características comunes aunque refieran a distintas épocas históricas: i) intentos por copiar procesos modernizadores de moda; ii) el acceso a lo moderno a través de mecanismos premodernos; iii) los procesos de modernización se han enfrentado a etapas anteriores, ya sea eliminándolos, sustituyéndolos o coexistiendo dialécticamente; iv) ningún proceso modernizador ha alcanzado los objetivos propuestos; v) los procesos modernizadores no impactan con la misma intensidad las creencias y los valores de la sociedad mexicana; vi) sin embargo, desde los sesenta y setenta del siglo xx se comienza a ver el potencial racionalizador de lo moderno con la escolaridad masiva, medios de comunicación, la creación de una cultura de masas con base industrial, entre otros aspectos.

Como se podrá ver, en México el encuentro entre lo tradicional y lo moderno, por decirlo de alguna forma, es siempre conflictivo, se expresa en diferentes arenas “...como una imposición, lucha, confusión, asombro, seducción o rechazo [...] hay encantos y desencantos por las innovaciones y cambios que trae la modernidad” [Jacorzynski *et al.* 2015: 24].

ASPECTOS HISTÓRICOS DE LA PARROQUIA EN MÉXICO Y DE LA PARROQUIA DEL SANTO CRISTO DE LA AGONÍA

Renée de la Torre [2002: 5] expone, en general, que históricamente la parroquia ha sido durante varios siglos el único aparato político con capacidad de control del territorio nacional, a través del poder local. Hasta la década de los cincuenta del siglo xix, las parroquias ejercían un control social sobre

la vida cotidiana de los pueblos y los barrios urbanos, que prevaleció intocable y sin competencia por alguna instancia del Estado o de alguna otra entidad. En efecto, la Iglesia a través de las parroquias era la encargada del registro y la gestión burocrática de todas las etapas de la vida de los individuos: desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por el matrimonio, el patrimonio, la herencia y otros aspectos. Igualmente, monopolizaba las funciones relativas a la salud, así como la reglamentación de los hospitales, la educación, la beneficencia y otros aspectos. Hasta mediados del siglo XIX con Ley Lerdo de 1856 y con las Leyes de Reforma, promulgadas en 1858, la parroquia perdió sus funciones de control político y social local que le otorgada su especialidad burocrática sobre la vida de los individuos: se nacionalizan los bienes eclesiásticos; se establece el registro civil (del nacimiento y estado civil de los ciudadanos), el matrimonio civil, se secularizan los cementerios y camposantos, los hospitales y las escuelas. Sin embargo, a pesar de que la parroquia perdió sus funciones de control económico, político y burocrático, todavía durante el siglo XX siguen cumpliendo funciones de centros de organización cultural y social de la vida cotidiana de los barrios y colonias urbanas de distintas ciudades de México.

Siguiendo con el contexto histórico y tomando como base a García Peralta [1987], la zona en donde está ubicada la parroquia objeto de este estudio era parte del lago de Texcoco Según las fuentes,² dicha zona era un cuerpo de agua salada, alimentado por lagos de agua dulce, como el de Xochimilco y el de Chalco, al sur; los de Xaltocan y Zumpango, al norte, y el río Acolman, al noreste. Después de 1521, se dio comienzo a la desecación del Lago de Texcoco debido a las continuas inundaciones que ocurrían en el Valle de México. Los conquistadores realizaron diversas obras de infraestructura para la desecación de esa parte del lago y favorecer los asentamientos y el crecimiento de la población, así como actividades humanas de subsistencia, como la agricultura y la ganadería.

García Peralta [1987], en el siglo XVIII, los tlatelolcas rentaron sus terrenos, localizados al poniente del Lago de Texcoco, al capitán de corazas Blas López de Aragón, quien mandó a construir la Hacienda Santa Ana. El casco principal de la hacienda se encontraba en el actual cruce de la calzada de Guadalupe y Nezahualcóyotl y llegó a tener una producción de tipo mixto (maíz, trigo y arvejo), además de la práctica de la ganadería. A la muerte de López de Aragón, la administración quedó en manos del Marqués del Jaral de Berrio, Miguel de Berrio y Saldívar, quien sustituyó el nombre de la hacienda por el de Hacienda de Aragón, en honor de su fundador. En el

² Véase <www.sma.df.gob.mx>. Consultado el 6 de mayo de 2020.

mismo, adquiere gran importancia la Villa de Guadalupe, por ser el lugar de toma de posesión de los virreyes, en detrimento de la Hacienda de Aragón como punto de atracción económica para los trabajadores, quienes prefirieron establecerse alrededor de la Villa. De esta manera, las rancherías crearon un pequeño pueblo cuyas actividades giraban en torno a la hacienda denominado Pueblo de San Juan de Aragón, lugar durante el periodo del presidente Ignacio Comonfort, en el año de 1857. Por esas épocas, la hacienda de San Juan de Aragón tuvo un resurgimiento gracias a la administración de Francisco Anaya, un cacique que mantenía a la mayoría de los habitantes trabajando bajo sus órdenes y cobrándoles impuestos por la extracción de sal. Después, la administración de la hacienda pasó a manos de Remigio Noriega, quien reprodujo el mismo sistema de explotación de los trabajadores. Es hasta la etapa final del periodo revolucionario cuando aparecen modificaciones, ya que la hacienda fue fraccionada y se distribuyeron las tierras entre los campesinos, tomando carácter ejidal los terrenos repartidos.

El 7 de diciembre de 1922 se le hace la primera dotación de ejidos al pueblo de San Juan de Aragón, con una extensión de 1 074 has. Sin embargo, el lugar era una zona de terrenos baldíos con tipo de suelo salitroso, lo que desfavorecía el crecimiento de abundante vegetación y que impidió que fuera una zona de cultivo intenso. Es por eso que en el sexenio de Lázaro Cárdenas se tomó la decisión de reforestar la zona desecada del lago para evitar tolvaneras que afectaran a la población aledaña. La obra fue encargada al ingeniero Loreto Fabela, quien sentaría las bases de lo que hoy conocemos como el Bosque de San Juan de Aragón [Delegación 1996].

A principios de la década de los sesenta inició el proyecto urbano Aragón-Peñón de los Baños, del que derivó la Unidad Habitacional San Juan de Aragón e inició su expansión hacia el norte y el oriente, surgiendo unidades habitacionales, decenas de colonias populares que comparten los municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl, así como la construcción de parques deportivos integrado por áreas verdes, lagos artificiales y un zoológico que abastecieran de zonas de esparcimiento a las colonias que ya se estaban estableciendo, como La Pradera [Jiménez 2014: 38-41].

La colonia La Pradera, que limita al norte con la colonia La Providencia y el Estado de México en el municipio de Nezahualcóyotl, al sur con la sección VI de Aragón, al oriente con el municipio mexiquense mencionado y al occidente con una parte de la sección de Aragón ya indicada y el deportivo Los Galeana; es donde se ubica la sede parroquial denominada Santo Cristo de la Agonía, objeto de estudio de este documento. Tanto el asentamiento poblacional como el templo católico comienzan a conformarse y construirse sobre todo en la década de los sesenta del siglo xx.

De acuerdo con indagaciones anteriores [Jiménez, 2014], el origen de los habitantes de la colonia La Pradera provienen de dos fuentes en términos generales: una población migrante de ciudades medias y áreas rurales del centro del país como Querétaro, Puebla e Hidalgo, principalmente; otros provenían del occidente, en particular de los estados de Jalisco y de Michoacán; también se identificó algunas personas de Zacatecas y Coahuila; fue asimismo notable la población que provenía de los valles centrales de Oaxaca. La otra fuente sobre el origen de los habitantes fue la población que ha tenido mucha movilidad en la Ciudad de México y los municipios conurbados del Estado de México. Sin embargo, el objetivo principal de ambos tipos de movimiento poblacional fue la búsqueda de un asentamiento definitivo o, por lo menos, un lugar para ocuparse durante un periodo largo y comenzar a formar un patrimonio. Este tipo de población fue la que se identificó cuando se inició la investigación a finales de la década de los ochenta, en donde la mayoría llevaba un poco más de 20 años viviendo en la colonia, por lo que son los habitantes originales de los asentamientos y los propietarios de los predios y viviendas.

La adquisición de los predios en la colonia La Pradera siguió dos tipos de patrones: uno se refiere al fraccionamiento del suelo para la venta directa de predios a particulares que construirán su vivienda, dichos lotes se vendieron a precios accesibles y en modalidades de pagos diferidos. La población que adquirieron estos terrenos fue principalmente de dos tipos: personas que tenían un empleo estable, que estuvieron pagando renta en distintos lugares del Distrito Federal (hoy CDMX) o en los municipios mexicanos conurbados cercanos a la zona; también se identificó a personas que habían ahorrado dinero en sus lugares de origen, producto del trabajo en el campo, como pequeños propietarios o jornaleros, o por la venta de animales de ganado; algunos de ellos ya comenzaban a procrear hijos y planeaban otorgarles una vida mejor considerando que en la capital del país habría más oportunidades de estudio y trabajo. Para el primer tipo de personas, la adquisición de un terreno en la zona sería un primer patrimonio que podrían heredar a sus hijos; para el segundo, representaba también el inicio de formar un patrimonio y, en otros casos, incrementarlo, porque varios de ellos ya eran propietarios de una casa o de un pequeño terreno para la siembra en sus lugares de origen.

LA PARROQUIA "HOY" EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Desde las primeras observaciones de campo en los primeros años de la década de los noventa, realizada en la mencionada parroquia, se identifi-

caron, en términos muy generales, varios aspectos importantes y muchos de ellos se siguen percibiendo cuando menos hasta hace tres años: la presencia de diversos grupos que se distinguían unos de otros principalmente por el tipo de acción o función que realizaban. Otro aspecto es que esos grupos estaban formados por personas de diferente condición social, edad y género, además, cada una de las agrupaciones tenía una cantidad significativa y diversa de participantes. También sigue siendo muy notable la participación masiva de la gente en las ceremonias y rituales formales de la Iglesia católica que se suceden a lo largo del año. Es decir, la asistencia de un número considerable de personas a las misas dominicales, a los momentos más importantes de la liturgia católica como el Miércoles de Ceniza, la Semana Santa y la Navidad, entre otros, y en aquellos eventos significativos para los habitantes de una colonia, como la Fiesta Patronal, el primer domingo del mes de octubre. La demanda de servicios religiosos es un asunto significativo porque, en esta parroquia se realizan un número de significativo de celebraciones litúrgicas para indicar los “ritos de paso” de la gente como son los bautizos, ceremonias de xv años, matrimonios, graduaciones escolares, celebraciones para difuntos, principalmente.

Se han identificado por lo menos cuatro grandes grupos generacionales que relativamente coexisten hasta la actualidad y que son los siguientes: La primera generación, que es la que llegó a la colonia y adquirió un predio y que poco a poco fue construyendo su vivienda; muchos de ellos participaron en la construcción del templo católico; sus edades oscilaban entre los 30 y los 45 años, es decir, son personas que nacieron entre 1930 y 1945. Ellos fueron influenciados por varias de las ideas que se plantearon en el Concilio Vaticano II, en particular, en la idea del laico como un nuevo actor de la Iglesia y, evidentemente, como un sujeto con capacidad de tomar decisiones importantes para su parroquia a través de la formación de grupos de diferente tipo con elementos de culto y de piedad, pero también con argumentos críticos ante la realidad social.

Los hijos de la anterior generación serían el segundo gran grupo generacional y nacieron desde los primeros años de la década de los cincuenta hasta los primeros de la década de los sesenta. Éstos ya trataron de implementar varias de las propuestas planteadas en los trabajos que se realizaron en la segunda reunión de la CELAM de Medellín, Colombia. Como ya estaba difundida la idea del papel del laico, éstos asumieron y agregaron otros conceptos relativos al compromiso social, político y económico. Algunos conformaron organizaciones de más compromiso con el prójimo y una visión más crítica, que la anterior generación, ante la realidad social que mostraba imágenes cada vez más injustas y a las que había que darles

una respuesta. Otros se concentraron en el cuidado de la familia como una pequeña comunidad capaz de formar hijos más críticos y comprometidos con el prójimo. En esta misma línea, se va generando una preocupación cada vez más fuerte en los jóvenes (sector poblacional que oscilan entre los 15 y los 25 años, la mayor parte solteros) ante un futuro incierto para dicho sector tanto en el aspecto laboral, cultural, intelectual y social, principalmente. Había que enfrentar las amenazas de la drogadicción, el alcoholismo y el pandillerismo (en esas épocas ya existían una diversidad de bandas de pandilleros en diferentes colonias de la Ciudad de México). Es en esta generación cuando se van creando Comunidades Eclesiales de Base sin llegar a madurar del todo, así como grupos atentos a la problemática juvenil para tratar de evangelizar a los otros jóvenes en sus contextos de su vida cotidiana. Igualmente, se crean grupos de reflexión y estudio para atender la problemática diversa que hay en las familias.

Los miembros del tercer grupo generacional nacieron en la década de los ochenta y parte de la siguiente década. Varios de los miembros de esta generación decidieron llevar sus creencias a un ámbito más convencional y poco a poco se fueron distanciando de las actividades que las generaciones anteriores seguían participando. Cabe señalar que se fomentaron más las actividades culturales como los grupos musicales y de teatro. Sin embargo, según mi interpretación, fue definitiva la presencia de un pequeño grupo de carismáticos al interior de la parroquia. Dicho pequeño grupo inició actividades ofreciendo procesos de sanación, integración familiar e individual, atención casi personalizada brindando desarrollo personal y familiar y poco a poco se fueron incorporando más personas de las anteriores generaciones abandonando, como consecuencia, las actividades que ya tenían. Todo esto motivó que se fuera modificando la visión de la realidad: se pasa de una visión más interesada en los problemas sociales y colectivos a unos intereses más enfocados en la resolución de los problemas individuales y familiares, por ejemplo, además de sanar al cuerpo de alguna enfermedad que lo aqueja, también era necesario curar el alma. Desde la década de los noventas, los intereses pastorales de la parroquia se van inclinando por las catequesis infantil, juvenil y familiar y por la preparación de ministros de la comunión, de atención a los enfermos, entre otros. Las actividades de estudio y de análisis van disminuyendo y los participantes de la parroquia ya no saben gran cosa de lo que sucede en la iglesia católica mexicana ni cuáles son las directrices y sugerencias que provienen de la Iglesia mexicana, menos de la sede del Vaticano. Cabe señalar que, hasta esta generación, los Oblatos de María Inmaculada (OMI), misioneros religiosos cuyos orígenes se encuentran en Francia, eran los responsables de esta parroquia y de

otras dos parroquias vecinas en donde también se promovían actividades pastorales más o menos parecidas a las ya mencionadas. Más adelante se hará un pequeño comentario sobre dicha organización religiosa.

La generación actual, que nacieron desde finales del siglo xx y principios del actual es la que tiene un poco más de 20 años. Siguiéron varias de las actividades que se han descrito en el párrafo anterior. Existe una preocupación por la catequesis a todos los niveles con el objetivo de que los niños realicen su primera comunión cuando menos, los jóvenes no caigan en conductas patológicas como la violencia y la delincuencia, el alcoholismo y la drogadicción, los “embarazos prematuros”. Para eso han implementado la estrategia del Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE). Este sistema pretende ayudar a que las diócesis y parroquias puedan implementar y articular todos los elementos que pide la Iglesia. Es un modelo pastoral con metodología propia —inspirada en documentos postconciliares— para desarrollar una labor evangelizadora con base en la parroquia, la diócesis o la escuela católica. El SINE se constituyó como un sistema jerárquico, pero donde los laicos tienen gran injerencia. Los modelos teológicos y los manuales destinados a una parroquia no se viven sólo en las jerarquías, sino que se busca que cada individuo tenga una participación directa en los diferentes rubros que conforman el plan pastoral, y la sociedad. En resumen, se trata de conseguir que todo bautizado viva más plenamente su bautismo, lo que se conoce como dimensión pastoral. Así se forman pequeñas comunidades en las casas, tras renovar los sacramentos de iniciación cristiana por el retiro kerigmático. La finalidad es que todos perseveren como discípulos y misioneros [Paz 2016].

Considero conveniente hacer aquí un pequeño comentario sobre la orden religiosa de los Oblatos de María Inmaculada. Ésta fue fundada en 1816 por Eugene de Mazenod. “Desde 1818 a 1925 la Congregación llevó el nombre de Misioneros de Provenza. Tras la fundación en marzo de 1825 de la casa de Nîmes fuera de Provenza, los misioneros se llamaron Oblatos de San Carlos. En Roma, durante la octava de la Inmaculada Concepción que se celebraba solemnemente, el fundador decidió que sus misioneros se llamaran Oblatos de María Inmaculada”.³ Los Oblatos llegaron a México en la segunda mitad del siglo xix a Ciudad Victoria, Tamaulipas y Agualeguas, Nuevo León sin mucho impacto en ambas localidades. Más tarde, en 1901, comienzan su trabajo de misioneros en los estados de Oaxaca y Puebla y toman la responsabilidad de los templos de San Jerónimo y San Felipe de Jesús de la Ciudad de México, hasta 1914, que es cuando

³ Véase <omi.world.org>. Consultado el 6 de mayo de 2020.

salen del país por el conflicto armado. En 1943 regresan e instalan su sede en la colonia San Rafael de la ciudad de México, en la capilla “La Guadalu-pita”, que después se convertiría en la “Casa Provincial” de los Oblatos en México a partir de 1980. En la década de los cincuenta inician actividades de misión en regiones del Istmo de Tehuantepec, principalmente en Salina Cruz, la zona de los chontales de Oaxaca (Huamelula y otras poblaciones) y entre los huaves de San Mateo del Mar. A principios de la década de los años sesenta comienzan a fundar templos y parroquias en la zona noreste de la ciudad de México. Desde mediados de la década de los ochenta, su trabajo se concentra en la zona del Istmo de Tehuantepec, la Costa Chica de Guerrero y en regiones de Centroamérica. Para 1991 dejan algunas misiones en parroquias urbanas de la ciudad de México que ellos mismos iniciaron e instalan misiones en las zonas marginadas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco [Watson 1981] y comunicaciones personales del provincial oblatos y otros de la misma orden desde los inicios de 1990 hasta el año de 2005. Cabe señalar que el autor de este texto tuvo la oportunidad de jugar fútbol y basquetbol en ligas amateurs en el deportivo Los Galeana, con varios seminaristas oblatos y algunos sacerdotes de la misma orden religiosa.

Como se ha venido señalando, la historia de la parroquia se estructuró en una cronología en la que aparece “una especie de paralelismo” entre lo “secular” y lo “religioso”. Por lo que se pueden identificar al menos cinco etapas históricas y que son las siguientes: la primera abarca los primeros años, cuando se ofrece un servicio religioso muy irregular proveniente de una colonia vecina; es la época en que la colonia se está formando y adquiere el estatus de capilla dependiente de la parroquia ubicada en la colonia Casas Alemán. La arquidiócesis les encarga a los Oblatos el trabajo misionero de ir organizando parroquias en las zonas que apenas se están poblando, así como la construcción de los templos respectivos. Casi 10 años después, la arquidiócesis concede el estatus de parroquia con el nombre del Santo Cristo de la Agonía el primer domingo de octubre del año de 1969, y a su primer párroco, un sacerdote canadiense de la orden religiosa mencionada. Esta primera etapa coincide con el proceso de fraccionamiento y de ocupación de los predios por la población que ha realizado contratos de compra-venta en la colonia La Pradera. A finales de 1972, la Unidad Pradera, zona habitacional construida recientemente, comienza a ser habitada por sus colonos y ellos hacen los trámites iniciales para construir su templo católico pero que va a depender de la parroquia recién nombrada.

El segundo momento, se puede ubicar de 1973 a 1979, en donde los misioneros de la orden religiosa de los OMI se siguen responsabilizando de la parroquia. Además de la nueva zona habitacional recientemente incor-

porada a la parroquia, se incorpora un nuevo fraccionamiento compuesto por habitantes de una clase social económicamente más alta con relación a los habitantes de los otros dos asentamientos poblacionales. Para tal efecto, los OMI designan a dos sacerdotes, uno cumpliendo la función de párroco y atendiendo al nuevo asentamiento poblacional y al otro lo designan como vicario de la parroquia apoyando los trabajos del ampliado territorio parroquial. Es una etapa de poblamiento total, tanto de la colonia La Pradera como de la Unidad Pradera, y los inicios de la ocupación habitacional del fraccionamiento Villa de Aragón. En este periodo se continúa con el proceso para que el fraccionamiento de Villa de Aragón para que construya su propio templo, el cual se concluye. Para finales de esa época, la capilla de Santa Beatriz de Silva de la Unidad Pradera ya tiene un sacerdote de tiempo completo y, simultáneamente, la población está construyendo su propio templo.

La tercera etapa, que puede considerarse de consolidación, comprende de 1979 a 1990 y en ella el sacerdote que anteriormente desempeñaba las funciones de vicario, asume la responsabilidad de párroco. Para este periodo, las tres colonias que abarcan al territorio parroquial están completamente pobladas, cuentan con todo tipo de servicios urbanos y ya es posible ubicar a tres generaciones: habitantes originales, los hijos de éstos y los nietos de los primeros.

Durante el cuarto periodo, de 1991 hasta 2002, los OMI dejan la región y, después de casi un año, la arquidiócesis nombra a un sacerdote diocesano como responsable de la parroquia. Se comienza a implementar el formato del SINE. Al mismo tiempo, la autoridad eclesiástica arquidiocesana nombra parroquia a la sede que se ubica en el fraccionamiento Villa de Aragón, y otra parte del territorio administrado por la parroquia se transformó en Rectoría. También se modifican notablemente las actividades y la organización de la participación de los laicos, pero sin inhibirla. Asimismo, comienzan a desaparecer físicamente algunos de los habitantes originales de las tres colonias.

La quinta etapa de la parroquia, del año 2002 hasta el 2015, fecha de la encíclica que emite el papa argentino, se siguen nombrando como párrocos a miembros del clero diocesano siguiendo el sistema mencionado de pastoral. Aunque los grupos parroquiales comienzan a disminuir, la asistencia a los rituales y celebraciones dominicales y cíclicos por parte de los habitantes sigue siendo significativa.

COMENTARIOS FINALES

¿Sigue vigente la parroquia en un contexto de cultura moderna? Si se considera cuando menos de manera operativa, la temporalidad apuntada desde el título de este texto, en que en los inicios del Concilio Vaticano II ya estamos inmersos en una “cultura moderna”, la respuesta es positiva. Algunos ejemplos que he conocido desde la década de los ochenta en la Ciudad de México y otros que estoy conociendo en la ciudad de Puebla recientemente pueden ser considerados como argumentos válidos: a principios de la década de los ochenta, conocí una parroquia en una de las secciones de San Juan de Aragón, que desde el jueves y hasta el domingo de cada semana, se dedicaba a atender a sectores sociales por día en un salón. El día que más recuerdo es el viernes porque la parroquia la dedicaba a los jóvenes con una serie de actividades. Todo comenzaba antes de las tres de la tarde en el salón parroquial, donde cabíamos como 200 personas, un grupo musical de cinco jóvenes hacían *covers* de canciones famosas de rock en inglés que interpretaban grupos famosos como The Beatles, The Rolling Stones, The Doors, entre otros. La condición para acceder a dicho salón parroquial era que los hombres podían entrar con una pareja, no así las mujeres que entraban sin problemas. Obviamente se vigilaba que no circularan bebidas embriagantes, ni estupefacientes, ni tabaco. Después de casi dos horas de música y baile, los organizadores nos invitaban refrescos y algún refrigerio para después dar paso a una plática en donde se hablaba de las bondades del mensaje cristiano. La estrategia era atractiva y atraía a muchos jóvenes.

A finales de la década de los ochenta se conoció con cierto detalle la parroquia ubicada en la Colonia Merced Gómez y algo de las actividades de la parroquia que se localiza en el centro histórico de Santa Fe. Ambas se caracterizaban por un trabajo pastoral dirigido primordialmente a los jóvenes en situaciones de riesgo como la drogadicción, las pandillas y el alcoholismo, principalmente; dichas parroquias eran atendidas por el clero secular. También se conocieron por esas épocas a algunas parroquias que priorizaban la pastoral de la acción social explícita, en la que se daba mayor importancia a la formación de cuadros para la organización sociopolítica, como fueron los casos de la del Cerro del Judío y la de Nuestra Señora de los Ángeles, en la colonia Guerrero, ambas atendidas por la Compañía de Jesús.

Desde los inicios de la década de los noventa, se conocieron varias parroquias que se concentraban fundamentalmente en los servicios religiosos, y una pastoral más tradicional dedicados a los matrimonios, las primeras comuniones, los bautizos y el sacramento de la confirmación. También atendían a los enfermos, adultos mayores, entre otros; pero eran lugares idóneos

para las presentaciones infantiles de tres años, las celebraciones de xv años, y las liturgias relativas a las graduaciones escolares y de fin de cursos. Aunque había participación de los jóvenes, como se mencionaron antes, éstos se circunscribían a colaborar en coros y grupos musicales muy significativos, algunos de mucha calidad. Éstos fueron los casos de varias parroquias ubicadas en las colonias fundadas por los años cuarenta como la Gertrudis Sánchez, La Malinche, Casas Alemán, entre otras, las cuales eran atendidas por personal proveniente tanto por el clero secular como de algunas órdenes religiosas.

Desde finales del año 2019, comencé a hacer trabajo de campo en una parroquia ubicada en una de las colonias populares de la ciudad de Puebla. Por razones de la situación que se vive actualmente en el mundo y en nuestro país por la pandemia del Covid-19, se tuvo que suspender el trabajo. Sin embargo, tuve la oportunidad de conocer algo de dicha parroquia y que consiste en lo siguiente: el párroco diocesano ha incorporado como trabajo pastoral tres bases que se han convertido en los mecanismos eficaces de atraer a mucha gente casi todos los días de la semana y que son el movimiento carismático y las misas de curación los días miércoles y sábados durante todo el día, el movimiento Neocatecumenal y el trabajo con las mujeres. Además, se realizan retiros frecuentes dirigidos a los niños, familias, jóvenes, mujeres de diferentes edades, entre otras cosas. Dicha parroquia tiene constantemente mucha gente en sus diversos espacios y en casi todos los días.

Me parece que los ejemplos mencionados y que están ubicados en la temporalidad señalada desde el inicio de este texto, muestran que la parroquia, cuando menos en algunas ciudades de México, tienen capacidad de articularse y coexistir con la “cultura moderna” como se ha señalado en su momento. Además de los ejemplos que conozco de manera un poco cercana, están los casos que varios sociólogos y antropólogos han evidenciado en sus investigaciones. Los apunto en orden cronológico y que se ubican en la temporalidad ya citada en este escrito: Juárez Cerdí [1997], Hernández Madrid [1999], Sosa Díaz [2010], Suárez [2015], entre otros. Cuando menos, los autores mencionados muestran en sus investigaciones que la parroquia no es un residuo tradicional que tercamente pretende mantenerse con vida para alimentar una nostalgia que ya está pasando, más bien, evidencian que:

La parroquia [sigue siendo] un referente simbólico y material, no sólo de la preeminencia del catolicismo en la vida local, sino que continúa representando un espacio físico y moral por donde cruzan relaciones estables de la localidad. La parroquia es el lugar y la institución local por excelencia, a la cual se puede acudir en situaciones de crisis, violencia y desestabilización social [de la Torre 2002: 9].

Finalmente, la “cultura moderna” es una creación ideológica que genera, cuando menos, puntos de referencia; lo mismo se puede decir para la idea de lo tradicional y/o atrasado, también produce puntos de partida. El hecho es que la realidad muestra que una organización parroquial sigue “sirviendo para algo”. Una referencia de un miembro del Instituto de Estudios Políticos de Bourdeaux, Raymond Courcy, citado por de la Torre [2002: 8], ilustra mucho de los aspectos que se mostraron en este breve texto:

La parroquia de hoy en día, en la modernidad urbana es un lugar donde se entrecruzan redes de sujetos autónomos, en donde cada uno conserva sus nexos solidarios con sus lugares de trabajo, de estudio, de esparcimiento o cultura. Hoy en día de lo que se trata es de administrar e incluso organizar la diversidad y la multiplicidad al interior de asambleas litúrgicas empezando por las misas dominicales.

REFERENCIAS

De la Torre, René

2002 *Recomposición de la vida y desregulación parroquial, en Ciudades. Teorías de la religión en el siglo XXI.* Red Nacional de Investigación Urbana. México: 3-10.

Delegación Gustavo A. Madero

1996 *Monografía de la Delegación Gustavo A. Madero.* Gobierno del Distrito Federal. México.

Dumont, Louis

1987 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Alianza editorial. Madrid.

Floristán, Casiano

1994 *Para comprender la parroquia.* Verbo Divino. Navarra, España.

García Peralta, Beatriz

1987 Delegación Gustavo A. Madero, en *Atlas de la Ciudad de México*, Gustavo Garza y Programa de intercambio científico y capacitación técnica (comps.). Departamento del Distrito Federal y COLMEX. México: 205-210.

Giménez, Gilberto

1995 Modernización, cultura e identidad social. *Espiral* 1 (2). Universidad de Guadalajara. México: 35-55.

Hernández Madrid, Miguel Jesús

1999 *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán.* El Colegio de Michoacán. México.

Jacorzynski, Witold y María Teresa Rodríguez

2015 Prefacio, en *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy* (eds.). Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS. México: 21-39.

Jiménez Medina, Luis Arturo

2014 *La religión en la ciudad*. Editorial Ariadna y FFyL-BUAP. México.

Juárez Cerdí, Elizabeth

1997 *Mi reino si es de este mundo*. El Colegio de Michoacán. México.

Legorreta, José de Jesús

2003 *Cambio religioso y modernidad en México*. Universidad Iberoamericana. México.

Meyer, Jean

2005 La iglesia católica en México 1929-1965, en *Documentos de trabajo del CID*. Centro de Investigación y docencia económicas, División de Historia. México: 1-35.

Paz González, Erick Adrián

2016 Análisis sociocultural y teológico del Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE) a través de sus manuales, en el xxxi Congreso de Religión, Sociedad y Política, del 24 al 28 de octubre. Posgrado de Derecho de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México.

Sosa Díaz, Sabeli

2010 *Comunidades de fe: católicos congregados en la parroquia de San Martín Obispo, Texmelucan, Puebla*, tesis de maestría. Posgrado en Antropología. FFyL, IIA, UNAM. México.

Suárez, Hugo José

2015 *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. IIS, UNAM. México.

Watson, Guillermo

1981 *Uno de esos hombres*. Edición particular. México.

PÁGINAS WEB

Sánchez Hernández, Francisco Xavier

s/f *Abramos las ventanas de la Iglesia*. <<https://franciscoxaviersanchez.wordpress.com/filosofia-y-religion>>. Consultado el 6 de mayo de 2020.

<www.omi.world.org>. Consultado el 6 de mayo de 2020.

MISCELÁNEOS

El bautizo de tres tupinambás en París. Mediación, aculturación y alianza franco-tupí, siglo XVII

Diana Roselly Pérez Gerardo*

Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

RESUMEN: *A partir del bautizo de tres tupinambás en París, en 1613, que despertó gran interés tanto en la Corte como en el imaginario colectivo francés, este texto recupera la larga tradición de viajes de indios tupís a tierras francesas para dar cuenta de un tipo específico de interacción, mediación y aculturación en las fronteras americanas en el marco de una alianza político, militar y comercial de larga data. Se analiza la agencia política de los “embajadores tupinambás” como resultado sus prácticas de mediación, traducción, cambio y adaptación. Al incorporar el orden discursivo y simbólico católico, apropiarse de ciertas prácticas y rechazar otras, los tupinambás trascendieron la lógica de la imposición de un modelo colonial, negociaron y refrendaron su alianza política-militar con los franceses. La posibilidad de construir mundos mutuamente comprensibles estuvo acompañada de diversos tipos de intercambio entre los cuales, las mujeres y el matrimonio jugaron un papel central.*

PALABRAS CLAVE: *tupinambás, colonización francesa, Brasil siglo XVII, matrimonio y alianza franco-tupí*

The baptism of three tupinambás in Paris. Mediation, acculturation and Franco-Tupi alliance, 17th Century

ABSTRACT: *Beginning with the baptism of three tupinambás in Paris in 1613, which aroused great interest, both in the court and in the French collective imagination, this text revisits the long tradition of trips by Tupi Indians to French lands to account for a specific type of interaction, mediation and acculturation on the American borders within the framework of a long-standing political, military and commercial alliance. The political agency of the “Tupinambás ambassadors” is analyzed through the results of their mediation, translation, change and adaptation practices. By incorporating the Catholic discursive and symbolic order, whilst appropriating certain practices*

* dianaroselly@unam.mx

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2020 • Fecha de aprobación: 25 de noviembre de 2020

and rejecting others, the Tupinambás transcended the logic of the imposition of a Colonial model by negotiating and endorsing their political-military alliance with the French. The possibility of building mutually comprehensible worlds was accompanied by various types of Exchange, among which women and marriage played a central role.

KEYWORDS: *Tupinambás, French colonization, 17th Century Brazil, Franco-Tupi marriage and Alliance.*

“Hoy el señor de Rasily, algunos días después de su regreso de la isla de Maragnan, ha llevado ante la reina seis Toupinamboux que ha traído de ese país.” [Malherbe 1862: 297-298]. Este encuentro, llevado a cabo el 15 de abril de 1613, fue el primero de varios entre los “embajadores” tupinambás¹ y la reina regente de Francia, María de Medici, en París. La serie de actos públicos en los que participaron los indios provenientes de Brasil era, por un lado, parte de la propaganda política católica para promover la colonización francesa en el sur de América y mostrar la conversión pacífica y voluntaria de los tupinambás como corolario a las guerras religiosas que habían asolado a Francia las décadas anteriores. Por otro lado, el bautizo de los tupinambás implicaba, junto los matrimonios que se arreglaron para ellos con mujeres francesas, el refrendo de una alianza franco-tupí que databa, para entonces, de alrededor de un siglo.

La campaña de difusión del éxito logrado en el asentamiento denominado Francia Equinoccial estuvo a cargo del comandante de la expedición, François de Rasily² y del fraile capuchino Claude d’Abbeville. El objetivo ulterior era solicitar fondos y la presencia de más religiosos para continuar con la empresa de colonización y evangelización en el Maragnon.³ En medio de las presiones de España, durante la unión de coronas con Portugal, el proyecto comercial, colonial y misional francés en la costa norte de Brasil quedaba en vilo y sin el apoyo de la reina regente que negociaba por esos días el matrimonio del joven rey Luis XIII con Ana de Austria. Como

¹ Tupinambá es el nombre genérico con el que se conoció a los grupos indígenas del tronco tupí guaraní que habitaban la costa brasileña desde la desembocadura del Amazonas hasta Cananéia en el estado de Sao Paulo [Métraux 1948] [Rodrigues 2013].

² Miembro de una importante familia católica y de la Liga Católica, se había opuesto firmemente a la llegada de Enrique IV al trono francés, por lo que durante su gobierno la familia fue excluida de la corte. A la muerte del rey, María de Medici lo designó comandante de la expedición al Maragnon.

³ El Marañón en español, Maragnon o Maragnan en francés y Maranhão en portugués se había constituido durante las primeras décadas del siglo XVII en “una región de excepción” de la colonización portuguesa. Una especie de “territorio de resistencia” o refugio de los grupos que migraron hacia esa zona escapando de los portugueses [Daher 2001].

parte de la estrategia para sumar voluntades y recursos para la empresa, los capuchinos organizaron una serie de actividades para los seis catecúmenos⁴ tupinambás que fueron llevados a Francia para ser bautizados.

A partir de este acontecimiento que despertó gran interés tanto en la corte como en el imaginario colectivo francés, este texto recupera la larga tradición de viajes de indios tupís a tierras francesas para dar cuenta de un tipo específico de interacción, mediación y aculturación en las fronteras americanas en el marco de una alianza político, militar y comercial de larga data. Para poner en contexto el revuelo causado por este bautizo haremos un recorrido por la presencia de diversos indígenas brasileños en Europa a largo del siglo xvi. Posteriormente se analizará el significado que los lazos de parentesco como el apadrinamiento y el matrimonio tenían dentro de los rituales de alianza con especial énfasis en las mujeres, cuyo papel dentro de los procesos de mestizaje y aculturación se encuentra diluido en las fuentes.

TUPINAMBÁS EN EL VIEJO MUNDO

La circulación de indios brasileños hacia el Viejo Mundo se enmarca, por un lado, en una relación comercial y de alianza establecida por los marinos y mercantes normandos que traficaban con el palo de Brasil (*Caesalpinia echinata*) desde los primeros años del siglo xvi, hasta los intentos formales de colonización: primero la Francia Antártica en la Bahía de Guanabara, entre 1555 y 1567, y después la Francia Equinoccial, entre 1612 y 1615. Por otro lado, las diferencias en el proyecto de colonización entre una y otra tentativa de asentamiento francés en Brasil radicaban en la nueva centralidad conferida a la conversión de los indios. Los conflictos entre hugonotes y católicos que estuvieron en el centro de la empresa liderada por Nicolás de Villegagnon en las costas de Río de Janeiro en el siglo xvi tuvieron distintas consecuencias, entre las cuales estuvo la falta de un programa de evangelización de los indios. En cambio, la segunda tentativa, gestada medio siglo después, confirió a los capuchinos la conducción del proyecto misional, y aunque participaron algunos protestantes los principales patrocinadores fueron católicos.⁵

⁴ Persona que se instruye en los principios de la doctrina católica para recibir el bautismo, pero que aún no forma parte de la comunidad cristiana. Por tratarse de la transición de un estadio a otro, los catecúmenos se consideran sujetos liminales “lo que no es una cosa ni la otra, y al mismo tiempo es ambas” [Turner 1997: 110].

⁵ La aventura de la Francia Equinoccial distaba ser sólo una misión de propagación de la fe católica, “Se había constituido ante notario, una compañía comercial” [Lafaye 2001: 54]. Entre los inversores estaba Nicolás de Harlay, Barón de Sancy, hugonote recién convertido al catolicismo, el propio Rasily y varios burgueses como el señor

La evangelización de los tupinambás y la pomposa ceremonia de bautizo organizada en París era el correlato de los conflictos religiosos en Francia, pero también de los distintos intereses monárquicos en pugna y de las diferencias entre los proyectos de colonización hispano-portugueses y franceses.

Para inicios del siglo xvii, la presencia de indígenas brasileños en Francia no era una novedad. Tampoco era la aculturación de algunos de ellos ni su inserción dentro de la sociedad francesa. El caso de Essomeriq, hijo del jefe *carijó*,⁶ Arosca, es paradigmático. Llegó a Francia en mayo de 1505, con Binot Paulmier de Gonneville, para aprender el idioma, algunos conocimientos de artillería y las costumbres de los normandos. Durante el viaje fue bautizado como Binot⁷ y llegó a Honfleur donde murió a los 94 años. A pesar de que el capitán había jurado regresarlo en “veinte lunas” [Paulmier 1663: 21], Essomeriq nunca regresó a tierras americanas. Convertido al cristianismo, contrajo matrimonio con Marie Moulin, hija Gonneville, y tuvo una vasta descendencia [Bueno 2016: 78].

La asidua curiosidad de los indígenas brasileños por subir a los navíos, cruzar el mar, aprender y adoptar prácticas que les resultaran útiles y conocer tierras lejanas se puede inferir a través de algunos episodios de los cuales sólo tenemos noticias fragmentarias. Es el caso de un jefe indígena, cuyo nombre no se menciona, que llegó a la corte de Londres hacia 1532 con el comerciante y marinero inglés Richard Hawkins. La única mención de su presencia ante Enrique VIII aparece en el relato del escritor, predicador y embajador inglés en la corte francesa, Richard Hakluyt. El jefe murió en el trayecto de vuelta, mientras Hawkins trataba de cumplir su promesa de regresarlo y de recuperar a su compatriota, Martin Cockeram, a quien había dejado como garantía. No obstante, los indios “convencidos del trato honesto de los ingleses”, no perjudicaron en modo alguno a Cockeram [Hakluyt 1599: 251].⁸ De la estancia de casi un año del jefe indígena en Londres no se conocen ma-

Fermanet, comerciante de Rouan, a quienes los capuchinos les mandan noticias de las posibilidades de explotación de diversos productos [Evreux 1864: 381-382].

⁶ Los *carijós* aparecen en diversas fuentes [Staden, Nóbrega, Soares] ocupando el territorio entre Cananeia, en el estado de São Paulo, hasta Lagoa dos Patos, en el estado de Rio Grande do Sul, incluyendo así toda la costa de Paraná y Santa. Catarina, alrededor del siglo xvi [Soares 1851]; Staden 2008].

⁷ Fue bautizado el 14 de septiembre de 1504, durante la travesía a punto de morir. Sus padrinos fueron el capitán Gonneville y Anthoine Thiery y en lugar de la madrina estuvo Andrieu de la Mare. El bautizo fue como “medicina para el alma y el cuerpo”, pues después de recibirlo mejoró [Paulmier 1663: 24].

⁸ Para Alida Metcalf [2005: 63-64], Cockeram fue uno de los primeros *go-betweens* transaccionales, es decir, aquellos traductores, negociantes y *brokers* culturales, pero de los cuales no quedaron registros de sus experiencias y percepciones de los mundos.

yores testimonios [Short 1958: 347], tampoco Cockeram narró su experiencia entre los indios. Este doble silencio impide tener noticias de los procesos de adaptación y aculturación vividos por uno y por otro.

Otro caso es el de Yapoco, indio *caripou*,⁹ que se embarcó a Francia con Daniel de la Touche, señor de la Ravardiére y Jean Mocquet.¹⁰ Este último narra en su obra, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales & Occidentales* [1617], el encuentro que sostuvo con él en París nueve años después de que había llegado por primera vez al Viejo Mundo. Su regreso se debía a que la expedición en la que había regresado a Brasil lo dejó en la isla de Maragnan, “a 200 leguas de su país, al que no había podido llegar” [Mocquet 1617: 98-99]. El itinerario de Yapoco es testimonio de la variabilidad de las regiones brasileñas que alcanzaban las embarcaciones francesas y un ejemplo de la movilidad alcanzada por algunos indios tupís. Yapoco fue presentado ante el rey, de modo que los catecúmenos tupinambás llevados por los capuchinos no fueron los únicos indígenas brasileños que conoció el rey francés en aquellos días. Pero a diferencia de ellos, Yapoco contaba ya con una vasta experiencia surcando las ciudades y la cultura francesas.

Si bien estos casos son excepcionales en tanto quedó registro de ellos, es posible afirmar que la circulación de tupinambás al Viejo Mundo fue mucho más constante y numerosa de la que tenemos noticia y que por lo menos algunos volvieron y dieron cuenta de su experiencia, de modo que los tupinambás pudieron hacerse una idea propia sobre sus aliados franceses, no sólo mediante los *truchements* que se quedaban entre ellos,¹¹ sino por los testimonios de quienes habían ido y logrado volver. Pero si estos casos atañen a individuos, también existe noticia de la presencia de nutridos grupos de tupinambás en las ciudades francesas, como el medio centenar que participó en la gloriosa entrada de Enrique II a la ciudad de Rouan.

⁹ Sobre los indios del “país de Yapoco” dice que son del mismo color que los tupinambás, pero “más bellos, más vivaces y más alegres” [Mocquet 1617: 89].

¹⁰ Daniel de la Touche, protestante natural de la región de Loira, nombrado en 1605, teniente general del rey y parte de la expedición de la Francia Equinoccial. Mocquet fue un viajero allegado a Enrique IV, boticario de Luis XIII y encargado del Gabinete de curiosidades del rey.

¹¹ Los *truchements* eran intérpretes normandos que permanecían entre los grupos americanos y servían para facilitar los intercambios comerciales entre ambos grupos. Se trató de una práctica iniciada desde los primeros contactos y que se mantuvo a lo largo de todo el siglo. *Vid.* [Chrobak 2012].

LOS CINCUENTA TUPINAMBÁS EN ROUAN (1550)

El 1 y 2 de octubre de 1550, Enrique II hizo su “entrada” a la boyante ciudad de Rouan, en Normandía, centro neurálgico del intercambio comercial de palo de Brasil. El evento que tenía la intención de estrechar la relación entre el soberano y las élites de esta ciudad no sólo resultó de gran admiración por la suntuosa puesta en escena, también redundó en la aprobación real y en el impulso del proyecto de colonización de la Francia Antártica. Para este momento las relaciones entre normandos y tupinambás estaban ya fraguadas: había un conocimiento amplio de esos grupos y de su ambiente, pero sobre todo se había afianzado el interés económico que movía a la región como productora de textiles de lujo y la necesidad de la tintura del palo de Brasil, por lo que requerían del apoyo real para consolidar un asentamiento [Buono 2016].

A partir de una elaborada escenografía y de fauna traída desde Brasil, que convirtieron las praderas aledañas al río Sena en selva brasileña, se recrearon diversas actividades de la vida de los tupinambás y de su relación con los franceses. Numerosos “salvajes” desnudos pintados de rojo actuaron el proceso de extracción del palo de Brasil. Además, se representó una batalla doble, en la que por tierra se enfrentaban tupinambás contra sus enemigos tradicionales, los *Tabagerres*,¹² mientras que en el río se libraba la batalla naval entre franceses y portugueses. Sobre este evento, existen cuatro relaciones impresas, dos de las cuales están ilustradas [Anónimo 1550: f. 62; Hoy 1551: f39], lo cual contribuyó a fincar en el imaginario de la época una imagen de los tupinambás asociados al tráfico de palo de Brasil y a la guerra en contra de los portugueses.

De los tres centenares de indios brasileños que protagonizaron esta puesta en escena, al menos cincuenta eran tupinambás “naturales salvajes recién traídos de ese país” [Hoy 1551: f40v], mientras que el resto eran marineros normandos. También había mujeres. Todos iban desnudos, con pintura corporal y adornos e imitaban el comportamiento y el lenguaje de los tupinambás. La opinión pública y quienes habían estado en el Brasil insistieron mucho en la autenticidad, tanto de la escenografía como de las actuaciones [Mcgowan 1968: 219]. No se conocen noticias sobre el tiempo que permanecieron estos cincuenta tupinambás en Rouan, tampoco si regresaron y pudieron relatar su experiencia y transmitir su opinión sobre las

¹² El término *Tabagerre* o *tabajare* aparece en diversas fuentes, pero no remite a un grupo tupí específico, denota exclusivamente el concepto de enemigo [Carneiro y Viveiros 1985: 196].

características del Rey, como lo hicieron los tupinambás con los que Michel de Montaigne sostuvo un intercambio por esos mismos años.¹³

La gran mayoría de los habitantes de Rouan estaban directamente relacionados con el comercio y estaban acostumbrados a la constante presencia de sus aliados tupís que llegaban regularmente a Normandía y se quedaban en sus casas y en sus calles. En este sentido, Perrone-Moisés [2014: 116] insiste en que no se trataba de “curiosidades exóticas” y más bien eran considerados aliados y socios comerciales. Más allá de la cantidad efectiva de tupinambás que circularon entre Brasil y Francia, y de la proporción que de ellos logró volver o de quienes se quedaron y se integraron a la sociedad normanda, cabe apuntar que esta ciudad había desarrollado un conocimiento, material y cultural, sobre los tupinambás a partir de la interacción directa con ellos, tanto en Brasil como en el puerto normando, a través de mediadores de uno y otro origen, pero ninguno había llegado con el título de embajador, apelativo que recibieron los seis tupinambás que llegaron con Claude d’Abbeville.

LOS EMBAJADORES TUPINAMBÁS EN PARÍS

El 15 de abril de 1613, en París, *Itapoucou*, el jefe tupinambá bautizado posteriormente como Loys Marie, ofreció un discurso frente al rey y la reina con ayuda de un *truchement*. En él, agradeció el envío de “profetas” para enseñarles la ley de Dios y, en nombre de los Principales de su país y de toda su nación, le rendía honores a su Majestad y le “suplicaba enviar más de los dichos profetas para ser convertidos en hijos de Dios y también [el envío de] grandes guerreros”. Finalmente, juró que permanecerían “vasallos y fieles servidores del Rey y amigos de los franceses” [D’Abbeville 1614: 141-142].¹⁴

El carácter de “embajadores” de estos tupinambás, elegidos por “los principales” de las diferentes naciones tupís [Le Mercure François *apud*. Richer 1617: 128], radicaba en la misión que tenían de jurar lealtad al rey, al tiempo que debían negociar la continuidad de la alianza, incluso si ésta

¹³ Montaigne [1580] cierra su ensayo “De los caníbales” con la opinión de los tupinambás quienes se admiraron de la “la obediencia a un muchachillo [el rey] y el que no eligieran mejor uno de entre ellos para que los mandara”.

¹⁴ El fraile incluye una transcripción en lengua tupí y después una traducción. Con una evidente interferencia de los frailes en la arenga, Itapoucou reconoce haber vivido sin ley y sin fe, comiéndose los unos a los otros. Sobre la oralidad tupinambá en las fuentes francesas *vid.* [Daher 2004]. Otro análisis de este discurso se encuentra en Perrone-Moisés [2014].

dependía de su conversión al cristianismo. Los reyes, a través del intérprete, les dieron la bienvenida y les aseguraron el envío de doce capuchinos más en el primer viaje disponible [Le Mercure François *apud*. Richer 1617: 130]. De este modo, la agencia política de los indígenas en la negociación y refrendo de la alianza comercial y militar requirió de la incorporación a su repertorio de todo un sistema simbólico y discursivo nuevo: el catolicismo. La disposición a convertirse, e incluso a desprenderse de ciertas prácticas como la poligamia y su declaración de sujeción en los términos de vasallaje, no sólo es el resultado de la interferencia en el discurso de la voz e intereses de los capuchinos, sino que responde a la necesidad de las naciones tupís de asegurar el apoyo militar y comercial de los franceses.

Para comprender el significado de la presencia de estos tupinambás en París y el título honorario de embajadores es necesario apuntar que desde 1504, las relaciones franco-tupí no se interrumpieron. Incluso, durante la unión de coronas ibéricas, y a pesar de las continuas acciones punitivas luso-hispanas en contra de las embarcaciones francesas, la fuerte presencia comercial se mantuvo [Vidal 2000: 36]. Esto, sumado a la posibilidad de explotación de la caña de azúcar, incidió en el cambio de la estrategia colonial francesa.

Los testimonios de Charles de Vaux,¹⁵ quien había permanecido entre los tupinambás “haciéndose a los hábitos y costumbres del país” [Lafaye 2000: 49], lograron que el rey Enrique IV encomendara al hugonote y experto marino, Daniel de la Touche, señor de la Ravardiére, organizar una expedición y recabar la información necesaria para impulsar una nueva empresa comercial en el norte del Brasil. Después de su primer viaje (1605), Enrique IV le concedió el título de lugarteniente de América desde el río de las Amazonas hasta la Isla de la Trinidad, el cual mantuvo hasta 1610 cuando el rey fue asesinado. A partir de ese momento, la reina regente María de Medici apoyó dubitativamente la empresa. Los recursos para la expedición provinieron entonces de algunas prominentes familias católicas, como la del propio Rasily, nuevo comandante de la expedición. La empresa colonizadora francesa en Brasil adquirió un tono misional cuyo objetivo era convertir a los caníbales en cristianos. Este cambio de política contrastaba con el modo en que los franceses se habían relacionado con tupinambás, por casi un siglo, sin intervenir sistemáticamente en sus costumbres y cultura.

Cuando María de Medici se negó a seguir financiando el proyecto, los nuevos recursos provinieron de los capuchinos y de otros religiosos inclui-

¹⁵ Charles de Vaux, viajó en 1604 con Jaques Riffault a Brasil donde permaneció por más de diez años. Fungió como intérprete, se convirtió en gran propagandista de la colonización de esa región, peleó al lado de los indios en diferentes guerras y murió en aquellas tierras. |

das monjas benedictinas que aportaron fondos para dar continuidad a la misión en Brasil.¹⁶ Dados los nuevos patrocinadores, era necesaria la demostración palmaria el triunfo de los capuchinos y de la Iglesia católica, lo que se condensó simbólicamente en el ritual de bautizo de los tupinambás en París y en la difusión de una nueva imagen de estos indígenas. Las ilustraciones de los tupinambás habían ganado gran presencia en el imaginario por lo que era natural acudir a ellas para sembrar una nueva idea sobre estos indios que hasta entonces habían sido famosos por sus prácticas guerreras, la desnudez y el canibalismo. La nueva campaña gráfica, de la que conocemos dos grabados que se vendían como suvenires del acontecimiento, los mostraba vestidos a la usanza francesa, capaces de rezar en su propia lengua y de expresar su voluntad de conversión.

LOS SUVENIRES

El primer grabado, firmado por Joachin du Viert, y grabado por P. Firens, cuyo encabezado versa: “Salvajes traídos a Francia para ser instruidos en la Religión católica, que fueron bautizados en París en la Iglesia de San Pablo el 17 de julio de 1613”,¹⁷ muestra a seis tupinambás vestidos con calzones holgados, camisa, jubón, cuello de lechuguilla y con un par de maracas en las manos. Y, cada uno con diferentes posturas corporales que remiten a una danza [**Imagen 1**].

Varias consideraciones sobre este grabado son pertinentes. La anotación del encabezado debió haber sido hecha por alguno de los anticuarios del Gabinete de Estampas de la Biblioteca Nacional de Francia y presenta un doble error, pues la fecha del bautizo fue el 24 de junio en la iglesia del convento de los padres capuchinos, en la plaza de Saint Honoré, y no en la iglesia de San Pablo.

¹⁶ El cardenal Joyeuse, tío de la duquesa de Guisa, contribuyó con más de diez mil libras para la construcción de un seminario para jóvenes tupinambá en Brasil. La abadesa del monasterio benedictino de Montivilliers Lousie de l’Hopital, vendió la tapicería de su celda, todo lo que tenía de plata y comenzó la reedificación del monasterio, pero además sentó el ejemplo que el resto de las monjas siguieron [Castro 2004: 218-219].

¹⁷ Las otras dos leyendas que aparecen en el grabado dicen lo siguiente: “Retrato al natural de los bárbaros en Francia del país de los tupinambás por el señor de Razilly para ser bautizados y convertidos a la fe de Jesucristo y presentados en Santa María en el año de 1613”. He aquí el verdadero retrato de los salvajes de la isla del Marañón llamados tupinambás presentados al muy Cristiano rey de Francia y de Navarra por el señor de Razilly, en el presente año de 1613, donde son representadas las posturas que tienen cuando bailan.”



Imagen 1. Sauvages amenez en France pour estre instruits dans la Religion Catholique. Biblioteca Nacional de Francia, Departamento de Estampas y Fotografías, EST QB-1 (1613-07-17) <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6939690z.item>>.

En cuanto a la danza que aparece representada en este grabado sabemos que se trató de una *sarabande*,¹⁸ compuesta por Gautier, un célebre intérprete del laúd, que la creó especialmente para aquella ocasión.¹⁹ Sobre el vestuario, E.T. Hamy [1908: 22], considera que se trataba de “una ridícula parodia de las modas francesas de la época”. Finalmente, es importante advertir que si bien aquí aparecen seis tupinambás sólo tres recibieron el bautismo de forma pública, pues los otros tres habían muerto días antes.

De acuerdo con Malherbe, uno de ellos, de 80 años, murió el 30 de abril, un par de meses antes de la ceremonia. En la carta que el poeta le escribe a su amigo Peiresc, el 3 de mayo de 1613, advierte: “se puede decir que ha muerto joven, si es verdad lo que nos han contado, que en su país viven generalmente hasta 200 años” [Malherbe 1862: 301]. El difunto era *Carypyra*, gran guerrero *Tabajare*, de 60 a 70 años, que tenía un gran tatuaje geométrico a lo largo del cuerpo y que, de acuerdo con Abbeville [1614: 348], había sido prisionero por dieciocho años entre los *maragnons*, quienes lo designaron para acompañar a los cinco elegidos. Los otros dos que murieron fueron *Patoïia* [El cofre], de entre 15 y 16 años, hijo de Avatty Piran, uno de los jefes de la isla, y *Manen*, de 20 a 22 años, originario de Renary, en el Pará occidental, el “País de los Indios-pelo-largo” [Abbeville 1614: 356-360]. Aquella enfermedad que mató al anciano venció también a dos de los jóvenes. Tal vez, como atisbó Malherbe, “nuestro aire no les sienta bien” [Malherbe 1862: 301].

En un segundo grabado [Imagen 2] aparecen sólo los tres tupinambás restantes, todos ellos con la misma vestimenta, una túnica larga y estampada atada en la cintura y un gorro semicónico adornado con flores. Los tres están hincados devotamente frente al altar sosteniendo una flor de lis en la mano derecha (símbolo heráldico de los borbones) y acompañados de una amplia concurrencia presidida por el arzobispo quien conduce la ceremonia. De perfil, aparece el aún muy joven rey Luis XIII, del otro lado del grabado está su madre, María de Medici, quien aún fungía como regenta, además de algunos frailes capuchinos y varios miembros de la corte.

En el largo texto que aparece al pie de esta imagen se lee: “Francia debe tomar como un buen augurio que los salvajes dejen sus países para ver su

¹⁸ Una danza que en España del siglo xvi se consideraba de mala fama, incluso la *Sarabanda* compuesta por Handel fue prohibida por obscena en algunos países. En Francia, obtuvo popularidad a partir de 1620 y refería a una danza lenta de compás ternario, cuyo origen incierto se suele asociar a España y a sus colonias americanas. De acuerdo con Furetière, [1690] el nombre derivó del nombre de una comedianta que lo bailó por primera vez en Francia.

¹⁹ Malherbe [1862: 327] envía las partituras a Marco Antonio, hijo de Peiresc, y afirma que una vez que la haya aprendido, apreciará “de las más excelentes piezas que puede escuchar”.

cielo y aprender nuestro idioma para facilitar la comprensión de la Religión Católica Apostólica Romana". Más adelante se reconoce el progreso logrado por los frailes que "sin otras armas que las de la palabra de Dios" se han ganado sus corazones, y se advierte que, si bien, se trataba de *Bárbaros*, al menos su crueldad ya no era tan manifiesta y sus rabias eran más moderadas. Este extenso texto explicativo del grabado cierra con una contundente alabanza a la "obra santa y piadosa" que "con mucho valor e industria" habían llevado a cabo los capuchinos.

Claude d'Abbeville llamó la atención sobre la fastuosidad en la ornamentación de la iglesia, sobre los vestidos de los tupinambás y los nombres con los que fueron bautizados. La propuesta original de la reina era Henri, Louys y Jehan, pero el obispo propuso que todos tomaran el nombre del rey, Louys, pues además de ser el padrino, a ellos les resultaría más fácil en su idioma [Abbeville 1614: 368]. *Itapoucou*, de 38 años originario de Ibouyapap fue bautizado como Louys Marie; *Ouaroyo*, de alrededor de 22 años, de la aldea de Mocourou, "el menos oscuro de todos", recibió el nombre de Louys Henri, mientras que *lapouaï*, de 20 años, de la isla de Maragnan fue nombrado Louys Jeahan [Abbeville 1614: 364-365].



Imagen 2. Bautizo de tres salvajes Tupinambás, en la iglesia de los capuchinos. Grabado realizado en 1613 y vendido en París por Michel de Malebourse, calle de Monorgueil. Biblioteca Nacional Digital de Brasil. <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasgerais/drg1250643/drg1250643_164.htm>.

Las dos imágenes de los tupinambás exhibidas en estos grabados difieren radicalmente de aquellas que, desde el testimonio de Hans Staden [1557] y la publicación de *Americae Tertia Pars* con imágenes de Theodor de Bry [1592],²⁰ habían circulado por Europa transmitiendo la imagen de los tupinambás como salvajes desnudos y caníbales.²¹ La presentación en París de unos catecúmenos tupinambás asimilados a la cultura francesa, que habían abandonado esas prácticas para abrazar voluntariamente la “verdadera fe” era la prueba del éxito de la catequesis por medio de la persuasión y la palabra, también un llamado a apoyar la empresa de colonización en el Maragnan en medio de la incertidumbre provocada por las presiones hispano portuguesas.

A pesar del éxito logrado y de los intereses comerciales que dependían de ello, el proyecto se vio interrumpido de tajo por el compromiso adquirido por Francia de abandonar esa iniciativa. El matrimonio del rey con Ana de Austria implicó borrar de los registros la existencia de aquella colonia, al grado de restringir la circulación de informaciones sobre el Brasil y de decomisar de las estanterías y destruir la obra del capuchino Yves d'Évreux, *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*,²² que complementaba las informaciones dadas por Abbeville.

EL REGRESO

El retorno de los tres tupinambás se preparaba en febrero de 1614, pues el viernes 7 se despidieron del Rey. Durante ese último encuentro, llamó la atención de Malherbe la escasa formalidad de la despedida y la pobre arenga de ellos. “Adiós, Señor; soy vuestro muy humilde servidor. Hubo otro que agregó, como más grande orador: ‘Adiós, señor *Monsieur*’. Dijeron lo mismo a la Reina: “Adiós, *Madame*, etc. [*sic*]” [Malherbe, 1862: 386].

Para ese momento, los tres tupinambás llevaban un año en Francia y su despedida era muy distinta de aquella procesión de recibimiento el 12 de

²⁰ En el tercer volumen de esta obra se relata la captura y cautiverio entre los tupinambás de Hans Staden. De Bry utiliza para ello dos fuentes directas: la obra de Staden y [1557] y la *Historie d'un voyage fait en la terre du Bresil* de Jean de Léry [1578]. Sobre la construcción de la imagen de los caníbales *vid.* [Aucardo 2005].

²¹ La enorme circulación de las imágenes de los tupinambás que divulgaron el canibalismo y la guerra como rasgos intrínsecos a su cultura provocó lo que William Sturtevant [1996] llamó “tupinambización” del imaginario europeo.

²² M. Ferdinand Denis publicó esta obra en el siglo XIX a partir del ejemplar de la Biblioteca Imperial de París. Recientemente se editó una nueva versión a partir del ejemplar que se resguarda en la New York Public Library [Zeron 2012].

abril del año anterior en la que participaron ciento veinte capuchinos.²³ Durante ese periodo, habían tenido múltiples reuniones y la agitación inicial había pasado. El escueto discurso de esta ocasión contrasta, primero, con la idea de la oratoria tupinambá plasmada por los capuchinos y que aparecía desde la obra de Jean de Léry [1975]. También difería de la enraizada tradición de presentación de discursos por parte de naciones extranjeras frente a los reyes. Durante la entrada de Carlos IX a Bordeaux, en abril de 1565, se hicieron ante el rey alocuciones de doce naciones diferentes, entre las cuales había “*bresellans*”.²⁴

El recorrido de los tupinambás se cerraba con discursos semiformales. El Rey les regaló unas cruces con lirios dorados, y con ellas los nombró caballeros de la Orden de Saint-Louis [Malherbe 1862: 386]. La orden militar que lleva este nombre fue creada hasta 1693 y parece que en el momento en que les fue concedida, los tupinambás eran los únicos miembros. Se sellaba así un circuito de ceremonias y reconocimientos de estos indígenas brasileños como aliados de Francia. De su itinerario de vuelta no hay noticias. Tuvieron que haber ido por Rouan o Honofleur y seguramente enfrentaron los peligros habituales de la travesía. Abbeville nunca volvió a esas tierras y, para 1615, los franceses habían sido expulsados por los portugueses.

MATRIMONIO Y ALIANZA

El establecimiento de relaciones de parentesco²⁵ no consanguíneo vía el matrimonio o el compadrazgo era de gran relevancia para la estructura social de los tupís. En cuanto al matrimonio cristiano, los misioneros capuchinos tuvieron que negociar constantemente este sacramento, pues encontraron resistencia por parte de los tupinambás a abandonar la poligamia. Por otra parte, los capuchinos tuvieron que justificar por qué, a diferencia de tantos otros franceses que habían llegado a tierras brasileñas, no tomaban mujeres de los tupinambás [Castelnau-L'Estoile 2013: 73]. Este mecanismo servía a los jefes indígenas para convertir a los franceses que se quedaban en sus

²³ En ese primer acto, los tupinambás habían ido vestidos “a su manera” desplegando plumajes y con maracas en las manos [Le Mercure François *apud*. Richer 1617: 28-35].

²⁴ El conjunto de los discursos de los casi trescientos “cautivos” duró alrededor de cuatro horas. Las naciones presentes fueron: griegos, turcos, árabes, egipcios, “*taprobains*”, americanos, indios, canarios, “*sauvaiges*”, “*bresellans*”, moros, etíopes [Richard 1882: 9].

²⁵ El parentesco implica una dinámica de prestaciones y contraprestaciones donde “la reciprocidad ordena el intercambio de mujeres, de bienes y servicios, la conformación de los grupos mayores de la familia nuclear poseedora de imbricadas relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas” [Arvelo-Jiménez 2013: 139]. Para más detalles sobre la relación entre alianza y parentesco *vid.* [Renard-Casevitz 1998].

yernos, y formaba parte del sistema de intercambio de mujeres. Para los frailes, que los padres ofrecieran a sus hijas a los extranjeros, era casi prostitución, [Abbeville 1614: 75].

A pesar de las discrepancias, los capuchinos comprendieron bien la relevancia del matrimonio (monógamo) como parte de la alianza. Yves d'Évreux consigna el deseo de los jefes tupinambás de casarse con mujeres francesas. "Si vemos mujeres llegando a nuestro país, tendremos la certeza de que los Franceses no nos abandonarán, ni los padres, especialmente si nos dan mujeres de Francia" [Evreux 1864: 232]. Incluso, un tupinambá prometía que, de tener una mujer francesa, no querría más mujeres. Con este pasaje se revelaba, tanto el deseo de ser retribuidos con mujeres francesas, como el margen de mediación con el que operaban los jefes tupinambás. Estaban dispuestos a ceder la poligamia, siempre que esto fuera correspondido por medio de matrimonios con mujeres francesas. Por ello, no es de extrañar que los capuchinos hubiesen planeado, además del bautizo, matrimonios para los embajadores tupinambás.

El 23 de junio de 1613, un día antes de la ceremonia de bautizo, Malherbe comenta en una de sus cartas que ya se habían conseguido las mujeres para los tres tupinambás sobrevivientes y que sólo quedaban a la "espera del bautismo para concretar los matrimonios y aliar a Francia con la isla de Marargnan" [Malherbe 1862: 314]. La empresa no había resultado sencilla, pero los capuchinos se habían empeñado en ello y "anduvieron detrás de varias devotas para convencerlas de casarse con ellos." [Malherbe 1862: 316]. A pesar de que Malherbe consideraba que los frailes habían comenzado por buen camino esta diligencia y que no resultaría complicada, es posible asumir la dificultad de convencer a tres mujeres de desposar a estos indígenas. Por ello, vale preguntar sobre la calidad y estatus de quienes finalmente contrajeron matrimonio.

Al respecto, cabe destacar la reacción de una "princesa" a la que Malherbe intentó convencer, sin éxito, de darle alojamiento a los tupinambás, "pero no hubo manera de vencer su obstinación: dijo que en cuanto a ellos está muy feliz de ofrecerles la cena, pero que las damas, sus esposas, no podía ser, que... usted me entiende. No quiere verlas en su casa. No es que ella no vea peores todos los días; pero el escándalo, no más que la horca, es para los desafortunados." [Malherbe 1862: 306]. De acuerdo con la precepción de esta dama, la procedencia y estatus de las esposas era tan cuestionable que recibirlas en su casa representaba un riesgo para su reputación y un costo demasiado alto.

En general, los matrimonios de tupinambás con mujeres francesas fueron excepcionales. De ellas se sabe muy poco, incluso de quienes pertene-

cieron a estratos sociales más altos como Marie Moulin, hija del capitán Gonneville, casada con Essomeriq-Binot, el indio *carijó* que vivió en Normandía y con el que tuvo 14 hijos. De acuerdo con Perrone-Moisés [1992: 61-66], de Marie sólo podemos inferir que era una joven, saludable, que el matrimonio duró mucho tiempo y que transmitió una cultura aristocrática a sus hijos. Por otra parte, la esposa de Yapoco, cuyo origen no queda claro, permanece en Brasil, mientras él regresa a Francia y no es posible saber si volvieron a reunirse. Finalmente, las mujeres de los catecúmenos habrán emprendido el viaje hacia Brasil, pero no sabemos si llegaron a su destino ni su experiencia entre los tupinambás. A expensas de las mujeres, el matrimonio formaba parte irrenunciable de la alianza y era el resultado de las negociaciones de los tupinambás frente a la imposición de las nuevas normas cristianas.

Si "PARÍS BIEN VALE UNA MISA", VENCER A LOS PEROS²⁶
Y TABAJARES BIEN VALE UN BAUTIZO

Enrique IV de la casa de Borbón gobernó Francia entre 1589 y 1610, y fue conocido como *Henri le Grand* o *Le bon roi Henri* por su política de paz y prosperidad. Bautizado católico y educado por su madre en la fe calvinista, combatió en el bando hugonote durante la Tercera guerra de religión francesa que terminó con la paz de Saint-Germain (1570). A partir de entonces su fe estuvo a merced de los vaivenes políticos y los conflictos religiosos que se eternizaban. Como resultado de la matanza de hugonotes de San Bartolomé, se vio obligado a convertirse al catolicismo, aunque abjuró su reciente adhesión y regresó a la comunidad reformada después de huir de la corte en febrero de 1576. En 1584, una vez asesinado Enrique III, el trono recayó en él, sin embargo, no fue reconocido por La Liga Católica, el Papa y Felipe II de España, quienes lo obligaron a retirarse al sur del país. Después de varias batallas y para garantizar su acceso al trono, el 25 de julio de 1593, en una ceremonia solemne en la Basílica de Saint-Denis, se convirtió al catolicismo. A partir de este acto se le atribuyó al rey el haber pronunciado la frase "París bien vale una misa", proclama que se convirtió en símbolo del pragmatismo político.²⁷

²⁶ Por la violencia ejercida en su contra, los tupinambás llamaban *peros* (perros) a los portugueses, quienes se convirtieron en el enemigo común de la alianza franco-tupi.

²⁷ En 1598 firmó el Edicto de Nantes que aseguraba la tolerancia religiosa, pero asumía al catolicismo como la religión de Estado. Durante su gobierno también financió expediciones a América del Norte. En 1600 se casó con María de Medici y fue asesinado en 1610 [Le Roux 2016].

Veinte años después en la iglesia del convento de los padres capuchinos, frente al obispo y a los reyes, durante su bautizo, los tres “embajadores tupinambás” rezaron, en su lengua, un Padre nuestro, un Ave María y un Credo [Abbeville 1614: 368]. El nuevo orden discursivo y simbólico católico asumido por los tupinambás para refrendar su alianza política-militar con los franceses, su conversión pública y los rituales asociados a ella, eran parte de una estrategia de mediación que los constituía como interlocutores válidos, es decir los convertía en sujetos políticos. En ese sentido, para los tupinambás, repeler a los portugueses y al resto de sus enemigos *bien valía un padre nuestro y un credo*.

La conversión voluntaria de los tupinambás al catolicismo y su declaración de amistad frente a los reyes puede leerse como la imposición de un modelo de colonización y resultado del proyecto misional capuchino. Sin embargo, también es necesario resaltar la agencia política de los tupinambás quienes pusieron en juego estrategias de negociación y mediación múltiples, adaptándolas a las circunstancias específicas de cada momento en una relación que se había gestado a lo largo de un siglo.

En este sentido, la apertura de los tupinambás hacia el otro era el resultado de interacciones de distinto orden que habían sucedido en su mayoría en Brasil, pero que tuvieron un correlato en Francia. Desde Paulmier de Gonneville o Charles de Vaux y los numerosos *truchements*, los tupinambás habían recibido e incorporado franceses a su estructura social mediante el sistema de linaje y parentesco. Apuntalaron una alianza para la guerra a partir de la idea de un enemigo común (los portugueses) y del ventajoso intercambio comercial de productos altamente valorados: palo de Brasil para los europeos y herramientas de metal y armas para los tupinambás.

Además, desde el inicio de esta relación mostraron interés en emprender la travesía y conocer al otro en su propio espacio. Por más de un siglo, la circulación de tupinambás entre Francia y Brasil fue constante, aunque no necesariamente numerosa. No obstante, las condiciones de su viaje, de su recibimiento y retorno fueron muy disímiles y las de los “embajadores” tupinambás fueron excepcionales porque respondían a la confluencia de las circunstancias tanto de los franceses como la de los indígenas del Maragnon.

A partir del siglo xvii, la preeminencia de los católicos en el proyecto de colonización francés implicó un viraje respecto a la centralidad de la evangelización y conversión. Ante ello, los tupinambás actuaron en consecuencia. Replegados hacia el norte por el asedio portugués, requerían del apoyo militar francés para preservar su autonomía política y, para conseguirlo, incorporaron a su repertorio el sistema simbólico y discursivo del catolicismo. Los tres catecúmenos bautizados en París en 1612 participaban

en un ritual político de negociación y alianza. Estaban conscientes de lo que podían conceder a cambio de asegurar el envío de “guerreros”, pero también aseguraron, bajo sus propios términos, el cumplimiento de compromisos previamente establecidos, como el de concederles en matrimonio a mujeres católicas francesas.

De acuerdo con Perrone-Moisés [2014: 122] se trata de toda una tradición de “rituales diplomáticos de alianza”. En la entrada de Enrique II a Rouen se refrendaba la alianza comercial y de guerra, mientras que con los catecúmenos en París se hacían votos de lealtad y conversión. A pesar del tono festivo de la primera ceremonia y de la solemnidad de la segunda, nunca se trató del despliegue de lo exótico sino de “identidades performativas” o de identidades múltiples. En ambos casos, los protagonistas indígenas no defienden una identidad, ni son el objeto de una imposición, privilegian el intercambio y el conocimiento recíproco en aras de asegurar su subsistencia en el contexto de la expansión portuguesa sobre el litoral brasileño.

Las historias de contacto cultural se suelen evaluar en términos del cambio y la permanencia, o bien, como la resistencia al cambio. Pero hablar de mediación y aculturación implica comprender que la identidad no es una frontera que separa del Otro, sino que es el nexo de relaciones y transacciones que constituyen al sujeto. Por ello resulta indispensable preguntar por los procesos de adaptación de las estructuras cognitivas, de parentesco y de alianza política, tanto de unos como de otros. La interacción de los misioneros con los tupinambás dio lugar a relaciones de poder que operaban en el marco de la colonización, pero que no pueden ser leídas exclusivamente como la imposición de prácticas culturales que les obligaba al abandono de sus patrones de conducta “bárbaros”, como lo presentaron los frailes. Es preciso medir los ajustes hechos por todas las sociedades involucradas, así como por individuos específicos que se observan mutuamente, que evalúan sus posibilidades y sus fuerzas, que sopesan las ventajas y desventajas de una relación, en principio asimétrica, pero de la cual emergen “nuevos mundos en el Nuevo Mundo” [Boccarda 2005: 42].

En las fronteras de la colonización portuguesa en Brasil, los franceses construyeron un amplio umbral de mezcla e intermediación en el que la construcción de la alteridad trascendía por mucho la dicotomía entre indios y no indios. En ella, se superponía una heterogeneidad de tensiones, intereses y conflictos. Tanto católicos como protestantes calvinistas habían emprendido intentos de colonización mientras las guerras religiosas se sucedían sin descanso. Unos y otros (hugonotes, normandos, capuchinos, católicos) usaron a los portugueses como la antítesis de sus propios proyectos

al acusarlos de la violencia ejercida sobre los indios y construirlos como el enemigo común de los tupinambás. Al mismo tiempo, los franceses debieron distinguir a las distintas naciones de indios que convivían en las regiones a las que llegaron y quienes guardaban conflictos de antaño. En medio de este entramado complejo de alteridades, el límite simbólico que relegaba a “los salvajes” y los excluía los márgenes, se transformó en un complejo fronterizo, abrió un amplio umbral de interacción múltiple, no exento del interés de lograr su sujeción política, pero que permitió la emergencia de lo imprevisto, de sujetos liminales que despliegan identidades nómadas y fluidas [Viveiros de Castro 1993], y que desembocan en nuevos espacios e instituciones, así como en nuevas pautas de comportamiento.

Las lógicas de mediación, aculturación y mestizaje apuntan a una serie de dinámicas que trascienden la oposición entre resistencia y aculturación. Conceptos múltiples han surgido para tratar de dar cuenta de estos procesos [White 1991; Guy 1998; Bhabha 2011; Autor 2014], pero rescato aquí el de *cultural mediators o negociators of change* [Sleeper-Smith 2000], pensado para dar cuenta del papel de las mujeres en el tejido sociocultural de estos espacios intermedios independientemente de su invisibilización en los registros disponibles. En el caso analizado las mujeres tupinambás habían sido tradicionalmente el eje de incorporación de los *truchements* vía el matrimonio, pero la falta de reciprocidad en el intercambio de mujeres fue enunciada por los indios que insistieron en casarse con mujeres francesas como parte de la alianza. La irrenunciabilidad de ese compromiso asumido por los frailes implicó el matrimonio de los tres catecúmenos con mujeres católicas de la sociedad francesa del siglo xvii.

La alianza, pactada, renegociada y refrendada en distintos momentos y bajo códigos diferenciados, dependió de las tensiones entre los poderes monárquicos. Al superarse la enemistad entre franceses y portugueses, que había servido por mucho tiempo a los tupinambás, se rompió la alianza recientemente ritualizada en París frente a María de Medici y Luis xiii. El acuerdo matrimonial entre Francia y las coronas unidas de España y Portugal desembocó en la expulsión definitiva del asentamiento francés, la consolidación de la presencia portuguesa en la región y la dominación de los tupinambás.

La agencia de los indios dentro de estos procesos no pasa por una aculturación más o menos forzada, sino por la subjetivación derivada de sus prácticas de mediación, traducción, cambio y adaptación. Al interpretar, apropiarse de ciertas prácticas y rechazar otras, los tupinambás definieron su especificidad al construir mundos mutuamente comprensibles y caracterizados por nuevos sistemas de significados e intercambio.

CONSIDERACIONES FINALES

El bautizo de tres tupinambás en París, en 1613, era el símbolo de la alianza franco-tupí que se había comenzado a fraguar desde los primeros años del siglo xvi. Esta ceremonia constituía también el correlato de la circulación de numerosos franceses que se habían incorporado a los grupos tupinambás para facilitar las relaciones comerciales; es decir, visibilizaba la larga tradición de viajes de indios tupís a tierras francesas que durante más de un siglo habían sido constantes, aunque no numerosos. Pero, la presencia y bautizo de estos tupinambás se fraguó como un discurso político que re-ituaba tanto al proyecto católico de los capuchinos como a los grupos que resistían a la expansión portuguesa sobre el litoral brasileño.

La relación comercial y de alianza política entre tupinambás y franceses se había construido sobre las bases de un enemigo común: los portugueses; no obstante, el vínculo se había reforzado y recreado a partir del intercambio y el conocimiento recíproco y de diversas formas de interacción, mediación y aculturación. Por un lado, los tupinambás habían recibido e incorporado franceses a su estructura social mediante el sistema de linaje y parentesco mientras que, a inicios del siglo xvii, los indios aceptaron la catequesis y algunas de las normas y restricciones impuestas en aras de mantener la alianza política y militar. En este sentido, los tres catecúmenos bautizados en París fueron reconocidos como “embajadores tupinambás”, esto es, como interlocutores frente al monarca francés.

Si bien las promesas de amistad y apoyo militar se desvanecieron frente a una serie de circunstancias políticas internacionales, a través de este pacto ritualizado, es posible reconocer la agencia indígena que no dudó en apropiarse del orden discursivo y simbólico católico en función de sus propios intereses.

REFERENCIAS

Abbeville, Claude de

1614 *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonuoisines ov est traicte des singularitez admirables & des meurs merueilleuses des indiens habitans de ce pais avec les missiues et aduis qui ont este enuoyez de nouueau.* François Huby. París.

Anónimo

1550 *Relation de l'entrée de Henri II, roi de France, á Rouan.* Collections Bibliothèque Municipale de Rouen, ms. Y 28. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10050049w/f62.image>>. Consultado el 7 de julio de 2020.

Arvelo-Jiménez, Nelly

2013 Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. *Anuário Antropológico*, (2): 133-160. <<https://doi.org/10.4000/aa.1276>>. Consultado 20 de febrero 2020 [PDF].

Aucardo Chicangana, Yobenj,

2005 El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro De Bry, 1592. *Fronteras de la Historia*, (10): 19-82.

Bhabha, Homi K.

2011 *El lugar de la cultura.* Trad. César Aria. Manantial. Buenos Aires.

Boccaro, Guillaume

2005 Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, (13): 21-52.

Bry, Theodor de, et.al.

1592 *Americae Tertia Pars: Memorabile Provinciae Brasiliae Historiam Contines.* Venales reperiuntur. Francofurti ad Moenum.

Bueno, Eduardo

2016 *Náufragos, traficantes e degredados. As primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531.* Estação Brasil. Río de Janeiro.

Buono, Amy J.

2016 Representing the Tupinambá and the Brazilwood Trade in Sixteenth-Century Rouen. *Cultural Exchanges between Brazil and France*, Regina R. Félix y Scott D. Juall (eds.). Purdue University Press. West Lafayette: 19-34.

Carneiro Manuela y Eduardo Viveiros de Castro

1985 Vingança e temporalidade: Os Tupinambá. *Journal de la société des américanistes*, (71): 191-208.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de

2013 Missionary interactions and Indian marriages in the frontiers (Maranhão early 17th century). *Revista Tempo*, 19, (35), julio-diciembre: 65-82.

Castro Shannon, Silvia

2004 Pirates, Nobles and Missionaries; the French in the North of Brazil, 1612-1615", en Lost Colonies Conference, 26-27 de marzo. McNeil Center-Universidad de Pennsylvania. Filadelfia.

Chrobak, Marzena

2012 Truchments de Normandie. Essai de la reconstruction d'une figure. *Romanica Wratislaviensia Acta Universitatis Wratislaviensis*, (3389): 131-142.

Couto, Jorge

1997 As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projecto da França equinocial, en *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*, Maria da Graça Mateus Ventura (coord.). Ediciones Colibrí. Lisboa: 171-194.

Daher, Andrea

2001 Récits français et histoires portugaises: Claude d'Abbeville et Pero de Magalhães Gandavo. *Nuevo Mundo Nuevos* <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/238>>. Consultado el 9 de septiembre de 2020.

2004 A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. *Horizontes Antropológicos*, (22), julio-diciembre: 67-92.

D'Evreux, Yves

1864 *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*. Introducción y notas de Ferdinand Denis. Librairie A. Franck. Leipzig-Paris. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5732857p/f307.item.r=femme%20>>. Consultado el 10 de junio de 2020.

Furetière, Antoine de

1690 *Dictionnaire universal*. A. et R. Leers. La Haye.

Guy, Donna y Tom Sheridan (eds.)

1998 *Contested ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. University of Arizona Press. Tucson.

Hakluyt, Richard

1599 *The Principall Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation: Made by Sea or Over Land to the Most Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at Any Time within the Compasse of These 1600 Years*. George Bishop. Londres. <<http://www.gutenberg.org/files/40803/40803-h/40803-h.htm>>. Consultado el 8 de junio de 2020 [eBook].

Hoy, Robert le (ed.)

1551 *C'est la deduction du sumptueux ordre plaisantz spectacles et magniques théâtres dressés et exhibés par les citoiens de Rouen, ville métropolitaine du pays de Normandie*. Rouen. [Bibliothèque de l'Institut National d'Histoire de l'Art,

Collections Jacques Doucet, NUM 8 RES 577]. <<https://bibliotheque-numerique.inha.fr/viewer/2528/?offset=#page=6&viewer=picture&o=bookmark&n=0&q=>>. Consultado el 19 de mayo de 2020.

Lafaye, Jacques

2001 *Brasil y Francia: una intimidad secular*. Trad. y coord. Laura López. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. México.

Le Roux, Nicolas

2016 Henri IV, le roi du miracle, en *Henri IV. Art et pouvoir*, Colette Nativel (dir.). Presses universitaires François-Rabelais, Tours: 13-25.

Léry, Jean de

1975 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil: autrement dite Amérique*. edición, y glosario de Michel Contat, epílogo de Jean-Claude Wagnieres, Lausanne, Bibliothèque Romande. Francia.

Malherbe, François de

1862 *Ceuvres de Malherbe*. T. III. Recogidas y anotadas por Ludovic Lalanne, L. Hachette. París. <<https://archive.org/details/oeuvresdemalher06sene-goog/page/n7/mode/2up>>. Consultado el 20 de junio de 2020.

Mcgowan, Margaret M.

1968 Form and Themes in Henri II's Entry into Rouen, *Renaissance Drama*, 1: 199-251.

Metcalfe, Alida C.

2005 *Go-betweens. Colonization Brazil 1500-1600*. University of Texas Press. Austin.

Métraux, Alfred

1948 The tropical forest tribes. *Handbook of South American Indians. Boletín del Smithsonian Bureau of American Ethnology*, (143): 95-133.

Mocquet, Jean

1617 *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales & Occidentales*. Chez Jacques Cailloüé. Rouen.

Montaigne, Michel

2003 De los caníbales, en *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante: <www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqz259>. Consultado el 7 de agosto de 2019.

Paulmier, Jean

1663 *Mémoire touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde, autrement appelé la Terre australe, méridionale, antarctique et inconnue par un ecclésiastique originaire de cette mesme terre*. Cramoisy. París. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1516495c/f265.image>>. Consultado el 22 de junio de 2020.

Pérez Gerardo, Diana Roselly

- 2014 Estar nepantla: identidades entre dos mundos, en *La Construcción del Futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México*, Basail Rodríguez y Óscar Contreras, (coords.). CESMECA-UNICACH, COMECOSO, Tuxtla Gutiérrez, Tijuana: 521-531.

Perrone-Moisés, Leyla

- 1992 *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. Companhia das Letras. São Paulo.
- 2014 Performed Alliances and Performative Identities: Tupinamba in the Kingdom of France, en *Performing Indigeneity: Global Histories And Contemporary Experiences*, Laura R. Graham y H. Glenn Penny (ed.). University of Nebraska Press. Lincoln: 110-135.

Renard-Casevitz, France-Marie

- 1998 Acerca de algunas teorías sobre parentesco y alianza. El matrimonio entre la hija de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre. *Antropologica*, 16, (16): 7-47.

Richard Thomas y Étienne de Cruseau

- 1882 *L'entrée du roi à Bordeaux, avecques les carmes Latins qui lui ont esté présentez, et au Chancelier*, Nota introductoria y notas de Tamizey de Larroque. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k753175?rk=21459;2>>. Consultado el 8 de julio de 2020.

Richer, Jean (dir.)

- 1617 *Troisième tome du Mercure françois: ou suite de l'histoire de l'auguste regence de ma Roynne Marie de Medicis*. Alexandre Pernet. París. <<https://books.google.com.mx/books?id=TmJBAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>>. Consultado el 3 de junio de 2020 [eBook].

Rodrigues, Aryon Dall'Igna

- 2013 Esboço de uma introdução ao estudo da língua Tupí. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 3, (1): 31-44.

Short, Keith

- 1958 William Hawkins e as primeiras tentativas de comércio entre a Inglaterra e o Brasil (1530-1542); algumas idéias a propósito das narrativas de Hakluyt e a documentação da alfândega inglesa. *Revista de história*, 16, (34): 343-352.

Sleeper-Smith, Susan

- 2000 Women, Kin, and Catholicism: New Perspectives on the Fur Trade. *Ethnohistory*, 47, (2): 423-452.

Soares de Souza, Gabriel

- 1851 *Tratado descritivo do Brazil em 1587*. Ed. De João Ignacio da Silva. Tipografia Universal de Laemmert. Río de Janeiro.

Staden, Hans

2008, *True History. An account of cannibal captivity in Brazil*. Ed. y trad. de Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier. Duke University Press. Durham.

Sturtevant, William

1996 La 'tupinambisation' des Indiens d'Amérique du Nord, *Figures de l'Indien*, en G. Therien (dir.). Éditions Typo. Montréal: 345-361.

Turner, Víctor

1997 Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los *rites de passage*, en *La selva de los símbolos*. Trad. de Alberto Cardín. 3ª ed. Siglo XXI. México: 103-123.

Vidal, Laurent

2000 La présence française dans le Brésil colonial au xvii^e siècle, *Cahiers des Amériques latines*, (34): 17-34.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993 Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvagel. En *Mémoire de la tradition*, Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.). Société d'Ethnologie. Nanterre: 365-431.

White, Richard

1991 *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge University Press. Cambridge.

Zeron, Carlos

2012 Yves d'Évreux. *Voyage au nord du Brésil* (1615). Édition critique établie par Franz Obermeier, Kiel, Westenseeeverlag-Verlag, 440 p., Col. Fontes Americanae. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/67310>>. Consultado el 14 septiembre 2020.

Huellas e indicios: Una propuesta de acercamiento a las ceremonias mesoamericanas antiguas y modernas

Alessia Frassani*

Investigadora Independiente

RESUMEN: *Este artículo propone un nuevo acercamiento a la representación de los ciclos ceremoniales en los códices prehispánicos religiosos. Por un lado se cuestiona la influencia de la visión de los frailes y sus colaboradores en la producción de las fuentes históricas acerca de la religión nativa y sucesivas interpretaciones modernas. Por el otro, se propone una aproximación diferente basada en la experiencia de campo en la región mazateca de Huautla de Jiménez, donde las ceremonias nocturnas, conocidas como “veladas” desde la época de María Sabina, abren una puerta a rituales y conocimientos casi por completo inexplorados en la literatura existente acerca de la religión mesoamericana, pasada y presente.*

PALABRAS CLAVE: *Códices, ceremonias, mazatecos, cantos rituales, vision quest*

Traces and indications: A proposal for an approach to ancient and modern
Mesoamerican ceremonies

ABSTRACT: *This article proposes a new approach to the representation of ceremonial cycles in pre-Hispanic religious codices. On the one hand, there is the influence of the vision of the friars, and their collaborators, in the production of historical sources regarding native religion; and the successive modern interpretations are questioned. On the other hand, a different approach is proposed based on field experience in the Mazatec region of Huautla de Jiménez, where nightly ceremonies, known*

* alessia.frassani@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de abril de 2019 • Fecha de aprobación: 6 de abril de 2020

as “evenings” since the time of María Sabina, open the door to rituals and knowledge which is almost completely unexplored in the existing literature on Mesoamerican religion of both the past and present.

KEYWORDS: *Códices, ceremonies, Mazatecs, ritual songs, vision quest.*

El presente estudio propone un acercamiento a la pictografía mesoamericana de carácter religioso a partir de la experiencia de las ceremonias mazatecas. Como parte del trabajo de campo en Huautla de Jiménez, en la sierra mazateca del norte de Oaxaca, sureste de México, he participado en varias ceremonias diurnas (cuentas, limpias, etc.) y nocturnas (llamadas “veladas” en español desde Wasson [Wasson *et al.* 1974: ix]). La colaboración con Santiago Cortés Martínez, originario de Huautla y persona destacada con especial interés en el idioma mazateco y las ceremonias tradicionales, abrió un mundo de conocimiento propio de los pueblos originarios de México capaz de dar pistas para entender los antiguos libros religiosos.¹ A pesar de que el trauma infligido por la conquista y los muchos siglos de represión, discriminación e intolerancia hacia la población indígena por parte de los regímenes español y mexicano han alejado el importantísimo patrimonio mesoamericano de los códices de sus legítimos herederos, muchos aspectos de la cultura mazateca aún nos hablan directamente de la sabiduría de sus ancestros plasmada en la pictografía.

Las ceremonias nocturnas mazatecas se caracterizan por el uso de hongos con propiedades psicoactivas, llamados en mazateco *ndi'xitjo* (pequeños que brotan), en referencia al hecho de que crecen espontáneamente durante la temporada de lluvia.² Las visiones provocadas por los honguitos y las repetidas y dilatadas plegarias (casi siempre los rezos católicos del Avemaría y Padrenuestro) son un aspecto fundamental de las ceremonias nocturnas, a través de las cuales el curandero/a o sabio/a, llamados en mazateco *chjota chijné* (gente de conocimiento), puede intuir y entender los

¹ Los manuscritos de la época precolonial que tratan del calendario (*tonalpohualli* en náhuatl), ritos y ceremonias se reúnen en el llamado Grupo Borgia y son los códices: *Borgia*, *Vaticano B*, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y unas láminas del *Códice Tututepentongo*. A estos se pueden sumar cinco textos pictográficos y alfabéticos recopilados por frailes españoles después de la conquista con el afán de documentar la religión nativa: códices *Tudela*, *Magliabechiano*, *Ixtlilxochitl*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A*. El llamado *Códice Borbónico* (y el *Tonalamatl Aubin* a él relacionado) constituye un caso a parte por ser un manuscrito redactado después de la conquista española pero en un formato y con un estilo casi o completamente precolonial.

² Para una discusión más amplia, véase Wasson [1983].

problemas que afligen a los pacientes y guiarlos a su resolución. Los cantos son un aspecto peculiar de la ceremonia, tal vez su momento más intenso y alto. Normalmente, todas las personas que participan en la ceremonia, un número máximo de cuatro o cinco, toman los honguitos de manera que la experiencia es compartida. Desde los primeros momentos de la colonia, el uso ceremonial de plantas o bebidas que inducen estados alterados de conciencia fue perseguido y condenado por las autoridades eclesiásticas y los frailes misioneros, lo cual, por converso, deja entender que era en realidad una práctica difundida en la Mesoamérica. Entre ellos, Diego Durán [1967: libro I] en el siglo XVI y Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna [en Pedro Ponce *et al.* 1987] en el siguiente siglo dedicaron buena parte de su labor misionera a la extirpación del uso de plantas sagradas, como queda documentado en sus escritos.³ Mientras las imágenes religiosas fueron tachadas de “ídolos” y los dioses de “diablos”, las ceremonias se volvieron “borracheras”. El profundo rechazo e incompreensión de cualquiera experiencia que involucre visiones como fuente de conocimiento tiene muy larga historia en el pensamiento occidental. Igualmente, los trastornos mentales emocionales o cognitivos han sido considerados una amenaza por su irracionalidad [Foucault 1967] y hasta el concepto de subconsciente, introducido por Freud en la filosofía y medicina occidental en el siglo XX, evoca la idea de algo irracional, incontrolable y peligroso. La época de la colonización y conquista espiritual de América coincidió con la llamada “caza de brujas”, que tachó con fantásticas acusaciones de canibalismo, sacrificio humano y promiscuidad sexual las cosmovisiones y rituales de las poblaciones agrícolas del Viejo Continente [Ginzburg 1998, 1991].

En el Nuevo Mundo, el sacrificio humano domina las crónicas de los frailes acerca de las ceremonias de los pueblos mesoamericanos —nahuas principalmente—, diferentemente de la evidencia arqueológica que por lo general no corrobora la versión sangrienta y mortífera de los españoles. Como evidencian López Austin y López Luján [2010: 28], “hay una distancia desmesurada entre los restos esqueléticos de 126 individuos hasta ahora encontrados en todas las etapas constructivas del Templo Mayor y trece edificios aledaños, y las 80400 víctimas que se mencionan en dos documentos para un solo evento: la inauguración de una ampliación del Templo Mayor”.⁴ Por otro lado, es bien conocida la veneración de las reliquias, es-

³ Para el uso de las plantas sagradas en diferentes ámbitos y ceremonias durante la época colonial, véase también Aguirre Beltrán [1963] y Quezada [1989].

⁴ El reciente descubrimiento del Huey Tzompantli (la gran hilera de cráneos) ha relevado 445 cráneos más [Matos Moctezuma, Barrera Rodríguez y Vázquez

pecialmente cráneos, de los difuntos, en Mesoamérica así como en el resto del continente [Castillo 2001: 121, Jansen 2011, Maza García de Alba 2019]. Con esto no se quiere negar la existencia del sacrificio humano, sino más bien su abuso por parte de los españoles, que por razones ideológicas y de estrategia política no fueron capaces y no tuvieron interés en entender el culto a los ancestros, uno de los fundamentos de las religiones indígenas de América. La demonización de la religión mesoamericana pasó a través de procesos específicos: mientras algunos elementos fueron normalizados, sobretodo los relacionados con los ciclos agrícolas, otros fueron tachados. No fue un proceso uniforme e indiscriminado, sino que se seleccionaron algunos elementos, aquí se argumenta los más propiamente derivados de ceremonias nocturnas con aspectos visionarios, para llegar a una representación a menudo terrífica del pueblo mexicana [Clendinnen 1991, Carrasco 2000, Graulich 2016].

Por otro lado, la experiencia mazateca deja entender que las ceremonias nocturnas constituyen un acercamiento con el mundo de los antepasados y el reino de la muerte como lugar de transformación desde el cual se puede entrar y salir.⁵ La muerte deja de ser un estado en oposición definitiva y firme a la vida, según una visión positivista, para volverse un lugar de encuentro. Las ceremonias nocturnas son una experiencia profundamente espiritual y humana, subjetiva e individual, y como tal son fuente de conocimiento para el ser humano mismo. En el análisis que sigue, de manera específica y puntal, se analizan fuentes de los siglos XVI, textos mazatecos contemporáneos e imágenes de ceremonias representadas en libros pictográficos proponiendo una lectura experimental. No solamente las mal llamadas “borracheras”, sino también los sacrificios humanos, se argumenta, pueden ser interpretados como ceremonias que involucraban el uso de plantas u otros instrumentos y técnicas para lograr visiones y, como se argumentará a seguir, la transformación de los participantes.

Vallín 2017]. Aún así, la causa de muerte de los individuos no puede determinarse, porque la decapitación se hacía *post mortem* [Chávez Balderas 2010: 317-343].

⁵ La antropología mesoamericanista define a menudo este fenómeno como *nahualismo*, o sea la capacidad que tienen algunas clases de personas de transformarse y desplazarse más allá de sus propios límites físicos. Véase, López Austin [1967] y Martínez González [2011].

TEOTLECO

La falta o incapacidad de comprensión del fenómeno religioso americano por parte de los españoles y la disyunción que esto provocó desde la conquista se puede analizar en el caso de las diferentes representaciones y narraciones de las ceremonias que se llevaban al cabo en el centro de México al lo largo del año solar. El llamado ciclo de las veintenas constituye el conjunto de ceremonias mejor documentado en las fuentes alfabéticas y pictográficas del siglo xvi relativas a la época nahua prehispánica.⁶ El análisis a seguir se desprende inicialmente de la relectura de una de las fiestas de la veintena, Teotleco, para luego extenderse a otras y postular finalmente una reconsideración del ciclo en su conjunto. La figura 1 presenta la escena principal de la ceremonia de Teotleco en el *Códice Borbónico*, p. 31, que se incluye en la dilatada representación de otro festival, el de Ochpaniztli, de manera única y original entre las fuentes [Paso y Troncoso 1898: 165-179, Nowotny 1974: 19-22, Couch 1985: 70-82, Anders, Jansen, y Reyes García 1992: 214-215, Graulich 2008]. En la parte central de la imagen está el *ixiptla* (representación o vicario) de Chicomecoatl-Xilonen, diosa del maíz y de la cosecha. El color azul de la nariguera escalonada, el *huipil* y la falda son elementos típicos de la imagen de esta diosa que se repiten en su representación en la parte inferior izquierda de la escena. El *ixiptla* de Chicomecoatl en la parte central está acostado encima de unas mazorcas recién cosechadas, cubiertas con tiras de papel blanco con manchas negras. Una glosa debajo de esta imagen dice: “Diosa de los hechizos que se hacía león y tigre y otras cosas”. Como sugieren Anders, Jansen y Reyes García [1992: 215], esta afirmación parece referirse al hecho de ver la huella de un *nahual* (tigre, águila, u otro) en una ofrenda que se dejaba en el templo, tal como se explica en otras fuentes alfabéticas. El *Códice Tudela*, f. 22r, por ejemplo, relata que durante la fiesta de Teotleco un sacerdote anciano ponía una jícara llena de hojas secas y trituradas dentro del templo. Durante la noche el sacerdote regresaba una y otra vez al interior del templo hasta encontrar en la jícara las huellas dejadas por “gallos y leones y muchos otros animales”. Las huellas eran entonces interpretadas como señal de que los dioses habían llegado. De ahí el nombre Teotleco de la ceremonia, que significa “Dios ha llegado/subido” en náhuatl. En los textos recopilados por Sahagún [1979: libro II, cap. 31, Jiménez Moreno 1974: 51] se habla de una masa

⁶ Mientras varios documentos de la época colonial se mencionarán a lo largo del análisis a seguir, la discusión moderna más extensa y completa del ciclo de las veintenas a través de sus fuentes se encuentra en Graulich [1990, 1999].

hecha de harina de maíz y agua que igualmente se dejaba en el templo. Al secarse, la masa se rompía y esa era la señal que los dioses habían dejado su pisada en la masa o sea, habían llegado. A la luz de esta información, es evidente que la glosa del *Códice Borbónico* no explica la imagen, sino que la complementa. No se ven las huellas, sino la diosa o su *ixiptla*, subrayando de esta manera la capacidad de transformarse que tenían los sacerdotes dedicados al culto. Ellos eran al mismo tiempo hombre y mujer, sacerdote y sacerdotisa, dios y diosa y sus *nahuales*. La capacidad de transformarse (como se ve en la representación del código) y de dejar huellas de tal transformación (como se indica en los textos de Sahagún y otros) es lo que asegura que se pueda dar la presencia divina en el mundo.

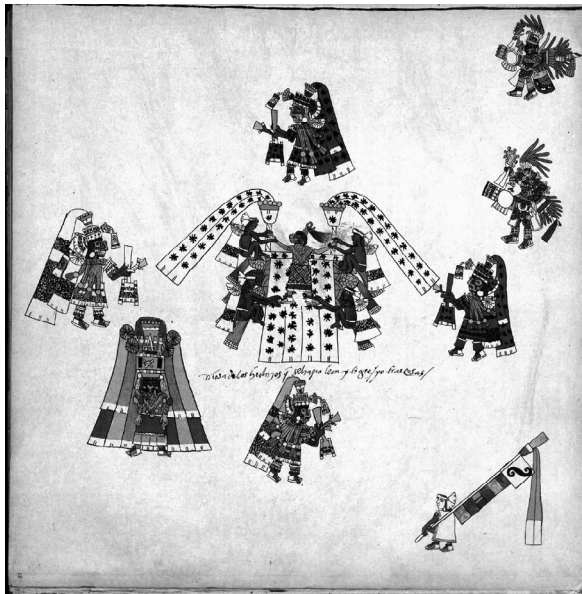


Figura 1. Ochpaniztli/Teotleco/Pachontli/Ecoztli. *Códice Borbónico*, p. 31.

Fuente: Loubat 1899.

La ilustración que acompaña el texto del *Códice Tudela* [Fig. 2] acerca de la misma ceremonia es diferente de la imagen en el *Códice Borbónico* en muchos aspectos. Aún así, se puede comparar la figura masculina acostada y desnuda que se entrevé en el templo en la figura 2 con Chicomecoatl-Xilonen en la parte central del *Códice Borbónico* [Fig. 1]. En el *Códice Tudela*, la figura aparece recostada encima de unos elementos redondeados y de color amarillento que podrían interpretarse como mazorcas, aunque no es claro. El cuerpo semidesnudo y la postura suelta de los pies indican la situación

de un sacrificado. En el caso del *Códice Borbónico*, el cuerpo del personaje con atavío de diosa en la parte central de la composición es agarrado por las manos y los pies por cuatro sacerdotes con cuerpo pintado de negro tal vez a indicar que un sacrificio es inminente [Anders, Jansen y Reyes García 1992: 216]. En el *Códice Tudela*, sin embargo, el protagonista es el sacerdote en la parte central de la escena, cuyo cuerpo es pintado de negro. Los brazos extendidos se asemejan a la postura de la diosa en el *Códice Borbónico* y los plumones del sacrificio en la cabeza parecen indicar que él es la víctima designada.⁷ Se da de cierto modo un intercambio entre la condición del sacrificado y del sacerdote sacrificador. En el *Códice Borbónico*, el sacerdote, el sacrificado y el *ixiptla* se condensan en una única persona, al mismo tiempo que se desdoblán y reaparecen en los sacerdotes acurrucados y demás epifanías divinas que rodean la imagen. Por otro lado, lo que revela el *Códice Tudela* es que el sacerdote —definido como “Tlamacaz, sacerdote del diablo” en la glosa— es el designado para interpretar las huellas dejadas en la ofrenda. El dios finalmente aparecido en *Códice Tudela* es Xipe, que sube a un templo en la parte derecha de la imagen. En el *Códice Borbónico*, la aparición de la diosa Chicomecoatl se da en el lado inferior izquierdo de la composición.

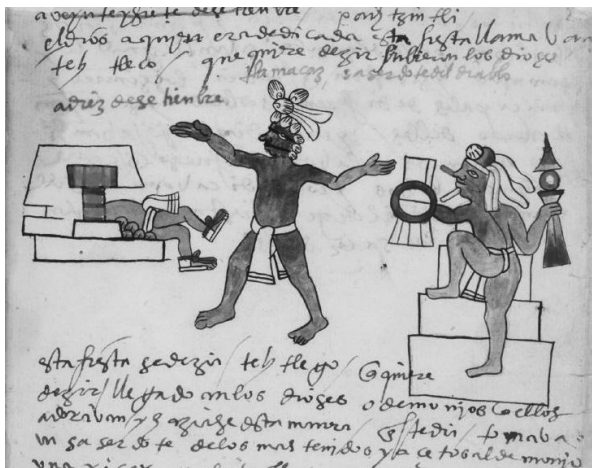


Figura 2. Teotleco. *Códice Tudela*, f. 22r. Fuente: Museo de América, Madrid.

⁷ Cabe agregar que, como notó Batalla Rosado [1993], hay elementos que parecen indicar una posición vertical o diagonal del personaje central de la página 31 del *Códice Borbónico*.

La capacidad de leer las señales es volverse/ser tigre o dios. Los sacerdotes que salían al templo en búsqueda de las huellas dejadas por los *nahuales* de los dioses son los mismos que se vuelven dioses, tal como indica el *Códice Borbónico*. Como han analizado Monaghan y Hamann [2000], en muchas culturas indígenas contemporáneas de México la capacidad de ver y entender las señales es una prerrogativa de los chamanes o curanderos. En el caso de María Sabina, la famosa sabia mazateca, Munn [1983: 475] señala que la capacidad de leer las señales y seguir las pistas (*follow the path of the tracks*) es un acto primordial para los curanderos que no tiene directa relación con su capacidad de escribir, ya que los idiomas indígenas carecen casi por completo de tradición escrita.⁸ A tal propósito, vale la pena citar a la misma María Sabina [Wasson y Wasson 1957: Side II, Band 1] quien dijo en uno de sus cantos:

Chjon xaa kama'i, jñe	Mujer que se vuelve tigre, tú eres
Chojn'ná xa kama'i, jñe	Nuestra madre mujer, que se vuelve tigre, tú eres
Chjon xon ndijin, jñe	Mujer papel manchado de tizne, tú eres
Chojn'ná xon ndijin, jñe, tso	Nuestra mujer papel manchado de tizne, tú eres, dice

Transcripción y traducción de Santiago Cortés Martínez y Alessia Frassani

Este pequeño extracto forma parte de un canto más largo, cuya grabación se invita atentamente el lector a escuchar [https://youtu.be/_KQw-V3JixyI], que la sacerdotisa entona con la intención de invocar a sí misma, enumerando sus poderes. Para nuestro caso, resultan especialmente sugerentes las primeras líneas, en las que María Sabina dice explícitamente que ella es la mujer que sabe volverse tigre (jaguar). La capacidad de volverse en uno de los *nahuales* más poderosos no reside tanto en el hecho de *ser* tigre, sino más bien en el poder de *volverse* tigre. Se hace énfasis en el proceso de transformación y en la capacidad, totalmente subjetiva, de ver las cosas de manera diferente: detectar señales ahí donde los demás solo ven manchas, líneas o colores. Con base en esta información, interpretamos los dos últimos versos como una referencia a las plantillas de papel que las mujeres ocupan para bordar los *huipiles*. La imagen que se quiere plasmar con el hilo se dibuja anteriormente sobre el *huipil* blanco con un polvo de tizne [Fig. 3]. Así que María Sabina entiende que ella sabe transformarse en jaguar porque puede reconocer las huellas (señales) dejada por el tizne en

⁸ Para profundizar más sobre la vida y la vigencia del conocimiento de María Sabina, véase Estrada [1977].

el *huipil* no sencillamente como la guía para bordar imágenes, sino como manchas del jaguar. Ella reinterpreta y reinscribe una actividad femenina cotidiana a la luz de su propia sabiduría como *chjon chijné* (mujer de conocimiento).



Figura 3. *Huipil* mazateco con plantilla para bordar.
Museo Nacional de Antropología, México. Foto de Javier García.

El valor primario que se otorga al acto interpretativo, diferentemente de una supuesta manifestación inequívoca de lo divino, puede también llevar a fatales errores. Analicemos, por ejemplo, la representación de la misma ceremonia de Teotleco en el *Códice Ixtlilxochitl* [Fig. 4]. La profusión de sangre que sale de los templos alerta acerca de la distorsión terrífica operada por el *tlacuilo* [Batalla Rosado 2002: 208-210]. Las volutas de humo que salen del templo dentro el cual se encuentra recostado el cuerpo del sacrificado parecen una referencia al hecho de tirar al fuego esclavos durante esta ceremonia [*Códice Tudela*, f. 22r]. El texto del *Códice Florentino* [Sahagún 1979: libro II, cap. 31], por su parte, explica que cuando las víctimas se echaban al fuego, algunos sacerdotes bailaban y se movían como ardillas, traían crestas de animal, chiflaban como el fuego al acercarse a éste. Otro se vestía como murciélago. Todas estas descripciones indican transformaciones en *nahuales* que se llevaban a cabo al interior del templo y no a la vista del público.



Figura 4. Teotleco. *Códice Ixtlilxochitl*, f. 99v.
Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.

El texto de Sahagún acerca de la ceremonia sigue comentando que los sacerdotes hacían una procesión subiendo a la hoguera tomados de la mano, de manera muy firme y lenta. Al bajar, por el contrario, corrían de manera que la hilera de repente se rompía y algunos caían. A esta información le hace eco el *Códice Magliabechiano*, f. 39v, cuyo texto explica que los sacrificados subían hasta la cima de la hoguera en procesión, pero algunos sacrificados escapaban e huían de la hoguera. Los movimientos de subida y caída de los sacerdotes y sacrificados son entonces parecidos, complementarios y especulares. Además, en el *Códice Tudela* se hace mención de que los sacerdotes subían y bajaban del templo esperando la señal de los dioses, así como indica el nombre mismo de la ceremonia, Teotleco, que en el *Códice Magliabechiano*, f. 39v, es referido como “subida a dios”. En la ilustración del *Códice Ixtlilxochitl* [Fig. 4], cuyo texto repite la información del *Códice Magliabechiano*, las huellas de los dioses, por otro lado, bajan de la escalera del templo. Finalmente, según información proporcionada por Sahagún [1979: libro II, apéndice] el templo donde se llevaba a cabo la hoguera durante Teotleco, llamado Teccalco, era distinto del templo donde se celebraba la danza de los sacerdotes-*nahuales*, identificado en el texto como Quauhxicalco. Esta información se corrobora en las ilustraciones de los códices *Tudela* y *Ixtlilxochitl* que claramente representan dos templos distintos, mientras que la descripción de la ceremonia que da el mismo Sahagún [1979: libro II, cap. 31] parece aludir a una única estructura y a eventos concomitantes.

Para tratar de explicar estas discrepancias e inconsistencias es importante recordar el hecho, a menudo repetido en las fuentes, que los “sacrificios” ocurrían a la medianoche, o sea no a la vista del público, pero sí en el momento más propicio para ceremonias que involucren estados alterados de conciencia. En cuanto a la hoguera, se puede igualmente mencionar el brasero que se encontraba, según Durán [1967: libro I (Ritos), cap. v], en el templo de Tezcatlipoca. Éste se utilizaba no para quemar personas, sino para crear un tizne negro especial. Animales ponzoñosos, arañas, alacranes, cempiés, etc., se mezclaban con ceniza, *piciate* (tabaco verde selvático) y *ololiuhqui* (semillas de una flor enredadera), estas últimas sustancias “embriagantes” según el fraile. Los sacerdotes se embijaban con esta pomada para tener visiones y perder el temor “al diablo”, o mejor dicho, según Durán, volverse ellos mismos demonios. Una posible representación de tal brasero se encuentra en el *Códice Borgia*, p. 46 [Fig. 8].

El cuerpo de la persona recostada dentro del templo en el *Códice Ixtli-Ixochitl* [Fig. 4] muestra unas manchas negras en su cuerpo que se han interpretado como quemaduras, basándose en los textos acerca de la hoguera citados arriba [Doesburg 1996: 68-69]. Aquí propongo que a esta interpretación se puede agregar otra, sin que las dos sean mutuamente excluyentes: manchas de jaguar, tal como explica María Sabina en su canto y refiere Durán en su crónica. El tizne crea manchas negras en el *huiupil*/piel, señales de que está ocurriendo una transformación. Dos fuentes muy diferentes, pero cronológicamente cercanas, valoran esta interpretación. En los *Memoriales con Escolios* recopilados por Sahagún [Anderson y Dibble 1953: 50], se relata un acontecimiento específico de la creación del último Sol que sucedió en Teotihuacán. Varios dioses se reunieron alrededor de un fogón y pidieron a Nanahuatzin y Tecuciztecatl que se arrojaran al fuego. Los dos dioses dudaron en principio, pero luego obedecieron. A seguir, el águila y el jaguar también se arrojaron y salieron con las características manchas que vemos en sus plumas y pelaje hoy en día. Por otro lado, alrededor de 1540s, en el pueblo mixteco de Yanhuitlán, Francisco de la Casas, gobernador y sacerdote indígena local, fue acusado y perseguido por obedecer a la religión de sus ancestros bajo el régimen colonial. Según lo relatado por testigos oculares durante un proceso inquisitorial que fue librado en su contra, el sacerdote solía mandar hacer tinta negra con carbón. Luego untaba su cuerpo con ella y se volvía tigre [Sepúlveda y Herrera 1999: 210]. Estas dos fuentes crean un puente entre las imágenes y relatos acerca de la religión antigua y la experiencia moderna de los mazatecos, en específico con el paso en el canto de María Sabina que se citó arriba.

Batalla Rosado [2002: 208-210] al analizar las mismas escenas en los códices del llamado grupo Magliabechiano (*Tudela, Magliabechiano e Ixtlilxochitl*), ha subrayado la intensificación del dramatismo sangriento que se da desde la temprana ilustración en el *Códice Tudela* hasta la más tardía en el *Códice Ixtlilxochitl*. Mientras coincido con el autor que los cambios estuvieron volcados en su mayoría hacia representaciones más y más truculentas de lo que supuestamente era el mismo rito, cabe preguntarse acerca de los mecanismos de tales cambios en lugar de considerarlos sencillamente como un alejamiento progresivo de una supuesta fuente originaria y verídica. Las vívidas y detalladas descripciones de las ceremonias que se encuentran en las fuentes coloniales nos hacen a menudo olvidar que éstas fueron producidas por lo menos una generación después de la conquista. A pesar de su explícito carácter documental, los relatos no están basados en testimonios oculares, sino en reconstrucciones hechas por nahuas cristianizados que nunca habían vivido tales experiencias. Los detalles cruentos, y a la vez contradictorios y poco claros, pueden considerarse el resultado de un artificio retórico vuelto a legitimar la confiabilidad de la fuente. Según el paradigma historiográfico “indiciario” que se estaba estableciendo en Europa en esa época, en larga medida basado en las persecuciones eclesiásticas en contras de minorías religiosas en el Viejo Continente, pero también en la misma experiencia de la conquista americana, los testigos y testimonios oculares se volvieron prueba necesaria de veracidad [Adorno 1992, Ginzburg 2012: 7-24, Pereda Espeso 2017: 209-235].⁹ Como vimos, el sacrificio se lleva a cabo a la medianoche, al interior del templo y nadie realmente asiste al acto. Las interpretaciones frecuentemente deshumanizantes de las crónicas no querían descartar la religión mesoamericana en su totalidad, sino que apuntaban a unos elementos específicos: las ceremonias en las cuales estados alterados de conciencia, y la transformación y el conocimiento que de ellos derivan, jugaban un papel preponderante. La mirada aquí propuesta le da un giro al relato de las fuentes coloniales, no para descartarlas, sino para leerlas y mirarlas nuevamente.

OCHPANIZTLI Y PANQUETZALIZTLI EN LOS CÓDICES *BORBÓNICO* Y *BORGIA*

Siguiendo un paso más adelante en esta relectura, trataré ahora de volver a interpretar más escenas del ciclo festivo no tanto, o no solamente, como celebraciones de carácter público vinculadas al calendario agrícola, sino más bien como ceremonias con profundas implicaciones espirituales

⁹ Véase también las reflexiones de Barthes [1987: 163-195] acerca del “efecto-realidad” en los textos históricos de tradición europea.

y visionarias. Entre los estudiosos en materia, es bien conocido el problema relativo a la inexistente representación de las ceremonias del año solar, también conocido como *xihuitl* en náhuatl, en códices u otros documentos de la época prehispánica, contrariamente al papel preponderante que éstas juegan en los relatos relativos a la religión nativa en las crónicas coloniales [Kubler y Gibson 1951]. Aquí se aborda el problema siguiendo las pautas que se han postulado en principio: los autores españoles de las crónicas silenciaron el aspecto más propiamente visionario del pensamiento y las ceremonias mesoamericanas. La creación de las veintenas como meses/estaciones europeos y su representación en los libros pintados pretendía dar un carácter objetivo a una experiencia sumamente personal y subjetiva, y como tal potencialmente subversiva: el conocimiento que los sacerdotes adquirirían durante las ceremonias nocturnas.

Nowotny [1961: §21b] fue tal vez el primero en notar concordancias calendáricas y rituales entre las veintenas en Sahagún [1979: libro II] y las fechas del *tonalpohualli* y lugares que aparecen en las páginas centrales del *Códice Borgia*, que incluye una larga secuencia de ritos. El estudioso austriaco explica:

En Tenochtitlan el ciclo festivo se vinculaba a las dieciocho divisiones del año. La llamada “lista de los 78 edificios del Templo Mayor” (según Sahagún, libro II, apéndice) describe los templos y otros edificios dedicados al culto que se utilizaban solamente en momentos determinados del ciclo festivo. Así que la ceremonia de un templo específico no comprendía todos los 18 festivales anuales. Muchas de las agrupaciones calendáricas de *Borgia* 13 [pp. 29-46] se refieren a la división en cuatro periodos de 65 días del *tonalpohualli*, o sea a días en la misma posición en el año de 365 días. Éstos ocurren necesariamente dentro de un periodo de cuatro años en los días Lagarto, Muerte, Mono, Zopilote, y así siguiendo en la cuenta. Así que *Borgia* 13 [pp. 29-46] contiene un ciclo único de fiestas y ritos.¹⁰

Lo que Nowotny indica es que la sección central del *Códice Borgia* contiene claras referencias calendáricas a días del *tonalpohualli* que recurren de manera fija durante cuatro años en el calendario solar a indicar su relación con las llamadas fiestas de las veintenas. Además, diferentes templos se asocian a periodos y fechas distintas. Esta intuición del investigador austriaco da pistas para entender el cómputo de las fiestas, sus lugares y protagonistas, según una lógica interna y propia mesoamericana.¹¹

¹⁰ Traducción del alemán de la autora.

¹¹ Más recientemente, Milbrath [2013: 24-25] ha propuesto una correlación astronómico-calendárica fija de las veintenas en las páginas 29-46 del *Códice Borgia* entre los años de

a las ceremonias de Ochpaniztli. Siguiendo las indicaciones de Nowotny, podemos ahora desdibujar interesantes paralelos entre las veintenas nahuas descritas hasta ahora y unas páginas de la secuencia central del *Códice Borgia*, pp. 29-46. Una escena que presenta elementos comparables se encuentra en la página 43 [Fig. 6] como han notado Jansen y Pérez Jiménez [2017: 510-513]. La escena es dominada por un centro ceremonial cuadrangular amarillo decorado con mazorcas, parecido al templo del *Códice Borbónico*, p. 29. Desde la parte de arriba se ve llegar el sacerdote del culto, que desciende del pecho abierto de Cihuacoatl. Dentro del templo está el cuerpo negro de Xolotl, con piel y garras de jaguar, en posición de sacrificado, pero también de parturienta. El sacrificio se centra en el corazón del dios, representado como una gran piedra circular enjoyada y humeante. En la parte de abajo está recostada una mujer, cuyo cuerpo gris oscuro del cual brotan mazorcas presenta decoraciones con ojos-estrellas a indicar la noche. Varias figuras rodean a Xolotl dentro del templo: en la parte superior Tezcatlipoca y Quetzalcóatl están sentados en sus tronos de jaguar y águila a indicar su posición de soberanos; en la parte central aparecen cuatro dioses vinculados a las cuatro direcciones (por los diferentes colores que los caracterizan), mientras que en la parte inferior hay dos mujeres moliendo maíz. Todos estos personajes tienen referencias explícitas al sustento básico de los pueblos mesoamericanos. La escena se concluye con el sacerdote que sale del templo cargando unas mazorcas más en la espalda.

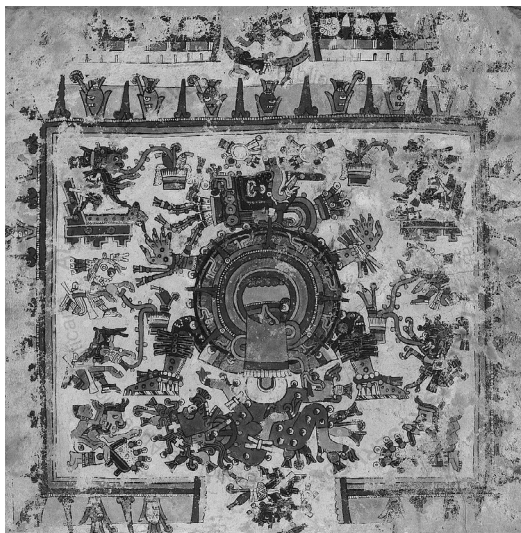


Figura 6. Xolotl sacrificado en el templo de las mazorcas. *Códice Borgia*, p. 43.

Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

Esta imagen nos indica claramente que la misma persona que entró al templo salió de éste, cargando exitosamente una cosecha adquirida durante la ceremonia dentro de un templo rodeado por plantas de maíz. Mientras en el *Códice Borbónico* no es claro si la misma u otra persona salió del templo, porque la escena del sacrificio no se representa, el *Códice Borgia* evidencia justamente el sacrificio al interior del templo, protagonizado por un vicario del dios/sacerdote, Xolotl, un dios-perro vinculado con Quetzalcóatl y el inframundo. La gran preponderancia dada al corazón-altar hace pensar también que Xolotl es en sí la zoo-antropomorfización de un lugar y/o herramienta de sacrificio. El mismo sacrificio permite el paso del sacerdote hacia el siguiente templo y ritual correspondiente. La originalidad y unicidad de la visión interna propia del sacerdote durante la ceremonia nos muestra los elementos del ritual más retirados de la vista. La traducción al medio pictográfico de la experiencia subjetiva toma una importancia particular en la elaborada representación de la escena al interior del templo que está por otro lado completamente ausente en el *Códice Borbónico*, en el que se manifiesta más bien la dramatización pública del evento ceremonial [Nowotny 1961: §21b, 1976: 20]. Jansen y Pérez Jiménez [2017: 450-476] han subrayado la representación de los instrumentos rituales al interior de los templos en la primeras páginas de la secuencia (pp. 29-32) como seres vivos y antropomorfos a indicar la importancia de la acción ritual y su implementación en estas escenas. Por otro lado, como lo ha analizado Couch [1984], el *Códice Borbónico* se enfoca en los elementos conocidos y compartidos por la gente del común.

La larga secuencia de ritos culmina con la ceremonia del Fuego Nuevo en el *Códice Borbónico*, p. 34 [Fig. 7] y en el *Códice Borgia*, p. 46 [Fig. 8]. En el primero, el ritual corresponde al cumplimiento del ciclo de 52 años (*xiuhmolpilli*) que ocurrió en el año 2 Caña, durante la veintena de Panquetzaliztli. En ambas representaciones domina el fogón que, en el caso del *Códice Borgia*, se desprende de una olla animada, coherentemente con la visión subjetiva e interna propuesta por el *tlacuilo* de este manuscrito. Un sacerdote se entrega al fuego dentro de la olla que está encerrada por cuatro serpientes de fuego (pl. *xiuhcoame*, sing. *xiuhcoatl*, en náhuatl), tal como se explica en el *Códice Telleriano-Remensis*, f. 5r, y en Sahagún [1979: libro II, cap. 34]. Las fuentes mencionan que durante Panquetzaliztli se cargaban manojos de pino de ocote que se dirigían a las cuatro direcciones, tal como se aprecia en el *Códice Borgia*, donde se ven cuatro serpientes de fuego de distintos colores encerrar el brasero.

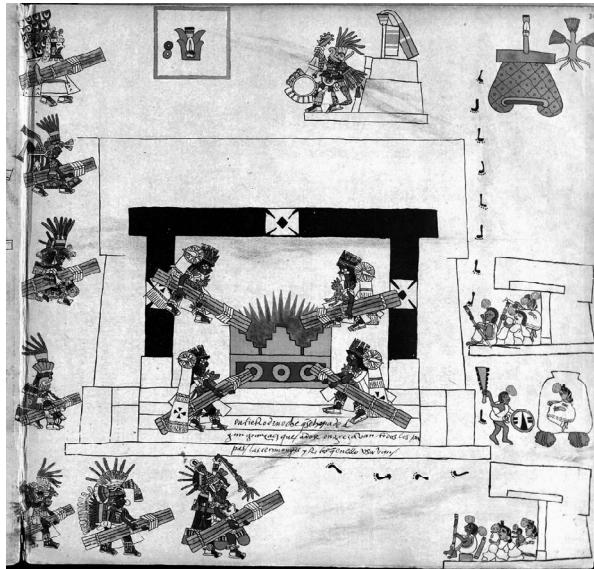


Figura 7. Ceremonia del Fuego Nuevo durante Panquetzaliztli.
Códice Borbónico, p. 34. Fuente: Loubat 1899.

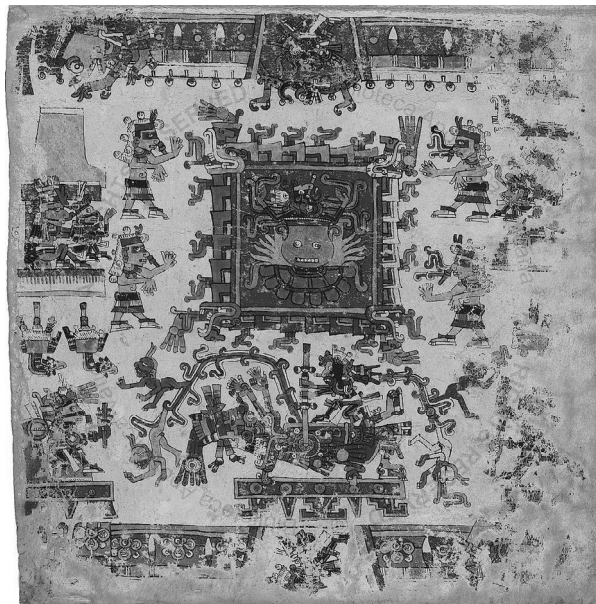


Figura 8. Ceremonia del Fuego Nuevo. *Códice Borgia*, p. 46.
 Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

RITOS DE PASO EN LA *HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA* Y EN EL *CÓDICE BORGIA*

Otro ejemplo que muestra indudables parecidos iconográficos y de contenido con escenas del *Códice Borgia* lo ofrece la *Historia Tolteca-Chichimeca*, ff. 20r y 21r [Figs. 9 y 10], un documento colonial temprano procedente de la región de Cuauhtinchan, Puebla, que narra el origen, migración e peripecias del linaje nahua local. En la primera escena hay cuatro representaciones similares: unos cazadores dejaron los instrumentos de su trabajo al lado de unos árboles y se recostaron encima de éstos. Dos águilas y dos jaguares —símbolos de realeza— los están nutriendo, como se entiende del líquido que sale de sus bocas. El ritual se hizo para que los cuatro líderes alcanzaran el estatus real, como parte de una serie más larga de ceremonias, entre las que destaca la perforación de la nariz con subsecuente inserto de piedra preciosa en la lámina siguiente [Fig. 10] [Kirchhoff, Odena Güemes y Reyes García 1989: 171-172, Olivier 2015: 466-473]. Se trata entonces de ritos de paso a través de los cuales los líderes de Cuauhtinchan demuestran su valor y reciben instrumentos de poder para fundar legítimamente su señorío y linaje. Como ya han notado Nowotny [1961: §21b], Olivier [2015: 466-473] y Jansen y Pérez Jiménez [2017: 438-442], se establece aquí un paralelo con otra escena de la gran secuencia ritual del *Códice Borgia* que se encuentra en la página 44, después de la escena relacionada a la ceremonia de Ochpaniztli, p. 43, según la interpretación propuesta, y antes de las páginas 45-46, relativas a la secuencia de ritos de Panquetzaliztli y del Fuego Nuevo. En la página 44 [Fig. 11] se representa un templo cuadrangular en cuyo interior se encuentra un árbol que brota del corazón de una diosa recostada. Encima del árbol está un personaje vestido como colibrí que recibe un gran chorro de sangre preciosa —florida y enjorada— de un murciélago que viene bajando. Al mismo tiempo, en tres de las aberturas del templo, un jaguar, un águila y un pájaro precioso muerden y perforan la nariz a Tlahuizcalpantecuhtli, Quetzalcóatl y Xiuhcoatl, todos en forma de *nahuales* de serpientes [Anders, Jansen y Reyes García 1993: 234]. En las cuatro esquinas del templo aparecen los signos calendáricos Serpiente, Perro, Águila y Flor, cuatro días que recurren en la misma posición en el calendario solar durante un periodo de cuatro años tal como indicado por Nowotny. En la segunda escena de la *Historia Tolteca-Chichimeca* [Fig. 10], hay igualmente elementos compositivos específicos que remandan a la imagen del *Códice Borgia* [Fig. 11]. La ceremonia se lleva a cabo dentro de un templo con cuatro entradas. De la parte superior un águila entrelazada a un jaguar viene bajando, de una manera similar al hombre-murciélago en

el *Códice Borgia*. En la página del *Códice Borgia*, entonces, se fusionan las dos escenas que aparecen por separado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*. En este último, el camino descendiente de los animales es marcado por unas huellas que atraviesan todo el templo verticalmente. ¿Quién dejó estas huellas?

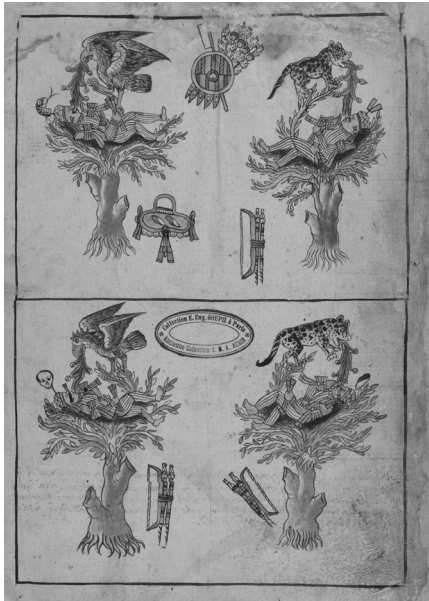
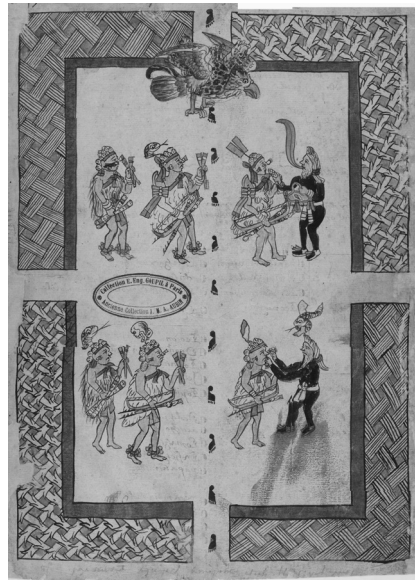


Figura 9. Ayuna en los árboles de cuatro *tlatoque*. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 20r. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.

Figura 10. Perforación de la nariz de los *tlatoque*. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 21r. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.



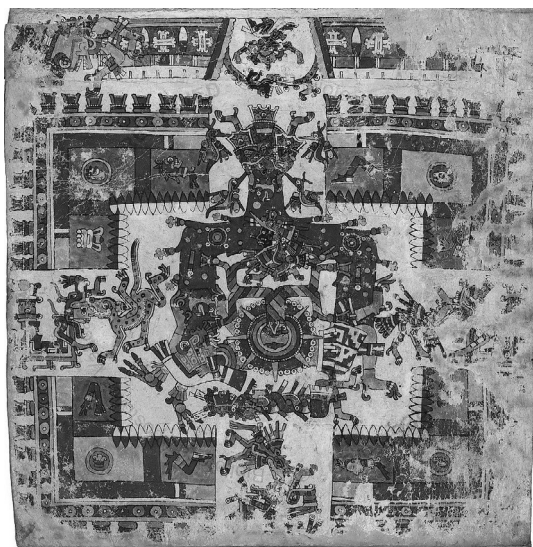


Figura 11. Perforación de la nariz. *Códice Borgia*, p. 44.

Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

Jonga inda jonga nangi, tso el oro
 An kjintje, kiten tojme tikina, tso
 El presidente xinda, tso
 Si ka'sen, tso
 Jo kjinda, jo nga nangi, jo nag xoe,
 Jo faxoe, jo faniañan
 Mexitisiañan, nga ya tinajñan ya
 Tainaiñja kjoandali, kitje kjitailleñan,
 Nroiñan, mexitinia ya tinain
 Jonga inda jonga nangi, tso el oro
 El presidente xinda, tso el loro
 An kjintje, kjita, tso
 To jmi xi kjina, tso
 Axo tjoa nga jmi, tso
 Tome xi chjon, tso

Despacio, con calma, dice el oro
 Yo brinco, supero cualquier obstáculo, dice
 El presidente bueno, dice
 Vamos a elegir, dice
 Con humildad, sencillez, firmeza
 Me postro con humildad
 Qué estoy haciendo, aquí donde me encuentro?
 Dame tu bendición, te brinco, te salto
 Vente, qué haces que estás ahí?
 Despacio, con calma, dice el oro
 El presidente bueno, dice el loro
 Yo brinco, salto hacia allá, dice
 Está no más el cielo arriba, dice
 Será la puerta del cielo? dice
 Hay cualquier cosa (de todo), dice

[<https://tinyurl.com/y2o37yyb>]

Baldomero Pineda, Santa Cruz de Juárez, 8 de octubre 2016

Transcripción y traducción de Santiago Cortés y Alessia Frassani

Este extracto de un canto de Baldomero Pineda, anciano caracterizado de Santa Cruz Juárez, una pequeña agencia de Huautla de Jiménez, abre una pista para seguir la larga secuencia de ritos en los códices *Borbónico* y *Borgia*. El canto, que Baldomero no entonó durante una ceremonia, sino que es un recuerdo de sus abuelitos, evidencia que el rito en sí es una búsqueda. La persona que canta está perdida en la oscuridad, el conocimiento está ocultado. La referencia al “presidente”, término dado en español en el original mazateco, parece indicar la búsqueda de una persona de autoridad, un líder que sepa guiar a su gente. El canto es relatado por el oro que, explicó Baldomero, es el cacao, la forma de pago a través de la cual se ruega a los dioses. El uso de la tercera persona para relatar el discurso directo es un hecho común en los cantos mazatecos [Munn 1973, Frassani 2016: 454-455] que resalta la impersonalidad del canto y permite al cantor intercambiar roles con facilidad. Hay muy a menudo una confusión o falta de claridad acerca de quién está hablando y a quién se dirigen las palabras del canto, otro elemento característico de estos tipos de textos y performances, en los que varias voces, puntos de vista e identidades se superponen e intercambian recíprocamente [Severi 2008]. El oro dice que la persona en búsqueda de un presidente pide y ruega con mucha humildad, pero también sabe brincar y saltar, o sea resolver los problemas con rapidez. En esta sección el canto acaba con una referencia al cielo, donde está el conocimiento, y un punto donde aparece vislumbrarse una puerta, una entrada hacia el cielo. Antes de entonar esta parte del canto Baldomero nos explicó que la puerta del cielo se abrió en el año 1 —a comienzo de todos los tiempos— y es de ahí de donde salen los difuntos durante las celebraciones de Día de Muertos. Baldomero describió la puerta como un arco ritual de los que se arman en los altares durante las mismas celebraciones de noviembre y del cual cuelgan ofrendas de hombres hechas de pan y tortilla [Fig 12].



Figura 12. Arco ritual en una mesa de ofrenda para la celebración de Día de Muertos. Huautla de Jiménez, Oaxaca, octubre 2014. Foto de Alessia Frassani.

Durante los casi cuatro años de investigación de campo en Huautla, Santiago Cortés y el autor hemos podido grabar no más de tres ceremonias durante las cuales el curandero/a entonó un canto. El de Baldomero es explícito en su carácter de búsqueda, diferentemente de los de María Sabina u otro que hemos podido estudiar, en los que la sabia describe y enumera sus capacidades y los diferentes seres con los que se identifica, de manera similar al pequeño extracto que se proporcionó arriba.¹² Debido a los pocos ejemplos que tenemos, no es posible traer conclusiones acerca de la diversidad de los cantos, en términos de su estructura y contenido, pero parece que por lo menos hay dos manera de expresarse. Por un lado la vigorosa voz de María Sabina reclama los poderes de los ancestros, animales y otros elementos de la naturaleza hablando en tercera persona, como desplazando su propia identidad en varios seres (*nahuales*, en términos de la antropología mesoamericanista). En otros casos, el cantor describe su situación

¹² Véase el estudio ya citado de Wasson *et al.* [1974] y Frassani [2016] para otros ejemplos.

presente y perdida y su afán para resolver problemas y su propia condición de ignorancia. De toda forma, lo que estos cantos permiten es acercarse de una manera subjetiva y reflexiva a la experiencia de las ceremonias menos públicas, pero sí más sagradas. Como vimos, la capacidad de transformarse en animales es indicada explícitamente en una glosa en el *Códice Borbónico*, p. 31, y se hace patente en las muchas representaciones híbridas en el *Códice Borgia*.

La rogativa para que el dios y el conocimiento se revelen puede asimilarse a la *vision quest*, elemento fundamental y propio de la tradición nativa norteamericana. Como ha elaborado Irwin [1994], el viaje y la búsqueda son a la vez experiencias emocionales, cognitivas y espirituales que informan la totalidad de la cosmovisión nativa. El saber y el conocimiento no se conciben como doctrinarios o dogmáticos, sino que se basan en una experiencia subjetiva e individual y son el fruto de un proceso de aprendizaje. Entre los elementos que nos hablan de una *vision quest* (búsqueda de visión) en los códices es emblemático el caso del ayuno de los aspirantes *tlatoque* en la *Historia Tolteca-Chichimeca* [Fig. 9], cuyo cuerpo lleva la iconografía de rayas típica de los sacrificados [Olivier 2015: 569] y con las correspondiente escena del *Códice Borgia* [Fig. 11] cuyos protagonistas se representan en forma de poderosos *nahuales*. Como el mismo Olivier [2015: 473-481] profusamente relata, la búsqueda de visión por parte de los futuros gobernantes duraba tiempo (días, meses o años) y suponía toda una serie de pruebas, algunas de las cuales muy difíciles psicológicamente por la prolongada reclusión social que implicaban. La larga secuencia de ritos de *Códice Borgia*, pp. 29-46, que culminan con la ceremonia del Fuego Nuevo, puede entenderse según los cánones de la *vision quest* emprendida por un sacerdote *nahual*. Hay que subrayar también el posible carácter político las escenas. En un estudio que ya se ha vuelto clásico, Schele y Miller [1986], basándose en información epigráfica, demostraron la importancia de los rituales de sangre que la realeza maya de la época clásica acostumbraba hacer para conectarse con los ancestros y obtener de ellos legitimidad política. Gracias a los textos glíficos, se puede volver a dar voz a los protagonistas de las historias y ceremonias mayas antiguas. Por otro lado, en el caso de las culturas del centro de México, los textos coloniales siguen siendo la principal autoridad para interpretar los rituales prehispánicos. Hay que considerar, sin embargo, que la visión de los frailes se basaba no solamente en preceptos filosóficos ajenos a la cultura mesoamericana, mas también en el paradigma escriturario de la Biblia y de los Evangelios. Los investigadores modernos somos también herederos de esta tradición exegética y difícilmente llegamos a cuestionar la manera en que construimos nuestro propio conocimiento.

Mientras los estudiosos a veces descartamos las discrepancias en las fuentes como consecuencia de accidentes históricos, la falta de una unívoca interpretación de la pictografía debería de tomarse como punto de partida para reflexionar acerca de la autoridad de las fuentes mismas. La quimera del mito, y del rito como su reactuación, que en cierto sentido quisiera explicar toda y cualquiera derivación parcial de sí misma, es indispensable al investigador moderno para entender los referentes culturales y simbólicos de las personas que produjeron los documentos pictográficos, pero eso no significa que ilustrar una tradición a un público ajeno fuese el fin con que fueron pintados los libros antiguos. Mientras esto es cierto en el caso de todas las fuentes coloniales, no se puede suponer lo mismo para los manuscritos prehispánicos y por ende el paso atrás desde los códices coloniales a los antiguos requiere de un cambio de perspectiva. Si bien entonces no hay que descartar la importancia de los textos coloniales por las referencias que proporcionan, para entender los mecanismos de significación de la pictografía, sobre todo la de origen prehispánico, hay que contar con un enfoque más claramente apegado a las culturas vivas, que no se pueden reducir a proveedores de información inerte, sino que demandan diálogo y participación para ser entendidas. El carácter visionario y premonitorio de las ceremonias de las veintenas queda así plasmado en unos detalles de los códices coloniales. Los manuscritos antiguos, por otro lado, son muchos más oscuros y complejos. La experiencia de los *chjota chijné* mazatecos humaniza la religión mesoamericana que con demasiada frecuencia se estudia solamente a través de los filtros y distorsiones aportadas por las fuentes coloniales, cuya autoridad puede ser difícilmente cuestionada si los investigadores no nos atrevemos a alargar el campo de investigación a la cultura indígena viva y actual.

REFERENCIAS

Adorno, Rolena

1992 The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History. *The William and Mary Quarterly*, 49(2): 210-228. <<https://www.jstor.org/stable/2947270>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963 *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Luis Reyes García

1992 *El libro del Ciuacoatl, homenaje para el año del Fuego Nuevo: libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Fondo de Cultura Económica. México. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9934>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

1993 *Templos del cielo y de la oscuridad: libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9938>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

Anderson, Arthur J. O., y Charles E. Dibble

1953 *Florentine Codex, Book 7*. The School of American Research and the University of Utah Press. Santa Fe.

Barthes, Roland

1987 *El susurro del lenguaje*. Trad. C. Fernández Medrano. Paidós. Barcelona.

Batalla Rosado, Juan José

1993 La perspectiva planigráfica precolombina y el *Códice Borbónico*: página 31-esena central. *Revista Española de Antropología Americana* (23): 113-134. <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9393110113A/24378>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

2002 *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Testimonio. Madrid.

Carrasco, David

2000 *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Beacon Press. Boston.

Castillo, Cristóbal del

2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Trad. Federico Navarrete. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Chávez Balderas, Ximena

2010 Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlán: estudio tafonómico, en *El sacrificio humano en la tradición mesoamericana*, Leonardo López

Luján y Guilhem Olivier (eds.). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México: 317-343.

Clendinnen, Inga

1991 *The Aztecs: An Interpretation*. Cambridge University Press. Cambridge.

Couch, Christopher

1984 Images of the Common Man in the Codex Borbonicus. *Estudios de Cultura Náhuatl* (17): 89-100. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn17/26.pdf>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

1985 *The Festival Cycle of the Codex Borbonicus*. BAR International Series 270. Oxford.

Doesburg, Bastiaan Geert van

1996 *Códice Ixtlilxochitl: apuntes y pinturas de un historiador*. Fondo de Cultura Económica. México.

Durán, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Editorial Porrúa. México.

Estrada, Álvaro

1977 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Siglo XXI. México.

Foucault, Michel

1967 *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México.

Frassani, Alessia

2016 Depicting the Mesoamerican Spirit World. *Ancient Mesoamerica* (27): 441-459. <<https://doi.org/10.1017/S0956536116000328>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

Ginzburg, Carlo

1991 *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. Trad. Alberto Clavería. Munchnik. Barcelona.

1998 *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Trad. Francisco Martín. Océano. México.

2012 *Threads and Traces. True False Fictive*. Trad. Anne y John Tedeschi. University of California Press. Los Angeles.

Graulich, Michel

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Colegio Universitario. Ediciones ISTMO. Madrid.

1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista. México.

2008 Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico. *Itinerarios* (8): 185-194. <http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/08_graulich.pdf>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Irwin, Lee

1994 Dreams, Theory, and Culture: The Plains Vision Quest Paradigm. *American Indian Quarterly*, 18 (2): 229-245. <<https://www.jstor.org/stable/1185248>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

Jansen, Maarten E. R. G. N.

2011 Invocaciones del otro mundo: caracol, cráneo y el culto a los ancestros, en *Un cráneo y un caracol de estilo Mixteca-Puebla. Patrimonio recuperado*, Pedro Francisco Sánchez Nava, Ángel Iván Rivera Guzmán y María Teresa Castillo Mangas (eds). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 57-80. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17964>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez

2017 *Time and the Ancestors: Aztec and Mixtec Ritual Art*. Brill. Leiden. <<https://brill.com/view/title/34471>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

Jiménez Moreno, Wigberto

1974 *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

1989 *Historia Tolteca-Chichimeca*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social; Gobierno del Estado de Puebla; Fondo de Cultura Económica. México.

Kubler, George, y Charles Gibson

1951 *The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript*. Connecticut Academy of Arts & Sciences. New Haven.

López Austin, Alfredo

1967 Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* (7): 87-117. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/090.pdf>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján

2010 El sacrificio humano entre los mexicas. *Arqueología Mexicana* (103): 24-33. <<http://www.mesoweb.com/about/articles/AM103.pdf>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

Loubat, Joseph Florimond, duc de

1899 *Códice Borbónico*. Facsímil. Berlín. En línea: <http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

Martínez González, Roberto

2011 *El nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=542>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

Maza García de Alba, Rocío

- 2019 *Pisom q'aa'al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el "poder de las reliquias" entre los mayas prehispánicos. Estudios de Cultura Maya (53): 173-204.* <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/948>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

Milbrath, Susan

- 2012 *Heaven and Earth in Ancient Mexico.* University of Texas Press. Austin.

Monaghan, John, y Byron Hamann

- 2000 La construcción cultural de la lectura en Mesoamérica, en *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio*, Constanza Vega (ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 485-492.

Munn, Henry

- 1973 The Mushrooms of Language, en *Hallucinogens and Shamanism*, Michael J. Harner (ed.). Oxford University Press. Oxford: 86-122.
- 1983 Writing in the Imagination of an Oral Poet, en *Symposium of the Whole: A Range of Discourse Towards an Ethnopoetics*, Jerome Rothenberg y Diane Rothenberg (eds.). University of California Press. Berkeley: 474-477.

Nowotny, Karl Anton

- 1961 *Tlacuilolli: die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe.* Gebr. Mann (Monumenta Americana III). Berlín.
- 1974 Herkunft und Inhalt des Codex Borbonicus, en *Codex Borbonicus.* Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz: 11-25.
- 1976 Kommentar, en *Codex Borgia.* Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz: 1-50.

Olivier, Guilhem

- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube".* Fondo de Cultura Económica. México.

Paso y Troncoso, Francisco

- 1898 *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París.* Tipografía de Salvador Landi. Florencia. <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000175711>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

Pereda Espeso, Felipe

- 2016 *Crimen e ilusión: el arte de la verdad en el Siglo de Oro.* Marcial Pons. Madrid.

Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar y otros

- 1987 *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México.* Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica. México.

Quezada, Noemí

- 1989 *Enfermedad y maleficio.* Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Sahagún, Bernardino de

1979 *Historia Universal de las cosas de Nueva España. Codice Laurenziano Mediceo Palatino 218, 219, 220.* Facsímil. Giunti. Florencia. Original en línea: <<https://www.wdl.org/es/item/10096/>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

Schele, Linda, y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art.* Brazillier. Nueva York.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa

1997 *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546.* Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Severi, Carlo

2008 El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, 15 (42): 11-28. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4405>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

Wasson, R. Gordon, y V. P. Wasson (eds.)

1957 *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico.* Folkways Records. Nueva York.

Wasson, R. Gordon, George Cowan, Florence Cowan y Willard Rhodes (eds.)

1974 *María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada.* Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York.

Wasson, R. Gordon

1983 *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica.* Fondo de Cultura Económica. México.

Desmitificación del contexto cultural del suicidio entre los mayas prehispánicos

Orlando J. Casares Contreras*

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Dámaris F. Estrella Castillo **

Universidad Autónoma de Yucatán

RESUMEN: *Los estudios acerca del suicidio como fenómeno social que afecta las políticas de salud públicas y el creciente incremento de casos de suicidio en la población yucateca (maya y no maya) han hecho que diferentes especialistas discutan sobre él mismo en busca de soluciones a dicha problemática. En la revisión de la literatura médica especializada en el tema, hemos encontrado con mucha frecuencia, la mención de una deidad maya denominada Ixtab, vinculada con la muerte por ahorcamiento y representada en el Códice Dresde con una soga que le rodea el cuello. La figura de Ixtab ha dado pie a que se le asocie con la concepción del suicidio tal como se conoce hoy como una causalidad cultural, que pareciera promover la muerte por la vía del ahorcamiento como parte de un culto prehispánico y en la que, especialistas sobre el tema de salud mental asumen que debido a ello sus recomendaciones se complican.*

Mediante un análisis comparativo desde disciplinas como la arqueología y la etnohistoria, se ha constatado desde hace unos años la inexistencia de Ixtab como una deidad de la muerte por ahorcamiento (suicidio) por lo que se procedió a la revisión de dos principales fuentes de información, los estudios de escritura maya prehispánica y los antecedentes históricos que llevaron a proponer la existencia de la diosa Ixtab y su vinculación con el acto de suicidio, por lo que el presente trabajo, demostraremos que es un error de interpretación y un distractor para la atención de los problemas relacionados con la salud mental y el suicidio en la región maya.

PALABRAS CLAVE: *Suicidio, Ixtab, Yucatán, mayas.*

Demystification of the cultural context regarding suicide among
the pre-Hispanic Mayans

ABSTRACT: *Studies on suicide as a social phenomenon that affect public health policies and the growing increase in suicide cases in the Yucatecan population (Mayan and non-Mayan) have led different specialists*

* orlandocasares@gmail.com

** ecastill@correo.uady.mx

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2020 • Fecha de aprobación: 18 de octubre de 2020

to discuss the phenomenon in search of solutions to the problem. In a review of the specialized medical literature on the subject, we have found, with much repetition, the mention of a Mayan deity called Ixtab, who was associated with death by hanging, and was represented in the Dresden Codex with a rope around her neck. The figure of Ixtab has led to her being associated with the conception of suicide as it is known today, as a cultural causality, which seems to promote death by hanging as part of a pre-Hispanic cult, as a result of which, specialists on the subject of mental health believe, thus creates complications regarding their recommendations.

Through a comparative analysis, including disciplines such as archeology and ethnohistory, the non-existence of Ixtab as a deity of death by hanging (suicide) was verified several years ago, therefore, two of the main sources of information were reviewed: the studies of pre-Hispanic Mayan writing, and the historical antecedents that led to the proposal of the existence of the goddess Ixtab and her connection with the act of suicide; this paper shows that it is an error of interpretation and is thus a distraction with regard to the present-day problems related to mental health and suicide in the Mayan region.

KEYWORDS: *Suicide, Ixtab, Yucatán, Maya.*

*Una mentira repetida adecuadamente
mil veces se convierte en una verdad*
Joseph Goebbels

INTRODUCCIÓN

El tema del suicidio ha sido un motivo de preocupación entre los cuerpos de salud pública mexicanos y especialmente de los que competen a la Península de Yucatán, principalmente en la entidad federativa de Yucatán, debido al aumento¹ que se ha registrado durante la última década en la Dirección General de Epidemiología [DGE 2017], situación que se comparte en otras regiones del sureste mexicano, específicamente en la zona conocida como maya y Centroamérica. Esta lamentable situación es independiente de los argumentos que nos conciernen y por ello la necesidad de hacer explícita la aclaración de su errónea interpretación a raíz de las evidencias arqueológicas, especialmente provenientes de la epigrafía. Consideramos que dicha situación es un distractor para las personas especializadas en salud mental, tal como nos lo menciona la antropóloga Sara Álvarez: “entre la prensa y diversas voces de psiquiatras locales se ha incrementado el uso

¹ Aunque en las estadísticas del *Boletín Epidemiológico de la Secretaría de Salud*, consultados del 2007 al 2017, existen algunos años en donde se mantiene una proporción sin aumento, la misma no logra una disminución sustancial sino mínima, por lo que la consideramos una cifra problemática dentro del perfil de mortalidad en Yucatán.

de la perspectiva cultural y la influencia de la ‘Diosa del Suicidio’ como respuesta a los suicidios de los miembros de las comunidades mayas” [Álvarez 2020: 6].

Desde una perspectiva aún mayor, un estudio realizado por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán [CODHEY 2010] nos permite vislumbrar un panorama cronológico mayor, ya que en el documento se señala que, en los últimos 40 años, a pesar de los avances en materia de medicina preventiva para reducir las tasas de mortalidad, especialmente en enfermedades infectocontagiosas, para los casos de suicidio asociados con la depresión existe un repunte a lo largo de las cuatro últimas décadas [Cortés 2020].

Los tratamientos por depresión son muy variados, pero dependen de un diagnóstico oportuno, lo cual se traduce en una dificultad para manejar el mismo en cada paciente. Las consecuencias en el ámbito socioeconómico han sido previstas por la Organización Mundial de la Salud (oms) y prevén que para el 2020 los suicidios por depresión mayor y sus respectivos intentos de suicidio se eleven a una escala mayor de los ya 350 millones de personas, que en términos estadísticos representarían uno de cada 10 adultos [Pérez *et al.* 2017: 93-95]. En el caso mexicano, la cifra y su respectivo aumento la han posicionado como la cuarta causa de muerte en la población joven [Hernández 2010: 241 y 242].

En cuanto al volumen de suicidios, hay variación por zona geográfica y entidad federativa; Chihuahua y Yucatán duplican la tasa nacional con 11.4 y 10.2 suicidios por cada 100 000 habitantes respectivamente. Por lo que brindar información al respecto en lugares con alta prevalencia como Yucatán, resulta de relevancia para comprender mejor el fenómeno y obtener evidencia empírica para mejorar los programas de prevención.

En la revisión de los boletines, encontramos que para el 2007 en el estado de Yucatán, el suicidio era una de las primeras 20 causas de defunción, registrándose un total de 129 casos, de los cuales 93% correspondían a hombres y 7% a mujeres, teniendo como método común el ahorcamiento. Para los siguientes años, este padecimiento aumentó considerablemente (con algunos años donde hubo ligeras reducciones o se mantuvo la cifra) y cerró en el 2017 con un total de 190 casos de muertes por suicidio, superando a las 46 muertes reportadas por asesinato en Yucatán. Esta situación pone en evidencia la necesidad de repensar las estrategias asumidas para tratamiento de la depresión mayor y que la misma no culmine en la muerte del paciente o la consumación del suicidio [DGE 2017; CODHEY 2010].

Estas cifras también han sido reportadas por la doctora Laura Hernández Ruiz, del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CE-

PHCIS) de la Universidad Autónoma de México (UNAM) en las que sitúa a Yucatán como el octavo lugar en suicidios para el año de 2009, según sus registros en el INEGI con un total de 219 casos. Lo cual también señala que este problema de salud pública daña a la economía de la Península sin restar el peso que tiene para el bienestar del tejido social [Hernández 2010: 246].

Es por ello, que el objetivo del presente documento tiene como fin la desmitificación del contexto cultural en torno a la llamada Ixtab, diosa del suicidio, que se generó como parte de las interpretaciones iniciales sobre la religión maya de acuerdo con estudios realizados por el destacado mayista Eric S. Thompson, a mediados de la década de los años treinta del siglo pasado (siglo xx) y que debido a la tardía comprensión de la escritura maya, así como a su desciframiento, se mantuvo vigente en el imaginario de arqueólogos y se expandió más allá entre otras comunidades académicas como la psiquiatría y la psicología.

Cabe aclarar que el presente trabajo no es un tratado sobre los estudios del suicidio, tampoco sobre la lectura ni estudios epigráficos, pero que, dados los conocimientos de la última disciplina, consideramos pertinente dejar en claro una actualización procedente de dichos estudios sobre la escritura maya en la que nuestra comprensión del panteón maya ha cambiado sustancialmente a partir de las nuevas lecturas y como parte de dichos cambios, está la comprensión de las propiedades de las deidades, entre las cuales, la llamada diosa Ixtab ha quedado descartada de dichos estudios y así debería quedar también dentro de aquellos trabajos en materia de salud mental que la mencionan reiteradamente.

MATERIAL Y MÉTODO

Se realizó una revisión inicial de las investigaciones publicadas en artículos especializados en el campo de la salud mental en la región sureste que aluden entre sus diferentes causas a la existencia de una deidad maya de nombre Ixtab. Procederemos a enumerar y describir los principales trabajos encontrados que relacionan a la deidad mencionada con la práctica del suicidio entre la población maya, comenzando con el panorama internacional que hace las menciones, hasta los trabajos locales que siguen la misma línea.

Posteriormente haremos una revisión de las fuentes arqueológicas, especialmente en los trabajos de epigrafía, una subdisciplina que combina la lingüística, gramatología y estudios arqueológicos para el desciframiento de formas arcaicas de escritura entre las cuales se encuentra la escritura glífica de los mayas. Asimismo, se describirá el contexto histórico donde se desarrolló dicho desciframiento con el fin de comprender por qué una

interpretación inicial no necesariamente es válida hoy en día y qué es lo que verdaderamente dice la única representación de la cual se sustentó esta idea de una deidad del suicidio.

De los resultados que encontramos en la literatura se cuentan diversos trabajos editoriales que tienen como referencia a Ixtab, señalados por el editor en jefe de la revista *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, Diego de Leo, de la Universidad de Queensland en Australia, en su comentario editorial publicado en el número 32 del 2011 y en donde señalaba la necesidad de contemplar los panoramas culturales dentro de los estudios del suicidio como parte de los futuros trabajos para las ediciones del *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM-5) y un culto a la deidad del suicidio (Ixtab) que dificultaría la aproximación si ésta no la considera un factor importante [De Leo 2011: 235 y 236].

De igual manera, en un artículo de Federico Daray, Leandro Grendas y Federico Rebok que tiene por objetivo hacer un recuento histórico de la conceptualización del suicidio a lo largo de la historia, hasta el manual médico anteriormente mencionado (DSM-5), cuando señala al mismo como una práctica religiosa de la antigüedad y se remite primeramente a los mayas y a su aparente deidad Ixtab como parte de ese culto ya dicho, en donde, de acuerdo con las palabras de los autores, el suicidio era considerado honorable y un acto de adoración, donde la culminación del mismo garantizaba una protección, señalando la imagen de una mujer con una cuerda que le pasa por el cuello y que se encuentra en la página 53 del Códice Dresde [Daray *et al.* 2016], como se puede apreciar en la ilustración 1.

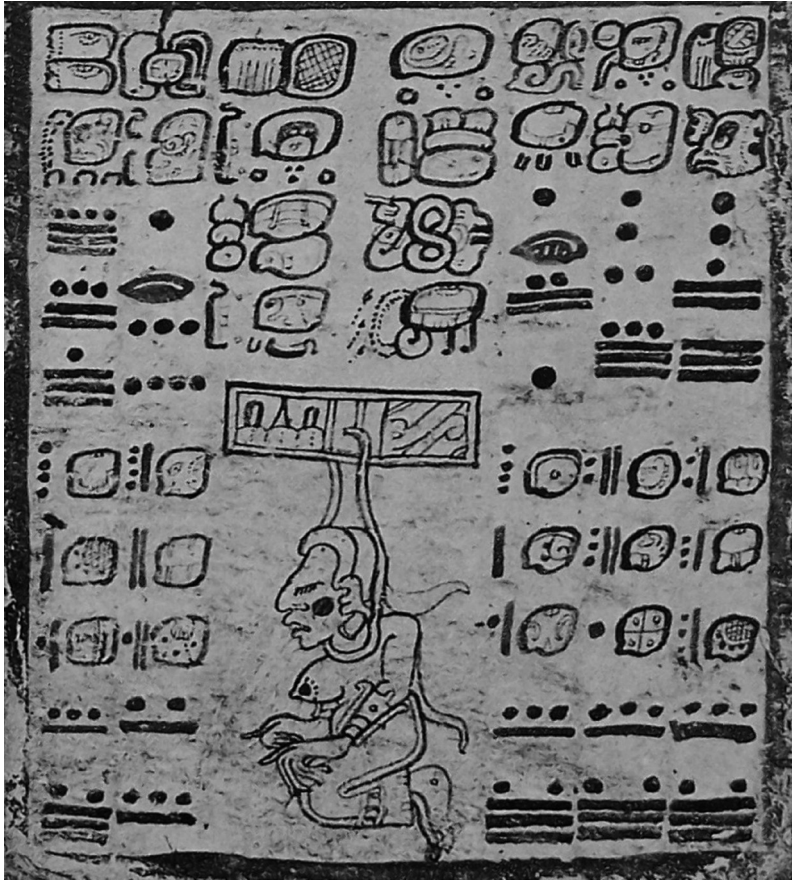


Ilustración 1. Figura que en 1932 se le denominó como Ixtab, asociándola como una deidad del suicidio. Se ubica en el *Códice Dresde* en la parte inferior de la página 53.

En otros trabajos relacionados desde el panorama internacional, autores colombianos como Jorge Téllez-Vargas y Jorge Forero Vargas de la Universidad del Bosque en Bogotá, al referirse al tema del suicidio en Latinoamérica, enfatizan dicha práctica en las culturas precolombinas resaltando el hecho de que entre los mayas fue una costumbre milenaria y validando el punto con una representación encontrada en el *Códice Dresde*, para de esta manera señalar que la deidad tenía por oficio cuidar a las personas después de la muerte, si le rendían culto a través del suicidio por ahorcamiento [Téllez-Vargas *et al.* 2012: 186].

Sin embargo, no es ésta la razón de la *supuesta* práctica y su aparente vigencia en la región ya señalada, tampoco es lo que ha suscitado el incremento en la tasa de suicidas. Reiteramos como autores, que el objetivo del presente texto es la desmitificación de la Ixtab como deidad del suicidio entre los mayas prehispánicos y como veremos más adelante, la misma atribución se originó de un error de interpretación basado en una única fuente histórica y apoyada en una sola imagen de un códice, pero que al analizar detenidamente la obra histórica referida (de Fray Diego de Landa) encontramos situaciones que no se corresponden con su escrito y, al mismo tiempo, los estudios epigráficos nos hablan que dicha imagen no hace referencia a ninguna deidad del suicidio ni aparece nombre alguno que refiera a Ixtab o cualquier derivación de la misma.

Este argumento se repite en un documento denominado “Momentos Históricos de la psiquiatría de Centroamérica y República Dominicana en la Perspectiva de la Asociación Centroamericana de Psiquiatría”, elaborado por el doctor Jesús Américo Reyes Ticas, en su apartado iv. La psiquiatría precolombina atribuye al culto de la ya citada Ixtab como parte importante en la consumación del suicidio, especialmente el masivo [Reyes 2010] o los trabajos más recientes de Corlay y Gutiérrez [Corlay *et al.* 2018], Mascayano, Irrazabal, Demilia y otros [Mascayano *et al.* 2015].

En lo que concierne a los trabajos regionales y alusivos al área maya, incluso dentro de la propia antropología se ha mantenido con alguna vigencia relacionar los suicidios con la idea de algún culto a la mencionada deidad como lo señalan en Guatemala las investigadoras y antropólogas Elba Villatoro [Villatoro 1996] y María Teresa Mosquera Saravia [Mosquera 2007] o en el caso de la zona maya también señalados por Gaspar Baquedano López [Baquedano 2014] y Gilberto Balam-Pereira [Balam *et al.* 2002]. Éstos son sólo algunos de los ejemplos y autores más citados sobre el tema que atribuyen a la figura de Ixtab un culto al suicidio y uno de los principales referentes para Centroamérica, principalmente del área maya, encontrándose más artículos y tesis que los citan y perpetúan la misma idea.

A continuación, se describirá el contexto histórico en el que se desarrolló el primer panteón maya y la interpretación de la deidad mencionada (Ixtab), y posteriormente, en otro apartado, cómo es que a través del desciframiento de la escritura maya, se comenzaron a revisar los textos que parecían legitimar la idea que validaba la cantidad de evidencia recolectada a la fecha del presente documento, y la razón por la que se debería ir descartando como causa de los diagnósticos especializados en la depresión mayor y las aproximaciones culturales al problema del suicidio en las zonas mencionadas.

EL ORIGEN DE IXTAB Y SU ASOCIACIÓN CON EL SUICIDIO

La obra de John Lloyd Stephen, *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán* que al ser publicada se acompañó de las ilustraciones de Frederick Catherwood, generaron un gran interés por las diferentes zonas en las que el explorador y diplomático norteamericano junto con su ilustrador de origen británico realizaron. Si bien ya se había escrito acerca de los mayas por otros especialistas anteriores a Stephen, dicha publicación se difundió con más prontitud y eso comenzó a generar entre otros personajes, toda una serie de argumentaciones para darle sentido a lo que Stephen dio a conocer en su publicación. Uno de esos primeros intentos por describir las deidades mayas, corrió a cargo de Edward S. Holden y más adelante por Lewis W. Gunkel, pero sin obtener mucha difusión en sus ideas.

La curiosidad generada por la cultura maya en los finales del siglo XIX e inicios del siglo XX cautivó a un mayor número de intelectuales, entre ellos a un alemán de nombre Paul Schellhas. El personaje citado fue un jurista aficionado al desciframiento quien inició con el estudio de la escritura jeroglífica egipcia, pero tras el encuentro con el manuscrito de origen maya, resguardado actualmente en la Biblioteca Estatal de Sajonia en Dresde, sus esfuerzos se redirigieron hacia el documento, hoy conocido como el *Códice Dresde*. Trabajó en conjunto con Ernst Förstemann, historiador y archivista alemán que laboraba en la biblioteca mencionada.

Entre los dos, Schellhas se dedicó a la identificación de posibles deidades en el manuscrito mientras que Förstemann inició los trabajos en identificar cuentas que asumía debieron ser de calendarios en el referido código prehispánico [Lee 1985]. En cuanto a los dioses, Schellhas identificó a 15 posibles deidades y seis animales míticos, las deidades las ordenó alfabéticamente (Dios A, Dios B y así consecutivamente, asignando una letra a cada una de las deidades que identificaba) y mientras ofrecía algunas interpretaciones de lo que encontraba, destacó que la serie de figuras que denominó Dios I, en realidad parecía una diosa con atributos como un punto en la mejilla y una serie de líneas que según observaba se asociaban con el agua, pero que llamó su atención aquella que salía en los folios 52 y 53, especialmente por llevar algo parecido a una soga alrededor del cuello [Schellhas 1904: 32-34]. No dejaba claro si en su clasificación era la Diosa I o la Diosa O.

La imagen de una diosa que pendía del cuello por una soga, representada en el *Códice Dresde*, en un acto aparente de autosacrificio (suicidio) parecía encontrar forma en los trabajos encontrados sobre el misionero fray Diego de Landa, donde se narra lo siguiente:

Y lo tenían por muy cierto, [que] iban a ésta su gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca que llamaban Ixtab [Landa 1968: 65].

Dicha descripción de Landa, le daba sentido a la propuesta de que la imagen de una mujer con una cuerda alrededor del cuello se trataba de una deidad asociada al suicidio, incluso con un nombre para la misma deidad, aunque seguía compartiendo atributos con otra deidad que tenía otras atribuciones distintas a la ya mencionada.

Nos detendremos un momento para destacar un aspecto importante en el análisis de la obra de Fray Diego de Landa, en la cual el contexto sobre el que se menciona el suicidio puede presentar inexactitudes y como tal, no tomarse textualmente. En otras secciones de su obra *Relación de las cosas de Yucatán*, también nos narra diferentes situaciones sobre el suicidio que no son consistentes con su descripción anterior, tal como:

Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes no sólo de sahumeros sino de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición; y se celebró un auto en que pusieron muchos en cadalsos encorizados y azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos (Landa 1968: 45 y 46).

En la descripción anterior, no hace alusión alguna a ninguna deidad cuando menciona en la descripción del acto de ahorcamiento, a pesar de hablar en términos generales del *demonio* (siendo que ese término lo usa en toda su obra indistintamente para cualquier deidad referida por el fraile) pero particularmente en dicha descripción, atribuye a ese acto como una muestra de desesperación ante la situación que involucraba el proceso de conquista. Esto no fue considerado por los investigadores de la época.

En otras líneas, también refiere al acto del suicidio por ahorcamiento bajo una perspectiva distinta en la que, ya no había influencia alguna de algún demonio, sino que refería a un acto de castigo social para auto infringirse la muerte por un agravio mayor:

Las causas de que solían hacer estas satisfacciones eran si mataban a alguno casualmente, o cuando se ahorcaban la mujer o el marido con alguna culpa o haberle dado ocasión para ello, o cuando eran causa de algún incendio de casas

o heredades, de colmenas o trojes de maíz. Los agravios hechos con malicia los satisfacían siempre con sangre y puñadas (Landa 1968: 56).

De igual forma, la muerte por ahorcamiento respondía a una forma de muerte que tampoco respondía a obra alguna de lo que el fraile consideraba obra del demonio, como relata en su siguiente descripción: “soltó el español la ballesta y dio al indio por el pecho y sintiéndose herido de muerte, porque no dijese que un español le había muerto, cortó un bejuco, que es como mimbre, aunque mucho más largo, y se ahorcó con él a la vista de todos” (Landa 1968: 40 y 41).

A pesar de que la propia obra de Landa contaba con inconsistencias en su descripción sobre la muerte por ahorcamiento, la propuesta de una deidad del suicidio llamada Ixtab cobró mayor relevancia con la publicación de la obra de Sylvannus Morley con una reelaboración del panteón maya presentado inicialmente por Schellhas y posteriormente ratificada en un estudio de mayor profundidad sobre las deidades mayas de Eric Thompson referente a la religión maya. Si bien representó un gran avance para la época en la que aparecieron dichas publicaciones (entre los años veinte a los cuarenta del siglo pasado), muchas ideas comenzaron a cambiar conforme otros estudios y excavaciones dieron lugar. Pero fueron opacadas debido al enorme peso académico que poseía Thompson, por lo que no prosperaron en lo que él mismo llegó a denominar como indescifrable [Coe 1995], en clara oposición a lo que alegaba años más adelante el ruso Yuri Knorosov.

La propuesta del panteón maya, incluida la figura de la deidad Ixtab, cobraron fortaleza entre los estudios llevados a cabo durante la década de los años cincuenta del siglo xx en México y muchos de los arqueólogos, pensadores e historiadores reconocidos comenzaron a perpetuarla hasta el arraigo que hoy en día es visible en la prensa y algunos especialistas en salud mental. Incluso mayistas destacados como Alfredo Barrera Vázquez cometió los mismos errores en la identificación e interpretación de características y atributos de ciertas deidades mayas en sus trabajos; como un ejemplo alternativo a dichos errores de interpretación, mencionó a una llamada Votán inventada sin sustento por otros pensadores anteriores a él —como Brasseur de Bourbourg— y claro, de la citada Ixtab [Barrera 1935: 328-330].

Dichas publicaciones son sin lugar a dudas unos clásicos de la literatura académica sobre la cultura maya, entre las que destacan obras como *Grandeza y Decadencia de los Mayas* cuya primera edición se realizó en 1954 y más tarde la de *Historia y Religión de los Mayas* en 1975. En ambas obras, tanto el panteón de deidades mayas (incluida Ixtab) se mantenían con firmeza pese a que ya existían algunas evidencias que sugerían que podía estar

equivocado incluso por parte de otros colegas no pertenecientes al bloque soviético (Knorosov asoció a la imagen como la deidad de la vegetación y la denominó *Chel Bax Yax*). Hacemos esta mención ya que los dos obras referidas en este párrafo de Eric Thompson, se siguen reimprimiendo hasta la fecha, con una periodicidad de casi cada dos años en la que aparece una nueva reimpresión y la misma por más de una casa editorial, por lo que si no se lee el prólogo de cada edición y el contexto histórico de ambas obras, mucha gente y en especial los no especialistas en estudios arqueológicos, bien pueden dar por sentado que se trata de un conocimiento vigente, especialmente en cuanto a la historia del desciframiento de la escritura maya se trata.

Con los avances del desciframiento ya mencionado, muchas de las propuestas e interpretaciones originadas en las temporalidades anteriormente descritas han quedado sin sustento y los nuevos hallazgos de registros escritos en pinturas murales, vasos, estelas y otras fuentes históricas nos han permitido contrastar los resultados anteriores y cambiar una visión sobre su religión [Houston y Stuart 1996: 291], sociedad y cultos en las que algunas ideas arraigadas han comenzado a desvanecerse y entre ellas, la de Ixtab que como veremos a continuación, no es más que un error en la interpretación del misionero Landa sobre sus informantes.

LOS MAYAS PREHISPÁNICOS Y SUS DEIDADES DESDE LA EPIGRAFÍA (Y OTRAS FUENTES): DESMITIFICANDO A IXTAB

Teniendo en cuenta que desde el 2010 ya existen cursos y escuelas consolidadas para el aprendizaje de los glifos mayas en concordancia lingüística con algunas de las lenguas mayas contemporáneas (como las variantes del cholano y el yucateco), cuando hablamos de deidades de origen maya prehispánico, algunas lograron su permanencia, otras aparecieron y también algunas pocas quedaron como un recuerdo de las primeras interpretaciones sobre el tema, que al día de hoy perdieron su validez.

De acuerdo con los trabajos de Tatiana Proskuriakoff, Heinrich Berlin, Yuri Knorosov y otros destacados investigadores mayistas, comenzaron la carrera del desciframiento de los documentos prehispánicos a mediados del siglo pasado, así como de otros registros que fueron apareciendo. Para la década de los setenta del siglo xx, autores como Linda Schelle, Floyd Lounsbury, Peter Mathews realizaron un trabajo más enriquecedor, descriptivo y con una metodología que ofrecía mayor significación en lecturas más claras, dando una consolidación de los mismos en conjunto con otros autores contemporáneos entre los que destacan David Stuart, Nicolai

Grube, Alfonso Lacadena, Erick Velázquez, etc., donde no sólo se conoció *grosso modo* el significado, sino que era posible identificar estilos fonéticos y variantes regionales en cada uno de los escritos para conectarlos con relatos coloniales como el *Popol Vuh*, entre otras obras escritas posteriores a la Conquista.

Dejando en claro estos tres grandes momentos generales en el desciframiento de la escritura maya, comprendido en una primera instancia en los años cincuenta a sesenta, un segundo periodo de los setenta a los ochenta a lo que va de los noventa en adelante, ya se pueden leer e identificar contenidos en muchos registros prehispánicos que antes se pensaban imposibles. En cuanto a deidades mayas, si bien se mantuvo la nomenclatura inicial en su clasificación realizada por Eric S. Thompson, cambiaron los nombres de muchas deidades, ya que las nuevas evidencias en las lecturas no respondían a interpretaciones sino al nombre real expresado en la propia escritura de las fuentes que lo mencionan, otras deidades que ya no se correspondían con las lecturas o resultaron ser alguna variante de las mismas, fueron reclasificadas, así como la representación de otras figuras, identificadas y agregadas al panteón maya.

Desde esa perspectiva, la tesis doctoral de la investigadora Reiko Ishihara-Brito puede considerarse una de las más importantes compilaciones, con lecturas propias y otros trabajos anteriores al suyo, publicada en el 2009. Basó su trabajo en autores especializados en el desciframiento y lecturas sobre los glifos mayas tales como Erick Boot, Stephen Houston, David Stuart, Karl Taube, Simon Martin, Mary Miller, Andrea Stone y por supuesto, con relación a los autores clásicos ya mencionados en párrafos anteriores, por lo que puede valorarse su obra como un punto base para poder contrastar el antiguo panteón maya con otro más actualizado y de esa manera, señalar la inexistencia de la mencionada deidad Ixtab, así como esclarecer a qué personaje se mal interpretó, como veremos más adelante.

Dentro de la obra de Ishihara deidades que se mantuvieron presentes con pocos o nulos cambios como la referida a la muerte (considerada inicialmente como una diosa por Schellhas), posteriormente llamada Ah Puch por Thompson, pero hoy con el nombre verificado de Chamal en maya cholano (lengua de las élites mayas del 300 al 900 d. C.) o Kísiin en maya yucateco (lengua que cobró fuerza durante el 1000 d. C. a la llegada de los conquistadores). De igual modo otra deidad que no cambió mucho, fue Chaahk, deidad de la lluvia y el rayo, pero acompañado de otra deidad menor llamada Kawil (que simboliza al rayo que porta Chaahk y es asociada con las élites), Itzamná, cuyo nombre real es *Itzam Nah Yax Kokaj*

Mut, uno de los dioses creadores y corroborado en relatos coloniales como el *Popol Vuh* de los mayas kiché [Ishihara 2009].

Entre las nuevas lecturas del panteón maya, también se incluye al dios joven del maíz llamado Ju'n Ixiim (Ajan) que igualmente es relacionado con uno de los gemelos divinos del texto maya kiché ya citado; la deidad del viento Ik' K'uh, que nunca tuvo relación con Kukulcán o Quetzalcóatl, al menos no como lo había planteado Eric Thompson; Ek Chuah que al parecer se mantuvo como dios de los comerciantes y el intercambio; Ix Chak Chel como la diosa de la ancianidad y que sugiere vínculos con la lluvia y el dios Chahk; B'uluk Kab'an como la deidad del maíz maduro que también tiene una versión en los primeros 13 numerales mayas [Ishihara 2009].

De los que aparecieron y que no se tenían suficientes registros (o eran confusos) son la deidad de la intoxicación o Ahkan; la deidad de lo sagrado o K'uh que sigue representando más desafíos que certezas a la fecha; la deidad del Sol llamada K'iinich que aunque se mencionaba en los textos clásicos, no con la jerarquía que actualmente se le ha conferido; el dios jaguar del inframundo (o del fuego) cuyo nombre todavía se debate entre los especialistas; la deidad serpiente del lirio acuático llamada Yax Chiit Jun Naahb' Nah Kan; el dios jaguar llamado Yax Balam;² Ix Sak Uh que es la diosa de la Luna y el tejido; Ha'al Chuhaj que es la deidad del inframundo; Itzam Chan Tuun, el dios cargador del mundo y Huk Si'p que es la deidad del venado [Ishihara 2009; Taube 1992].

Existen otras deidades que faltan por identificar por los epigrafistas. Del listado anterior encontramos que la denominada Diosa I, la cual había sido llamada Ixchel por Morley y Thompson, pero como tal, se sugiere una correspondencia a Ix Chak Chel y esta deidad mencionada con la letra I, se ha propuesto según las nuevas lecturas con el nombre de Ix Sak Uh, asociada con la luna y actividades como el tejido, cuyas características gráficas nos señalan el pecho descubierto, maquillaje en la mejilla (a veces representado con una voluta o dos líneas pequeñas) y de tez joven, la misma que se encuentra en la página 53 del Códice Dresde, la que antes denominaron Ixtab, pero carece de relación alguna con la práctica del suicidio [Ilustración 2].

² Que, en conjunto con el dios joven del maíz, resultó ser su gemelo, los mismos que se mencionan en el relato del *Popol Vuh*.



Ilustración 2. Diferentes representaciones de la deidad lunar maya Ix Sak Uh. Representaciones de códices a) *Dresde*, página 22b; b) *Dresde*, página 16c; c) *Madrid*, página 107; d) *Dresde*, página 49; e) *Madrid*, página 102; f) *Dresde*, página 16c y por último g) *Dresde*, página 53.

El contexto con el cual se presenta dicha imagen también nos provee información que respalda esta nueva lectura, primero porque en la tabla donde aparece la mujer, la soga está sobre un elemento conocido como la banda celeste que representa a la vía láctea o en otras ocasiones a un conjunto de estrellas durante la noche. Aunque de ella se cruza una soga que le rodea el cuello, por lo que parece estar en una horca en un acto suicida, en ningún lugar de ese contexto cercano puede leerse ningún nombre relativo a Ixtab. En segunda instancia, ese segmento es parte de otro mayor conocido como las tablas de los eclipses, que comienza en la página 50 y termina en la página 58 [ilustración 3], donde se mencionan con suficiente reiteración los ciclos de la luna, aludiendo a la deidad lunar ya mencionada (Ix Sak Uh). En algunas ocasiones, como parte de épocas de bonanza y cuando se refiere a los eclipses, es justo en la página 53 donde aparece la imagen a la que los primeros mayistas asumían como Ixtab.

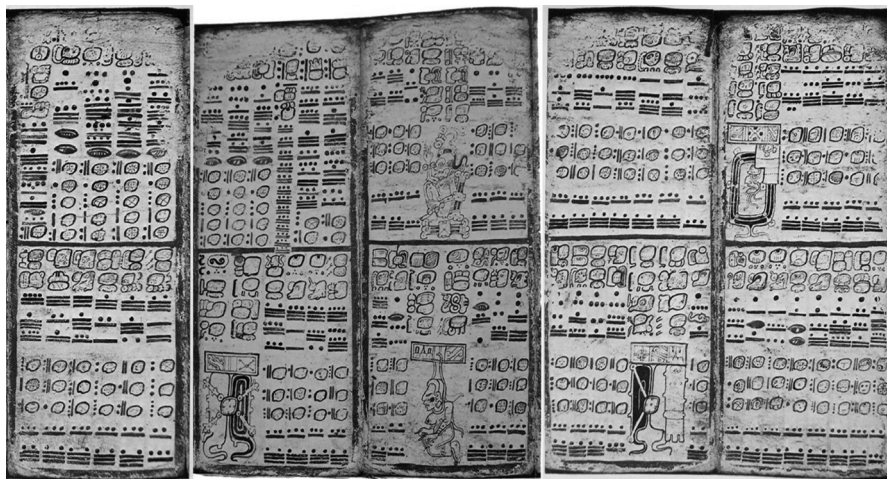


Ilustración 3. Tablas de eclipses solares y lunares del Códice Dresde. De izquierda a derecha son las páginas 51 a la 55. Están representadas tres deidades, Kinich (el Sol), Kimi (la muerte) e Ix Sak Uh (Luna), junto con los cálculos de 176 a 178 días.

Fuera de aquella imagen, hasta el momento de la presente publicación, no existe ningún otro registro de alguna mujer representada con una soga en el cuello y mucho menos que lleve por nombre Ixtab. Si usamos la referencia que nos menciona fray Diego de Landa, en un análisis más profundo, vemos que su obra como tal es un compilado de informes para la corona española, donde la información es muy dispersa y cada vez que menciona a cualquier deidad o “ídolos”, hace referencia a algunas tomadas de pocos informantes y a una mezcla de características de varias deidades mayas en unos cuantos. Si comparamos la obra con otros informes de la época o posteriores, no existe tampoco alguna otra mención para una deidad, masculina o femenina que haga alusión a un culto religioso basado en el suicidio. Cuando éste vuelve a mencionarse (el suicidio) es como una acción consecuencia de las tragedias humanas como hambrunas y enfermedades que sucedieron en la región.

El presente trabajo tampoco es el primero que busca desmentir la propagación de la idea del suicidio asociada con la imagen de Ixtab (ilustración 1 y 2), pero sí pretende quitar el arraigo a un imaginario que no se corresponde con la nueva información arqueológica y cuyas repercusiones puedan afectar los enfoques de salud pública en torno al tratamiento de la depresión mayor y el suicidio. La arqueóloga Traci Ardren en 2006, emprendió una investigación en torno a las concepciones modernas de la

deidad Ixchel, en cuyo desarrollo de la misma, las malas interpretaciones sobre Ixchel como figura de la feminidad han creado diferentes variantes a lo largo de la historia, como Ixtab e Ixtabay, las cuales se han enquistado en el pensamiento de escritores latinos y museos de la región, pero sin las evidencias arqueológicas que así lo sustenten [Ardren 2006: 29 y 30].

También las autoras Beatriz Reyes-Foster y Rachael Kangas han expuesto sus dudas sobre la existencia de la deidad Ixtab, especialmente por las repetitivas menciones que se tienen en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, así como en los países centroamericanos más próximos y colindantes con el área maya, investigaciones en las cuales dejan la sospecha fundada de que pareciera más un error en la interpretación de alguna otra deidad (sin especificar cuál por no disponer de los elementos metodológicos para hacerlo) pero sí sometiendo a duda la veracidad de su existencia [Reyes-Foster *et al.* 2016].

En otros análisis como el realizado por France Scholes y Eleanor Adams [1938], y posteriormente por Caroline Cunill [2010] sobre los informes de la inquisición en Yucatán, nos revelan que entre las prácticas que se combatían, especialmente de los cultos de ídolos asociados a los montes, la lluvia y la cacería, aparecen una serie de nombres que nos remiten pistas en las que podemos entender las razones de la confusión cometida por Fray Diego de Landa al momento de hacer sus propios reportes y porqué dentro de su descripción general a cualquier deidad como *demonios* (indistintamente si eran deidades masculinas o femeninas).

En dichos trabajos, se destaca una confesión de una persona, denominada como Pedro Pix en la que nos describen las fuentes consultadas lo siguiente:

Los ídolos escondidos en sus lugares secretos por los indios, *Ykchagua* (Ek Chuuah) que así se llamaba ese ídolo, y otro que se llamaba *Tabay* y otro llamado *Yschel* (Ixchel) Cabtanilcab y otros muchos lugares de ídolos, los cuales se buscaron en todos los pueblos. Los que guardaba los ídolos fueron por ellos y los trajeron y quemaron y echaron presos los que guardaban y los azotaban delante del pueblo. Y con esto perecieron y acabaron los ídolos en los naturales, de ellos de voluntad, de ellos por miedo al castigo... [Cunill 2010: 83; Scholes 1938: 59].

Esta deidad referida como “de la cuerda”, desde la perspectiva etnohistórica, es una de las deidades que hace referencia a la caza, especialmente de venado y que es mencionada como *Huk Zip* por el trabajo de Reiko Ishihara en alusión a su nombre prehispánico, pero que la iconografía de *Huk Zip* nos revela su relación con *Tabay* de las fuentes históricas y etnohistóricas [Ruz

2006: 52] por la sogá que se encuentra pasando su cuello, con la que preferentemente se caza al venado (y que también la iconografía de la deidad de la caza, refiere al mismo). Tanto en su figura masculina (*Tabay*) como femenina (*XTabay*) nos remite que la obra de Landa cuando refiere al demonio *de la cuerda*, en realidad se refiere a la deidad de la cacería [ilustración 4].



Ilustración 4. Deidad de la cacería (Venado) llamada Hu Zip o Tabay, en sus diferentes representaciones en códices, murales y pinturas. [Tomado de Ishahara 2009].

CONSIDERACIONES FINALES

La complejidad con la que se presenta el tema del suicidio en el ámbito mundial responde a múltiples factores que van desde las esferas individuales, trastornos de la conducta y circunstancias de índole bioquímica, hasta las esferas colectivas donde el entorno social, ciertas particularidades culturales y los entornos económicos locales, nacionales y globales crean situaciones que proveen de un marco propicio para la proliferación de la depresión mayor en grupos poblacionales vulnerables de ser afectados en cualquiera de las formas de combinación de los factores mencionados anteriormente.

En la región de la Península de Yucatán, donde se han presentado focos rojos en torno a dicha situación, es muy importante delimitar en cada uno de los casos, las circunstancias con las que se ha presentado la problemáti-

ca. Siendo una de las primeras 20 causas de defunción en Yucatán, ya expresadas desde los trabajos de Gilberto Balam y otros autores [Balam *et al.* 2002: 6], hasta los últimos boletines emitidos por la Secretaría de Salud en sus rubros del Estado de Yucatán [DGE 2017: 60], en los que se corresponden los porcentajes de 7% para mujeres y 93% para hombres, siendo el ahorcamiento el más recurrente de todos ellos.

Las altas cifras presentadas en el texto no tienen relación alguna con la existencia o no de algún aspecto cultural relacionado con algún culto prehispánico, mucho menos con la existencia de una deidad del suicidio que, como ya vimos, no es más que un error de interpretación debido a las escasas evidencias de principios del siglo xx en las que se trataba de darle sentido a las iconografía de los códices como parte del panteón maya. Es por ello que el presente artículo pretende actualizar esta noción desde la arqueología y especialmente desde quiénes son capaces de leer los antiguos glifos mayas, en los que no hay ningún registro al día de hoy que certifique la existencia de alguna deidad relacionada con el suicidio.

Estamos convencidos de que, eliminando la figura de una deidad maya del suicidio que no existió, nos será posible entender mejor el fenómeno social referido, su contención y la elaboración de mejores políticas públicas sobre el tratamiento de la depresión mayor y el suicidio en el área maya y zonas aledañas a la misma, así como la contribución a difundir los nuevos resultados basados en la evidencia arqueológica hacia otras ramas del conocimiento. Tal como lo refirió Emilio Durkheim: “un hecho social se explica mediante otro hecho social” [1972: 5-8].

REFERENCIAS

Álvarez Méndez, Sara

2020 *Las cuerdas de Ixtab: (des)articulación de la figura de la diosa del suicidio en el sureste mexicano*, tesis de maestría. Universidad de Salamanca. España.

Ardren, Traci

2006 Mending the Past: Ix Chel and the Invention of a Modern Pop Goddess. *Antiquity*, 307: 25-37.

Balam-Pereira, Gilberto, Ernesto Ochoa-Estrada y Genni Sonda-Ortiz

2002 El perfil de la mortalidad en el Estado de Yucatán, México. *Revista Biomédica*, 13 (1): 1-8.

Baquadano López, Gaspar

- 2014 El suicidio en la Cultura Maya: una aproximación psicoantropológica. *Violencia social y suicidio en el sureste de México*. Universidad Autónoma del Carmen: 12-37.

Barrera Vázquez, Alfredo

- 1935 La cultura maya. *Anales del Museo Nacional de México* (2): 327-349.

Coe, Michael

- 1995 *Historia del desciframiento de los glifos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY)

- 2010 *Informe Especial sobre el Suicidio en Jóvenes del Estado de Yucatán*, 2. <<http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Investigaciones/Suicidio.pdf>>. Consultado el 10 de febrero de 2018.

Corlay, Irma, G. Gutiérrez et al.

- 2018 Mexican goddess of suicide: Ixtab. *Bipolar disorders*, 20: 85.

Cortés Ayala, Lourdes, Julio I. Vega Cauich et al.

- 2020 Predicción de la ideación suicida desde la percepción de la crianza parental en adolescentes yucatecos. *Revista de Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de México*. 9.18: 31-53 [En línea].

Cunill, Caroline

- 2010 Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo XVI. *Journal de Société des Américanistes*, 96: 75-100.

Daras Federico, Leandro Grendas y Federico Rebok

- 2016 Cambios en la conceptualización de la conducta suicida a lo largo de la historia: Desde la antigüedad hasta el DSM-5. *Humanismo y Medicina*, 73 (3): 207.

De Leo, Diego

- 2011 DSM-V and the Future of Suicidology. *Crisis: Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, 32 (5): 234-235.

Dirección General de Epidemiología (DGE)

- 2017 *Secretaría de Salud. Boletín Epidemiológico*, 60. <<https://www.gob.mx/salud/acciones-y-programas/historico-boletin-epidemiologico>>. Consultado el 10 de febrero de 2018.

Durkheim, Emile

- 1972 *El Suicidio*. Editorial Porrúa. México.

Hernández Ruíz, Laura

- 2010 Discurso en torno al suicidio en Chichí Suárez, Yucatán. *Anales de Antropología*, (44): 239-272.

Houston, Stephen y David Stuart

1996 Of gods, glyphs and kings: Divinity and rulership among the Classic Maya. *Antiquity*, 70 (268): 289-312.

Ishihara-Brito, Reiko

2009 *A guide for the 3rd Maya at the Playa Workshop*. Dumbarton Oaks Research Library. Washington D. C.

Landa, fray Diego de

1968 *Relación de las Cosas de Yucatán*. Fondo de Cultura Económica. México.

Lee, Thomas

1985 *Los Códices Mayas*. Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas, México.

Mascayano, Franco, Matías Irrazabal et al.

2015 Suicide in Latin America: A Growing Public Health Issue. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas*, 73 (3): 295-303.

Mosquera Saravia, María Teresa

2007 Médicos y antropólogos que descifran y tratan males. El desarrollo de la medicina en Guatemala. *Desacatos*, (23): 225-250.

Pérez-Padilla Elsy, Víctor Manuel Cervantes-Ramírez et al.

2017 Prevalencia, causas y tratamiento de la depresión Mayor. *Revista Biomédica*, (28): 89-115.

Reyes-Foster, Beatriz y Rachael Kangas

2016 Unraveling Ix Tab: Revisiting the "Suicide Goddess" in Maya Archaeology. *Ethnohistory*, 63 (1): 1-27.

Reyes Ticas, Jesús

2010 *Momentos Históricos en la Psiquiatría de Centroamérica y República Dominicana en la Perspectiva de la Asociación Centroamericana de Psiquiatría*. ACAP. Tegucigalpa, Honduras.

Ruz, Mario H.

2006 *De la mano de lo sacro. Santos y Demonios en el mundo maya*. UNAM. México.

Schellhas, Paul

1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*. Museum. Cambridge, Massachusetts.

Scholes France y Eleanor Adams

1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. Editorial Porrúa., México.

Taube, Karl

1992 *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks Research Library. Washington D.C.

Téllez-Vargas, Jorge y Jorge Forero Vargas

2012 Suicide in Latin America (Chapter 16). *Suicide: A Global Perspective*, en *Suicide: A Global Perspective*, M. Pompili *et al.* (ed.). Bentham Books, 1: 186-187.

Villatoro, Elba

1996 El suicidio en los pueblos mayas: un acercamiento sociocultural. *Tradiciones de Guatemala*, 45: 143-155.

Me contaron que la vieron. Rumor, miedo e historia en trabajo de campo

Brenda Griselda Guevara Sánchez*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este escrito reflexiono las situaciones de riesgo que condicionaron mi trabajo de campo en una comunidad indígena ubicada en la Meseta Purépecha del estado de Michoacán y sobre cómo la posibilidad de contar lo que “realmente pasó” en la historia de esa comunidad; la necesidad política de establecer la verdad se convirtió en un elemento de disputa entre algunos de sus miembros, colocándome en situaciones conflictivas. Las preocupaciones que plasmó en este artículo son endógenas, es decir, rastrean el problema en la antropología misma.*

Para ello pongo en comunicación tres nociones: rumor, historia y miedo. Las cuestiones que se plantean son: ¿cuáles son los canales que buscaban los comuneros para que su narración fuera escuchada, desplazada, validada y se convirtiera en verdad, incurriendo en acciones que podían poner en peligro al propio etnógrafo? ¿Cómo se configura el lugar desde donde se autoriza el discurso sobre el pasado, plasmado en la producción de historia?

PALABRAS CLAVE: *Rumor, historia, miedo, narrativa y verdad.*

They told me they saw you. Rumor, fear and history in fieldwork

ABSTRACT: *In this paper I reflect on the risky situations that conditioned my field work in an indigenous community located in the Purépecha Plateau of the state of Michoacán (Mexico), and on the possibilities of telling what “really happened” in the history of that community; the political need to establish the truth became an element of dispute among some of the community members, thus placing me in conflictive situations. The concerns that I express in this article are endogenous, that is, the problem is ascertained through anthropology itself.*

For this reason, I categorize communication in three concepts: rumor, history and fear. The general questions are: What are the channels that the community members were looking for so as to have

* brendague68@hotmail.com

their narrative heard, displaced, validated and turned into truth, by engaging in actions that could endanger the ethnographer himself? What is the configuration of the place from where the discourse on the past is authorized and thus embodied in the production of history?

KEYWORDS: Rumor, history, fear, narrative and truth.

PRIMERA INQUIETUD

Eran alrededor de las 7:00 pm, una noche de agosto del año 2014, cuando fui a comprar una quesadilla a la fondita de Norma, la esposa de Vico Martínez,¹ misma que estaba en la casa habitación de esta familia. De uno de los cuartos salió Vico. Él era el segundo hijo de José, quien fuera líder comunal por más de 30 años. Vico me invitó a pasar y me mostró una hoja escrita a computadora por alguien más —no reveló el nombre del autor ni me atreví a preguntarle. En ella plasmaron una serie de amenazas para el grupo que Vico y sus aliados consideraban como contrarios; les indicaban descartar las intenciones de participar en la contienda por el liderazgo de la organización comunal, de lo contrario habría serias consecuencias. El documento fue concluido con una frase impactante: “no le sigan rascando los huevos al tigre porque lo van a despertar”.

Vico solicitó mi opinión. Días antes había conversado con él y manifestó su intención de hacer las paces con el grupo contrario. Entonces recurrí a sus palabras para argumentar que si él enviaba ese documento iba a potencializar la enemistad entre ellos. Luego de expresar mi opinión, aseguró que esperaba un tiempo prudente para tomar una decisión. Sin embargo, cuatro días después fui a visitar a Jorge Sánchez, uno de los comuneros que encabezó el grupo contrario. Después de abordar varios temas, al despedirme sacó el mismo papel que yo había visto días antes; extendió su mano para que lo tomara y me pidió leerlo. Minutos después preguntó:

— ¿Quién cree usted que lo hizo?

—No sé.

—Pues es clarito que los hijos de don José, pero si siguen chingando voy a pegar fotos en todo el pueblo en donde se ve bien clarito como él está recibiendo dinero de gente de afuera porque les vendía terrenos.

¹ Debido a lo delicado del tema que manejo en este artículo y con la intención de proteger la identidad de los comuneros, los nombres que aquí aparecen son ficticios, además decidí omitir el nombre de la comunidad.

Con Jorge tuve una actitud conciliadora, su respuesta no fue decisiva y comentó que ese día en la tarde tendrían una asamblea comunal —conformada sólo por su grupo— y que allí se iba a decidir qué hacían al respecto. Me despedí preocupada porque en ese momento me quedó clara la gravedad del conflicto intercomunal en el que estaba haciendo trabajo de campo, sin embargo no sospechaba que terminaría implicada en el asunto.

Aproximadamente tres semanas después me enteré por una comunera que algunas de sus compañeras sospechaban que yo había escrito el documento porque me habían visto cenando en casa de Vico, además tenía computadora y el documento apareció justo a mi llegada. Para disipar cualquier sospecha hablé con ellos en asamblea y dejé en claro que no tenía nada que ver con el asunto, pero no mencioné que sabía quién lo había enviado. Jorge intervino en mi favor, señaló que ese documento no pude haberlo escrito yo porque estaba muy mal redactado, y yo era una persona con “mucho estudio” como para cometer esos errores.

SEGUNDA INQUIETUD

Un domingo de agosto del año 2015 Luis me pidió acompañarlo, junto con su grupo, para platicar con un señor que estaba usufructuando un terreno comunal. Después de hablar con este señor y de que él se comprometiera a ir a las asambleas que organizaba el grupo de Luis, él y su esposa me invitaron a almorzar quesadillas. Ese día por la tarde recibí una llamada a mi teléfono celular de Armando, quien fuera en ese momento el presidente del comisariado de bienes comunales. “Que la vieron comiendo con el viejo del cerro”, me dije por el teléfono, “¿ya se nos está volteando o qué?”. Armando era integrante del grupo de Vico, mientras que Luis de Jorge.

No tuve tiempo para responderle, la llamada se cortó. Enseguida intenté comunicarme con él, pero no entraba la llamada. El miedo se apoderó de mí. Varias posibles acciones me cruzaron por la cabeza. La que me parecía más lógica era salir del pueblo, pero no me atreví a abandonar el trabajo de campo. ¿Qué iba a pasar con mi investigación y con los años que ya había empleados en ella?

Insistí en el teléfono hasta que respondió. Le comenté sobre mi sorpresa al ver su actitud, en mi defensa aclaré que siempre había sido honesta con ellos al manifestarles que iba a escribir la historia de la comunidad, por lo tanto iba a platicar con todos los comuneros sin inmiscuirme en sus conflictos internos. Por último, le recordé que en una asamblea les había manifestado la confidencialidad con el uso de la información, pues no pretendía abonar a sus enemistades. Armando se disculpó por el reclamo y me recomendó

no tener miedo, así como no creer “las cosas que se contaban de él”, que continuara con mi trabajo y que él estaba allí para cuidarme. Acepté sus disculpas y agradecí su disposición, pero esto no evitó que fuera consciente, de manera más clara, de mi vulnerabilidad al encontrarme sola en un espacio en el que no contaba con redes de apoyo bien establecidas. ¿Qué era lo que se contaba de él?

DESARROLLO

Miedo, rumor e historia

Los etnógrafos, con este término me refiero a los científicos sociales que hacemos trabajo de campo para desarrollar nuestras investigaciones, casi en cualquier parte de México y especialmente en Michoacán, realizamos nuestra labor con cierto nivel de riesgo. A decir de Luis Vázquez en el estado de Michoacán se vive una especie de guerra campesina de baja intensidad, en donde las víctimas y victimarios provienen de la misma etnia. Estas conclusiones las realizó a partir de las cifras que obtuvo del proyecto “Focos Rojo Meseta Purépecha” del que formó parte, donde asegura que para el año 2008 se registraron 122 enfrentamientos, 300 muertos y 1 004 heridos [Vázquez 2010].

En estos contextos yo hice trabajo de campo en una comunidad purépecha (2014-2015). Ello influyó para que en el transcurso de la redacción de mi tesis de doctorado [2018] me planteara la siguiente interrogante: ¿cómo el peligro y el miedo constante modificó mi estrategia en trabajo de campo y el análisis que presenté en dicha tesis? Después de platicar con algunos compañeros/as, me di cuenta que yo no era la única que había experimentado estas sensaciones, entonces ¿por qué no lo plasmamos como parte de nuestros resultados?

A pesar del contexto de violencia, un número importante de etnógrafos producen al comunalismo como simbología e identidad para incidir en lo público que es el espacio en donde prevalece la utopía. Sin embargo, estas producciones no encajan cuando la motivación cultural o política de los miembros de las comunidades supera su pretensión armónica [Vázquez 2010: 9, 275]. Pues, como lo aseguró Spivak “el *sujeto* colonizado subalterno es irremediabilmente heterogéneo” [Spivak 2003: 322].

Shoshan asegura que hay una predisposición de los antropólogos a realizar trabajo de campo con personas con las que simpatiza, la llamada “higiene moral” [Shoshan 2015: 151]. Buscando este objetivo, algunos le apuestan a la etnografía activista, como es el caso de Stavenhagen. Este último argumenta que el etnógrafo no puede ser un “observador neutro”

sino un “activista”, en su caso en favor de la autonomía de los pueblos indígenas [Stavenhagen 2015: 6].²

Sin embargo, al igual que Shoshan, quien realizó trabajo de campo entre poblaciones que son consideradas como “desagradables”, en su caso jóvenes de extrema derecha en Berlín, Alemania, consideró que para reflexionar sobre este tipo de interrogantes es necesario un viraje metodológico en donde el etnógrafo deje de fungir como defensor de los grupos que estudia y reflexionar sobre los retos éticos que la investigación implica [Shoshan 2015: 151]. Por ello, es necesario entrenarnos “en la complejidad para escuchar la hibridez y su dimensión política” [Rufer 2012: 19], hay que problematizar el lugar de la memoria y del pasado que nuestros sujetos de estudio producen y la reubicación que la autoriza de manera individual y colectiva [Rufer 2011: 34].

A lo largo del presente escrito los incitó a realizar este tipo de reflexiones. Para ello, pongo en diálogo las nociones de rumor, miedo e historia, mismas que problematizó a partir de la producción de narrativas y discursos históricos, los cuales entenderé como medios de simbolizar los acontecimientos para indicar su historicidad [Ricoeur 2002]. Además de “una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas y políticas” [White 1992: 11-12, 36, 41].

A partir de esta definición analizo el espacio vital que los rumores sobre los propósitos de mi etnografía y las acciones que generaban entre los comuneros. Es decir, el público en el que esta información circulaba. En otras palabras, me preocupa entender el mundo vital del rumor y “los imaginarios de la circulación” que por medio de esta práctica se proyectaban [Yeh 2016: 80, 83 y 94].

Para problematizar dicha complejidad y siguiendo la propuesta de Rufer, analizo estos episodios como “procesos que son simbolizados, narrativizados y textualizados” y que albergan dimensiones políticas [Rufer 2011: 29]. De manera específica para interrogar los ejemplos etnográficos que presenté páginas atrás, retomo las propuestas de Ricoeur [2002] y Didi-Huberman [2006] para entender la historia como narrativa en disputa que es posible manipular según quienes estén predominando en condiciones históricas de posibilidad específicas. Además, las fuentes orales que me ocupan, siguiendo la propuesta de Rufer, las analizo como articulaciones

² El presente número de la revista *Nueva Antropología* es con motivo del festejo del 40 aniversario de la misma y busca discutir *el poder de la etnografía* en el estudio de los procesos sociopolíticos contemporáneos abriendo nuevas aristas de investigación socioantropológica a través de una etnografía experimental, reflexiva y en diálogo interdisciplinario [Stavenhagen 2015: 5].

diferenciadas y diferenciales de la memoria, sobre lo acontecido; experiencias inestables nacidas en historias que eran siempre reformuladas para que hicieran sentido dentro de su mundo social específico en la que suturaban el tiempo y la narración [Rufer 2011: 15, 22 y 29].

De manera concreta, propongo que para los comuneros la escritura que pudiera realzar sobre su historia significó el medio para legitimar una de las versiones sobre lo acontecido en la historia de la comunidad —versiones que presento páginas más adelante—, se desplazara a otros tiempos, espacios y públicos y que se legitimara como verdadera respaldada por una autoridad académica. Por ello, concuerdo con De Certeau [2006] cuando asegura que, “la memoria es ejecutada por las circunstancias”, producto de una actividad llevada a cabo en un momento específico.

Desde dicho posicionamiento analítico a lo largo del presente escrito cuestiono los siguientes supuestos: la idea de que si el etnógrafo realiza *rapport* puede mantenerse a salvo de múltiples riesgos; que sus sentimientos no interfieren en el conocimiento que produce y; la idea de que el “pasado” es un espacio al que se puede acceder y desde allí reconstruir la historia. Para ello, las interrogantes generales que trato de responder son las siguientes: ¿qué pasa cuando la estructura y contenido de la futura narrativa que yo, como etnógrafa, iba a producir sobre la historia de la comunidad también es objeto de disputa entre los sujetos con los que interactúe en trabajo de campo?, ¿cuáles son los sentidos que ellos deseaban que yo produjera en mi escritura? y ¿en qué posicionamiento ético y de seguridad colocan al etnógrafo estas circunstancias?

Para reflexionar las posibles respuestas a estas interrogantes es pertinente entender a la etnografía como el resultado de la coproducción del cuerpo y el espacio que hace necesaria una reflexión ética [Espitia *et al.* 2019: 101-102],³ sobre todo por el público en el que estaba pensando al momento de redactar este escrito. Como explica Yeh, que a su vez cita a Michael Warner [2008]: “No existe discurso ni manifestación dirigida a un público que no trate de especificar por adelantado el mundo vital [*lifeworld*] de su propia circulación” [2016: 85]. En este caso dicho público son los científicos sociales que realizan trabajo de campo y, de manera particular, los estudiantes de estas disciplinas que tuvieron o están por tener sus primeras experiencias al respecto. Existe una necesidad real de este tipo de reflexiones,

³ Estas autoras retoman la ética feminista para vedar el término de “princesa antropóloga”, término con el cual problematizan el disciplinamiento de los cuerpos que hacen los etnógrafos durante la formación en Antropología y otras Ciencias Sociales. Ponen atención a las relaciones de violencia que se han naturalizado en los espacios académicos [Espitia *et al.* 2019: 101 y 105].

pues, aunque han ido en aumento, aún siguen ocupando un lugar marginal [Espitia *et al.* 2019: 101] en nuestros debates teóricos y avances pedagógicos.

CONTEXTO

Durante poco menos de 10 años (2007-2016) me relacioné de manera política y después académica con miembros de esta comunidad. En 1979, parte de sus integrantes fueron cofundadores de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ). Esta unión reivindicaba el derecho de las comunidades indígenas a los recursos naturales que reclamaban como propios desde “tiempo inmemorial”. Por diversos motivos, cuando en el año 2005 ingresé a la Facultad de Historia en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), abracé su causa y decidí realizar mi trabajo de licenciatura sobre “la historia” de la comunidad de la que me ocupa (1882-1963). Con base en distintas fuentes de archivo y varias entrevistas que realicé a José y a los más cercanos a éste, logré producir una historia teológica que hablaba de la lucha que la comunidad indígena había trabajado para recuperar las tierras que les habían sido arrebatadas, desde la época colonial hasta el momento que yo escribía la tesis [Guevara 2009].

Sin embargo, cuando regresé a la comunidad en 2012 para completar el periodo de exploración empírica sobre la “historia de la comunidad”, me encontré con la noticia de que José había muerto un año antes y la UCEZ estaba seriamente debilitada, casi extinta. Debido a esta situación, varios comuneros se estaban disputando el liderazgo que José había dejado, y las inconformidades contra este líder y la UCEZ salieron a relucir, lo cual provocó importantes divisiones internas.

En esa ocasión me enteré de una situación social, conocida como “la recuperación de la tierra”. En 1975, un grupo de comuneros, encabezados por uno de sus compañeros, Paublino, invadieron tierras que eran legalmente propiedad privada, pero que ellos reclamaban como comunales. Algunos participantes me aseguraron que cuando Capiz los empezó a representar legalmente en 1977, decidió no respaldar a Paublino y éste fue expulsado de la organización comunal junto con sus familiares y allegados. En contraparte, Capiz apoyó a José que en poco tiempo se convirtió en el líder comunal. En los años siguientes, otros comuneros también fueron expulsados por varios desacuerdos con José y Capiz, incluso algunos se mudaron a Pátzcuaro, Uruapan y Morelia, Michoacán, incluyendo la familia de Paublino.

Sin embargo, ante la muerte de Capiz —en 2005— y de José, además de las fuertes divisiones entre los comuneros, algunos de los familiares de Paublino y otros que habían sido expulsados, decidieron comenzar a recla-

mar sus derechos comunales y el lugar, que a decir de ellos, le correspondía a Paublino en la historia de la comunidad como su fundador, y de ellos mismos o de sus familiares por haber dado tierra a la comunidad.

Los comuneros estaban divididos básicamente en dos grupos:

- 1) Los que seguían reivindicando el liderazgo de la UCEZ y de José pugnaban por continuar con su ejemplo y ubicaban el principio de la comunidad en “tiempo inmemorial”. Además, se reivindicaban como descendientes directos de los primeros purépechas que habitaron esas tierras. En este grupo estaba Armando y Vico.
- 2) El otro grupo reivindicaba como su líder a Paublino y ubicaba el principio de la comunidad en el periodo de “la recuperación de la tierra”. Además, no reclamaban sus derechos por ascendencia indígena si no por su participación activa o de sus ascendientes en este movimiento. De este grupo formaba parte Luis y Jorge.

Si bien en 2012, al inicio de la investigación, aparecía como narrativa predominante entre los comuneros la idea de recuperación de la tierra por cuestión de etnicidad, de pertenencia a la comunidad, conforme fue avanzando la exploración pude dar cuenta de que había otro grupo que reclamaba su derecho de propiedad, sustentado en su participación en las acciones políticas. Para Juan, hermano de Paublino, era importante mostrar que su reivindicación era la verdadera, además se trataba de hacer justicia a su hermano.

Al respecto, Rufer advierte que “la verdad no es una correspondencia entre hecho y discurso, sino una pulsión de autoridad en la figuración del lenguaje” [Rufer 2011: 30]. Siguiendo esta reflexión, propongo que la producción de las narrativas históricas entre los comuneros eran una herramienta política indispensable y la muchacha que escribiría “la historia de la comunidad” era un medio para que esa historia quedara por escrito y se desplazara a otros espacios y públicos.

ANÁLISIS

Algunos estudiosos como Martín Ortega [2009: 236] argumentan que cada investigador debe decidir hasta donde está dispuesto a aceptar el riesgo. Otros más, como Goldstein, aseguran que si aplicamos correctamente el enfoque etnográfico puede fortalecer la seguridad del investigador. Para ello son necesarios tres elementos: la aceptación, la protección y la disuasión [2014: 14]. A decir de Hjorth Boisen, este autor, al igual que Sluka [1990],

plantea que para evitar cualquier tipo de sospecha la mejor estrategia es ser honesto con las personas con las que vamos a trabajar sobre las intenciones y objetivos de nuestra investigación [Hjorth 2018: 76].

En esta sintonía, algunos investigadores sociales aseguran que la mejor manera de no estar en situaciones de peligro es hacer *rapport*. Balbuena [2017]⁴ lo define como “todas las estrategias, técnicas psicológicas y sociales, utilizadas en las relaciones interpersonales, generalmente cara a cara”. Su finalidad última es establecer una relación tranquila y calmada que facilite un ambiente de empatía, confianza y apertura entre el entrevistado y el entrevistador [2017: 281-282].

Sin embargo, para ser esta propuesta aplicable en mi investigación tenía que partir de la idea que las comunidades indígenas son homogéneas. Además, ¿podemos controlar las interpretaciones que nuestros interlocutores hagan de nuestras intenciones en trabajo de campo?, ¿qué hacemos cuando el rumor predomina por encima de la certeza?

Los dos ejemplos etnográficos que describí se dieron en un momento de ruptura de liderazgos al interior de la comunidad, y por tanto también en la versión de la historia que hasta ese momento era predominante, desplazando la narrativa hacia otros lados, y con ella su origen y quienes fueron sus protagonistas. Éste fue “el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal... La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación” [Derrida 1989: 385].

Los argumentos que los comuneros me compartían no implicaban necesariamente una producción de verdad —en el sentido positivo del término. En lugar de ello, propongo que utilizaban los distintos significantes que dieran sentido a una historia para justificar su protagonismo, o el de sus antecesores directos en la “historia de la comunidad” para legitimar su derecho a las tierras, la membresía y la toma de decisión. Así pues, retomando parte de las propuestas de White [1992], lo que ellos registraban en su narrativa lo hacía real porque pertenecía a un orden de existencia moral que a su vez obtenía significado.⁵ Para que este significado tuviera la capacidad de desplazarse a otros públicos, probablemente académicos, gubernamentales y organizaciones civiles, era importante que existiera un texto escrito, “la autoridad del soporte”, como lo llama Rufer, pues la ciencia es un acto político [2011: 32], característica de la que, en ciertos momentos, los comuneros estaban más conscientes que yo.

⁴ En cuyo escrito pretende establecer las bases para la definición de metodologías de trabajo de campo en contextos de encierro en el Paraguay [Balbuena 2017: 277 y 279].

⁵ En esta obra White analiza el contenido de la forma del discurso narrativo en el pensamiento histórico.

A partir del primer episodio que presenté páginas atrás me pregunto ¿por qué a los dos comuneros les interesaba que yo leyera el documento? Pero sobre todo, ¿cuáles son las consecuencias de que las y los comuneros puedan crear rumores sobre lo que había escrito? Propongo que una de las más importantes es la proyección de futuras conversaciones paralelas y sus posibles consecuencias, mismas que podían ser objeto de conflictos intensos, donde los temas de autoridad y evidencia se destacan, en la política de “textualizar con autoridad” [Paz 2008:133].

Posiblemente para ellos mi presencia significaba la voz autorizada para asentar la verdad; o por lo menos lo que ellos querían que se desplazara como verdad. Pero en lugar de aligerar mi sensación de miedo lo acrecentaba, pues era esta motivación la que me colocaba en una frontera peligrosa entre el privilegio de la que escucha con autoridad académica y el de quien tiene que vigilar y tratar de controlar la futura narrativa histórica que publicará.

“Que la vieron con el viejo del cerro. ¿Ya se nos está volteando o qué?”, “Que la vieron”, ¿quién? Aún no lo sé, pero allí asentaba el arma más importante del rumor como medio de coerción; la incertidumbre, pues, no me era posible ubicar con exactitud la fuente de dicha información. Sin embargo, precisamente por ello, sus consecuencias podían ser efectivas y la fuente de mis sensaciones de miedo, ¿A qué se refería con “ya se nos está volteando o qué”? ¿Eso me podía convertir en una figura potencialmente contraria para Armando y su grupo? Debido a esta constante duda, el campo me comenzaba a parecer cada vez más un “lugar lejano y riesgoso” [Espitia *et al.* 2019: 100] en donde me encontraba sola y tenía que tratar de no ser ubicada por los comuneros como parte del conflicto, menos como su contraria. ¿Cuál era la estrategia etnográfica más pertinente para disipar este tipo de rumores? La interrogante por lo pronto queda sin respuesta.

Rihan Yeh se pregunta ¿qué le pasó a lo que pasó? [2016: 102]. Desde esta interrogante yo planteo: ¿qué querían que le pasara en mi escritura a lo que cada uno de ellos me confirmó que pasó? Para reflexionar posibles respuestas debemos de tomar en serio una de las advertencias de Spivak: notar cómo la escenificación del mundo en representación disimula la contingencia y la necesidad de “héroes”, de delegados paternales, agentes de poder [Spivak 2003: 314]. Tal vez éstas son la clase de representaciones que algunos comuneros buscaban para que así los conocieran otros públicos.

Para James Scott [1990], los rumores son “armas de débiles” con los que pretenden llevar a cabo acciones efectivas [Paz 2008: 118]. Sin embargo, en estas circunstancias el rumor más que ser “arma de débiles” era un medio de información importante que potencializó la violencia latente y

efectiva, que incluso provocó que la propia etnografía se viera envuelta en ellos [Nordstrom *et al.* 1995: 15-16]. A esto volveré más adelante.

Otra frase que me intrigó durante mi llamada telefónica con Armando fue: “no crea las cosas que dicen de mí”. Lo que se decía de él era que trabajaba cuidando una huerta de aguacate que un importante miembro del crimen organizado, originario de Apatzingán, Michoacán, les había comprado a los miembros de una comunidad anexa. Dicha transacción se hizo con la ayuda de Armando, pocos meses antes. Aunque lo anterior era cierto, él se defendía asegurando que sólo cuidaba la huerta, pues algo tenía que hacer para ganarse la vida pero no participaba en otro tipo de negocio con este señor.

Es precisamente en este constante desplazamiento y redefinición en donde el rumor se asentaba y adquiría poder en las situaciones que estoy analizando, pues éste generaba información potencialmente escandalosa y por tanto importante, misma que indexaban a través de ciertos indicadores que podían tener efectos concretos en un espacio reducido debido al grado limitado del compromiso con su validez, pues lo extraños no podían participar de manera adecuada porque estaban relacionados con intereses individuales y/o faccionales cuya intención era controlar el flujo de la información [Paz 2008: 118, 129].

A decir de Antón Hurtado,⁶ el miedo es más temible cuando es difuso; es el nombre que le damos a nuestra incertidumbre de no saber que se debe o no se debe hacer para combatir la amenaza, más aún cuando no tenemos el total control de ella [2015: 267, 269]. Así pues, la sensación de miedo que sentí era predecible, se asentaba en la inseguridad de no conocer la fuente del rumor. Éstas eran formas intertextuadas cuya autoridad era dudosa, pues por lo regular tienen como indicador a la tercera persona, pero no por ello menos eficaces en su poder indexical que apunta sus funciones de evidencia y ayudan a proyectar una historia y un sentido de comunidad discursiva [Paz 2008: 119-120, 129], argumento en el que yo, probablemente, era una de las causantes de las disputas entre ellos.

Sin embargo, al mismo tiempo, el rumor causó la sensación de miedo en mí gracias a una certeza; me refiero al predominio del crimen organizado en la zona, su interés en la adquisición de huertas de aguacate, la relación laboral que vinculaba a Armando con ellos y el peligro potencial que éstos podían llegar a ser para cualquiera persona. Así pues, no solamente lo que realmente pasó estaba en disputa sino también la biografía de cada uno que pretendía ser representada en la narrativa futura; incluyendo la biografía

⁶ Cuyo análisis está centrado en el ritual.

que varios de los y las comuneras hacían sobre mí y sobre mis motivaciones para estar en la comunidad.

De igual manera, el origen no era la fuente del conflicto sino la forma en cómo sucedió, sobre todo los protagonistas de esta historia, que eran condicionados y condicionantes de la formulación de las narrativas que ellos compartían. En este punto mi miedo no era solamente por mi seguridad física, sino también por saberme dentro del juego del que nos habla Derrida [1989]. En este ambiente conflictivo, una de las inquietudes que más me preocupaba era cómo estructurar mi narrativa futura y qué debía de contener.

Este pensador nos advierte que el concepto de estructura es contradictoriamente coherente y esto expresa la fuerza de un deseo, es el concepto de un juego *fundado* “constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora” para dominar la angustia de saberse siempre implicado en el juego [Derrida 1989: 383-384]. Probablemente, la única opción que tenía era este juego fundante, pues, en estas condiciones, independientemente de la narrativa plasmada en mi escrito, no lograría que todos los comuneros estuvieran conformes con ella, peor aún, muy probablemente ningún comunero estará conforme, pues ésta no es una historia de héroes ni de luchas gloriosas.

CONCLUSIONES

Para Balbuena, quien cita a Tamayo y Tamayo [2014], el método científico se considera “un procedimiento para descubrir las condiciones en que se presentan sucesos específicos, caracterizado generalmente por ser tentativo, verificable, de razonamiento riguroso y observación empírica”. Este método se puede poner a prueba constantemente en diferentes contextos, cuyas principales características tienen que ser la sistematicidad, la objetividad y los datos obtenidos para replicarse en la realidad [Balbuena 2017: 2812-282, 286, 289].

Sin embargo, considero que la propuesta de Balbuena sólo puede funcionar en un panorama ideal, pero los seres humanos no estamos ni cerca de ser coherentes. De igual manera, el proceso de investigación no es estático y sí mucho más complejo y caótico. Como asegura Derrida, la historia, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia, orientado hacia la apropiación de la verdad en la presencia, es siempre la unidad de un devenir [Derrida 1989: 399]. Además, crear al sujeto como transparente es “esconder el implacable reconocimiento del Otro por asimilación” [Spivak 2003: 337-338]. Especialmente en el espacio en que yo realicé mi investigación en donde predominan los conflictos intracomunales.

En estas micro dinámicas, el sentimiento de presión y miedo era constante, aunque sigo reflexionando con cuidado las causas y consecuencia que generaron estos sentimientos, mi propuesta es que mi última estancia de trabajo de campo lo realicé en un momento álgido de disputa entre los comuneros. Para legitimar el derecho propio o de sus aliados y a su vez desacreditar los reclamos que el narrador consideraba sus contrarios, la producción de las acciones pasadas en la llamada “historia de la comunidad” era fundamental. En esta sintonía me percaté que para varios comuneros, yo “como la muchacha que está escribiendo la historia de la comunidad” era un elemento más que se estaban disputando, lo cual me daba acceso a cierta información, pero a su vez me colocaba en riesgo constante. Esto último quedó bastante claro cuando Marín, el hijo menor de José, me dijo:

Si vas a hablar con los otros, entonces no te va a salir una historia bien porque aquellos te van a contar a su conveniencia.

Según mi interpretación de sus palabras, la verdad es de quienes él construía como un “nosotros”, es decir del grupo de Armando y del que Marín era un miembro activo. La mentira y la traición eran categorías utilizadas para definir a los “contrarios”, cuyas versiones provocarían que la historia no estuviera “bien”. Este último aspecto estaba en las palabras de él y de su grupo, y la versión de los “otros” sólo me podía llevar a escribir una historia equivocada, “mal”. Para tener “una historia bien” tenía que lograr un bricolaje etnográfico que asumiera su función mitopoética, pero para ello era necesario una ilusión histórica la exigencia del centro, que en este caso ubicaban en los “tiempos inmemoriales”.

Spivak nos advierte sobre el cuidado que debemos tener, pues nos asegura: “ningún ‘teorizante intelectual... [o] partido o... unión’ puede representar ‘a aquellos quienes actúan y luchan’, y sobre la banalidad de las producciones de intelectuales de izquierda que nombran a los subalternos, realizando esta presentación se representan a sí mismos como transparentes” [Spivak 2003: 301-309].

Estoy de acuerdo. Sin embargo, ¿por qué para los comuneros era tan importante condicionar la redacción de una historia que aún no era contada? ¿Qué significado tenía para ellos mi presencia, desde la academia? ¿No es precisamente este tipo de representación la que ellos buscaban?

Para Derrida hay dos tipos de interpretación: una pretende descifrar una verdad o un origen sustraído al juego y al orden del signo, teniendo como exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del

humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego [Derrida 1989: 401]. ¿Éstas eran las aspiraciones de las y los comu-neros que se preocupaban por la redacción de una narrativa histórica, que podía tranquilizarlos al asentar lo que ellos legitimaban como su origen?

Con la intención de dar una respuesta preliminar a la pregunta rectora, propongo que desde esa preocupación trataban de controlar e incluso cen-surar lo que yo podía o no escribir, ellos recurrían a la legitimidad científica y desde allí la trataban de volver política; buscaban que su lenguaje se con-vertiera en enunciado y por medio de ello fijarlo para que con esa definición se desplazara a distintos públicos y espacios.

Shoshan nos advierte sobre la preocupación que muchos antropólogos tienen de representar a sus informantes de manera positiva y el “miedo de estereotipar negativamente a sus comunidades de estudio” tiene que ver con la higiene moral que muchas veces busca el investigador y con los riesgos que tanto los escenarios como nuestros informantes pudieran implicar [Shoshan 2015: 150-151, 156]. Así pues, existe una paradoja de sujeto privilegiado [Spivak 2003: 307] y creo que las personas con las que interac-tuamos en trabajo de campo son conscientes de eso o por lo menos con los que yo interactué.

Desde esas conciencias, propongo, que trataban de influir e incluso controlar la forma en que desde mi posicionamiento los iba a definir, apos-tando al benevolente intelectual occidental. Spivak es aún más radical con “aquellos de nosotros que sentimos que el ‘sujeto’ tiene una historia y que la tarea del sujeto de conocimiento del primer mundo en nuestro momento histórico es resistir y criticar el ‘reconocimiento’ del tercer mundo por medio de la ‘asimilación’” [Spivak 2003: 335].

Permítaseme seguir con esta última discusión. A lo largo del texto Balbuena argumenta que él, junto con su equipo de trabajo, cuidaron de no facilitarles a los prisioneros que entrevistaban ningún tipo de mercancía que después pudieran utilizar como intercambio entre sus compañeros del penal. Sin embargo, en la última página del escrito dice que los caramelos que regalaron a sus entrevistados, después algunos los utilizaron precisa-mente como mercancía intercambiable [Balbuena 2017: 290-295].

Esta contradicción en la que cae el mismo Balbuena es un buen ejem-plo de la imposibilidad de controlar las circunstancias en las que hacemos trabajo de campo, pues no trabajamos con sujetos estáticos y coherentes, en condiciones históricas predeterminadas. En cambio, al igual que Derrida, prefiero ponerme en alerta sobre el peligro de apropiarse del otro por

asimilación. Más aún, tomar conciencia y hacer un análisis crítico de que nuestra interpretación es una reestructuración de lo utópico que analizamos “reproducir delirante esa voz interior que es la voz del otro en nosotros” [Spivak 2003: 362].

Ahora el miedo sigue latente en otro sentido ¿Cuál será la reacción de los comuneros cuando les presente mis reflexiones, la narrativa sobre lo que yo considero es su historia? Pero de haberlos representado de forma contraria, me refiero a producirlos como una comunidad armónica ¿no será también apropiarnos de sus causas para adjudicarnos el derecho a defenderlos? Como asegura Spivak, Thompson se apropia de la mujer hindú para salvarla del “sistema” [Spivak 2003: 358]; seguir pensando que su historia debe ser tutelada por un lenguaje que procede de otro lado [Rufer 2011: 18], “que a su vez se adjudica el derecho de comunidades imaginadas, homogéneas y armónicas sin tomar en cuenta que siempre vamos a hacer otros sujetos que investigan un patrón histórico a destiempo, desde la alteridad y la diferencia temporal e histórica” [Rufer 2011: 26]. Nunca vamos a ser ellos y me atrevería a asegurar que difícilmente llegaremos a ser considerados como parte de la comunidad, pues somos el otro, el que vino de afuera con intereses investigativos y que muchas veces los sujetos con los que trabajamos intentarán utilizar a su favor, pues tienen en claro que el escrito académico se puede convertir en político entre públicos, espacios y tiempos específicos.

No es que crea que no debemos de hacer *rapport*, pero sí que el campo es mucho más volátil y complejo, y las propuestas sobre la forma más pertinente de hacer trabajo de campo que presenté en las páginas anteriores nos pueden dar la ilusión de que podemos controlar las circunstancias. En cambio, estoy de acuerdo con Espitia, Ojeda y Rivera en que tenemos que pensar el *rapport* como una exploración cognitiva [2019: 105] sin idealizar el campo para que no nos sorprenda de forma negativa.

Además me parece que es partir del supuesto que uno trabaja con una población homogénea y que, como lo sugiere Flores Martos, tenemos la capacidad de manejar nuestras emociones a la perfección y si no salimos triunfantes de ello, entonces es mejor ocultarlas al lector. En el mejor de los casos “como si estuviéramos entrenados y programados para convertir emociones, sensaciones y los sentimientos en ideas, conceptos y teorías” [Flores 2010: 16] —probablemente esto último es lo que intento hacer en este escrito. Pero sobretodo, debemos de tratar de evitar fijar a nuestros sujetos de estudio, pues desde nuestra ubicación de poder “está la posibilidad

⁷ Las comillas son de la autora.

de reproducir involuntariamente las formas de colonialidad de la historia” y producir otro esencial [Rufer 2011: 36]. Por ello, tenemos que repensar las condiciones en las que hacemos trabajo de campo y en la necesidad de reformular las estrategias para realizarlo. Sobre todo para las nuevas generaciones de científicos sociales que tienen que enfrentarse a nuevos contextos cada vez más violentos.

REFERENCIAS

Antón Hurtado, Fina

2015 Antropología del miedo. *Revista de ciencias sociales*, 2 (2): 262-275.

Balbuena Jara, Oscar

2017 Metodología y *rapport*. El monitoreo, el seguimiento y la investigación social en ámbitos de intervención del mecanismo nacional de prevención de la tortura. *Estudios Paraguayos*, xxxv (1): 277-300.

De Certeau, Michel

2006 *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. México.

Derrida, Jacques

1989 La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias sociales, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona: 383-401.

Didi-Huberman, Georges

2006 *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, Argentina.

Espitia Betrán, Ingrid, Diana Ojeda y Claudia Rivera Amarillo

2019 La princesa antropóloga: disciplinamiento del cuerpo feminizado y método etnográfico. *Nómadas*, La escritura de la historia, 51: 99-115.

Flores Martos, Juan Antonio

2010 *Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas*. Universidad de Castilla-La Mancha.

Goldstein, Daniel

2014 *Qualitative Research in Dangerous Places: Becoming an “Ethnographer” of Violence and Personal Safety, Drugs, Security and Democracy Program, Working Papers on Research Security*, núm. 1, Social Science Research Council. <<https://www.ssrc.org/pages/qualitative-research-in-dangerous-places-becoming-an-ethnographer-of-violence-and-personal-safety>>. Consultado el 2 de junio de 2017.

Guevara Sánchez, Brenda Griselda

- 2009 *Comunidad y Conflicto: Zirahuén (1882-1963)*. UMSNH. Morelia, Michoacán.
- 2013 *Cuando dejamos de ser libre. Recuperación y defensa del territorio: procesos históricos de formación de la comunidad indígena de Zirahuén, 1963-1986*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.
- 2018 *Discursos en disputa por la "verdadera" historia de la comunidad indígena de Zirahuén y la producción de conocimiento histórico-antropológico*, tesis. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Hjorth Boise, Susann Vallentin

- 2018 Evaluación y reducción de riesgo en trabajo de campo. *Alteridades*, 28 (58): 73-84.

Martin-Ortega, Olga y Johanna Herman

- 2009 There and Back. Surviving Field Research in Violent and Difficult Situations, en *Surviving Field Research. Working in Violent and Difficult Situations*, Chandra Lekha Sriram, John C. King, Julie A. Mertus, Olga Martin-Ortega y Johanna Herman (eds.), Routledge, Nueva York: 227-241.

Nordstrom Carolyn y Antonius C. G. M Robben

- 1995 *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. University of California Press.

Paz, Alejandro

- 2009 The Circulation of Chisme and Rumor: Gossip, Evidentiality, and Authority in the Perspective of Latino Labor Migrants in Israel. *Journal of Linguistic Anthropology*, 19 (1): 117-143.

Ricoeur Paul

- 2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. México.

Rufer, Mario

- 2011 La memoria de los otros: Subalternidad, poscolonialismo y regímenes de verdad. *REAUS- Revista de estudios Antiultraristas e Poscoloniales*, 1 (1): 1-27.
- 2012 El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial en Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, en *En diálogo. Metodologías Horizontales en Ciencias Sociales*. Gedisa. México.

Scott, James

- 1990 *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

Shoshan, Nitzan

- 2015 Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología*, xxviii (83): 123-146.

Sluka, Jeffrey

- 1990 Participant Observation in Violent Social Contexts. *Human Organization*, 49 (2): 114-126.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2003 ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, (39) enero-diciembre: 297-364.

Stavenhagen, Rodolfo

2015 Etnografía activista: mi experiencia en la ONU. *Nueva Antropología*, xxviii (83): 13-24.

Tamayo y Tamayo, Mario

2014 *El proceso de la investigación científica*. Limusa. México.

Vázquez León, Luis

2010 *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. UNAM. México.

Warner, Michael

2012 *Público, públicos, contrapúblicos*. Fondo de Cultura Económica. México.

White, Hayden

1992 *Narrativas, discurso y representaciones históricas*. Paidós Básicos. Barcelona.

Yeh, Rihan

2016 La calle es un río: el público de los (narco) corridos como el pueblo. *Revista Colombiana de Antropología*, 51 (1): 79-107.

El uso de chapopote entre los antiguos habitantes del sitio arqueológico Chak Pet de Altamira, Tamaulipas

Emmanuel Márquez Lorenzo*

Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara

Gustavo Alberto Ramírez Castilla**

Centro INAH Tamaulipas

RESUMEN: *El análisis de materiales arqueológicos asociados con chapopote en los sitios prehispánicos de Mesoamérica es prácticamente poco estudiado en nuestros días, pese a que tuvo en el pasado multitud de aplicaciones en la vida cotidiana de las sociedades antiguas. El presente trabajo tiene la finalidad de mostrar al lector los resultados acerca del análisis de fragmentos cerámicos con restos de chapopote dentro del sitio arqueológico Chak Pet, en Altamira, Tamaulipas, para la temporada de campo 2015–2016. Dicha investigación es resultado de un análisis minucioso en laboratorio, que requirió de una observación detallada de los materiales con apoyo de microscopio electrónico, el cual permitió determinar y asegurar que el material identificado se trataba de chapopote y no cualquier otra sustancia. A partir de este análisis, se muestran deducciones específicas a modo de resultado del trabajo de investigación.*

PALABRAS CLAVE: Huasteca, arqueología, Altamira, Chak Pet, chapopote.

The use of asphalt among the ancient inhabitants of the archaeological site Chak Pet in Altamira, Tamaulipas

ABSTRACT: *The analysis of archaeological materials associated with asphalt in the pre-Hispanic sites of Mesoamerica is practically ignored in recent studies, despite the fact that it had a variety of applications in the daily life of ancient societies. The purpose of this work is to show the reader the results of the analysis of ceramic fragments, with chapopote (asphalt) remains recovered from the Chak Pet archaeological site, in Altamira, Tamaulipas (Mexico), during the 2015–2016 field season.*

* emmanuel.marquez@cunorte.udg.mx

** gustavoramirez@gmail.com

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2018 • Fecha de aprobación: 16 de abril de 2020

The said investigation is the result of a meticulous analysis carried out in the laboratory, requiring detailed observation of the materials through the use of an electron microscope, thus making it possible to determine, and ensure, that the identified material was, in fact, asphalt and not any other substance. From this analysis, specific deductions are shown as a result of the research work.

KEYWORDS: *Huasteca, archaeology, Altamira, Chak Pet, chapopote.*

INTRODUCCIÓN

Uno de los materiales más frecuentemente utilizados como pigmento en objetos arqueológicos es el chapopote, el cual suele ser detectado a simple vista, sin necesidad de realizar en muchas ocasiones, análisis a profundidad. Aun así, suelen ser pasadas por alto sus demás funciones, debido quizá a la ausencia de estudios minuciosos que demuestren la validez de las inferencias realizadas respecto de este tipo de material.¹ No obstante, lejos de ser un estudio profundo sobre el uso del chapopote en la cultura material de las sociedades antiguas, el trabajo aquí presentado se restringe al análisis de algunos fragmentos encontrados en la zona costera sur de Tamaulipas.

De hecho, es sumamente necesario destacar el papel de Tamaulipas en relación con la abundante existencia de este recurso, como es mencionado para fines del siglo XIX en las Lagunas de Morales, de San Andrés, Champayán y Madre, además del río Tamesí, donde se reportan hasta 200 yacimientos [Prieto *apud* Aguilera 1980: 335-336]. En el *Códice Florentino* [figura 1] se muestra e indica que el chapopote era recolectado en el siglo XVI en la costa del mar en épocas de marea alta, cuando era arrojado de manera natural por el océano [Códice Florentino 2007: x, 65f].



Figura 1. Recolección de chapopote en la costa [Códice Florentino 2007: x, 65f].

¹ Exceptuando el trabajo que ha sido desarrollado por Carl J. Wendt para el área olmeca.

Entonces, ¿para qué se utilizaba el chapopote? Sabemos que se trata de un material de origen natural excelente como impermeabilizante, de lo cual se explica su aplicación como engobe en piezas utilizadas de manera exclusiva para el almacenamiento. También se conoce su aplicabilidad directa para el sellado de embarcaciones de madera pequeñas, como se sigue haciendo hasta hoy en día. Entre los indígenas mesoamericanos del siglo XVI, por su parte, este material favorecía la higiene dental, mejoraba el mal aliento, se quemaba junto al copal, servía como pegamento y para el calafateo de embarcaciones [Aguilera 1980].

En cuando a su función como pegamento, se tiene evidencia directa del sitio arqueológico de Chak Pet, la cual demuestra que fue restaurada en una época contemporánea a la de las piezas presentadas en esta investigación. Se trata de una esculturilla procedente del Entierro 98, la cual presenta claras marcas de restauración con chapopote en las extremidades inferiores así como en la extremidad superior izquierda [figura 2].



Figura 2. Reparación de extremidad inferior con chapopote en figurilla femenina tipo Pánuco C (Entierro 98, s1, r10, G/9e:6, U EE22, 59.8 cm de profundidad).

Otro de los usos populares fue a modo de pintura en vasijas desde el Preclásico, como es reportado en algunos tipos cerámicos como el Café Claro Pulido y Ollas de Remojadas, así también como en figurillas [Medellín 1960: 24, 31, 40]. Es importante indicar que el chapopote fue utilizado también en sitios de la costa del Golfo con arquitectura de tierra como aglutinante, entre ellos, La Joya, cuyos fechamientos se remontan hacia el 200 a 450 d. C. [Kita *et al.* s/f: 178]. De este mismo sitio, proceden vasijas y figurillas donde este material se utilizó como decoración [Daneels *et al.* 2018].

LAS EVIDENCIAS CERÁMICAS CON CHAPOPOTE PROCEDENTES DE CHAK PET

Los materiales cerámicos utilizados para este trabajo proceden del sitio arqueológico Chak Pet, ubicado en las cercanías del actual puerto de Altamira, en Tamaulipas [figura 3], el cual ha sido investigado desde hace varios años por Gustavo Alberto Ramírez Castilla [Gómez 2012; Márquez 2016; Pérez 2007, 2011; Ramírez 2001, 2014; Ramírez *et al.* 2006]. El sitio, cabe decir, consiste en una aldea costera que fue ocupada hacia el Preclásico Tardío, entre el 650 a. C. y el 200 d. C. [Valdovinos *et al.* 2016: 35]. La subsistencia de su población se habría fundamentado en “el aprovechamiento de los recursos marinos y lacustres, complementándola con productos agrícolas, de caza y recolección” [Valdovinos *et al.* 2016: 35]. Estas actividades, especialmente las efectuadas directamente en la zona costera, habrían permitido la explotación de otros materiales tales como el chapopote, motivo de este estudio.

El conjunto de fragmentos mencionados, no obstante, se restringe a materiales procedentes del Cuadrante G, Cuadro 9e, Recuadro 16, Retícula 14. Fueron separados en su momento durante el análisis cerámico, para analizarse al final, en vísperas de realizar un estudio específico que permitiera ahondar sobre el uso del chapopote en esta sociedad. De este modo, y al final de la temporada de campo 2015–2016 se procedió con el análisis de estos fragmentos, cuyos resultados son expresados y condensados en esta investigación. Asimismo, y en relación con los resultados obtenidos del análisis de materiales cerámicos en laboratorio, su ubicación cronológica se remonta a un período entre el 150 a. C. y 250 d. C., a finales del Preclásico Tardío [Márquez 2016: 163].

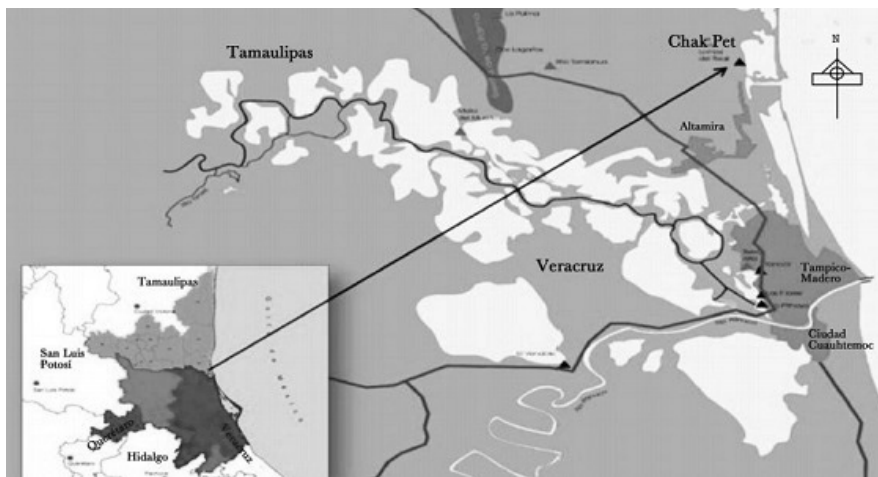


Figura 3. Ubicación del sitio arqueológico Chak Pet [Valdovinos *et al.* 2016].

METODOLOGÍA Y TAMAÑO DE LA MUESTRA

El análisis de laboratorio requirió el uso de un microscopio electrónico de 1 000x de zoom, el cual permitió identificar a escala micrométrica si el material adherido a los fragmentos se trataba o no de chapopote. Así, el análisis de los tiestos procedió con el método Tipo Variedad, para al final, ser fotografiados con una cámara semiprofesional Nikon, y las sustancias adheridas, con el microscopio USB, que permitió obtener fotografías ampliadas de campos cuyas dimensiones son de 3 000 x 5 000m. Las imágenes obtenidas de escala micrométrica fueron sometidas a comparación, con una muestra de chapopote recolectada en campo [figura 4], para establecer o refutar su correspondencia y realizar de este estudio. En ciertos casos, además, se pudo descartar la presencia de chapopote, logrando además la identificación de adhesiones de bajareque.

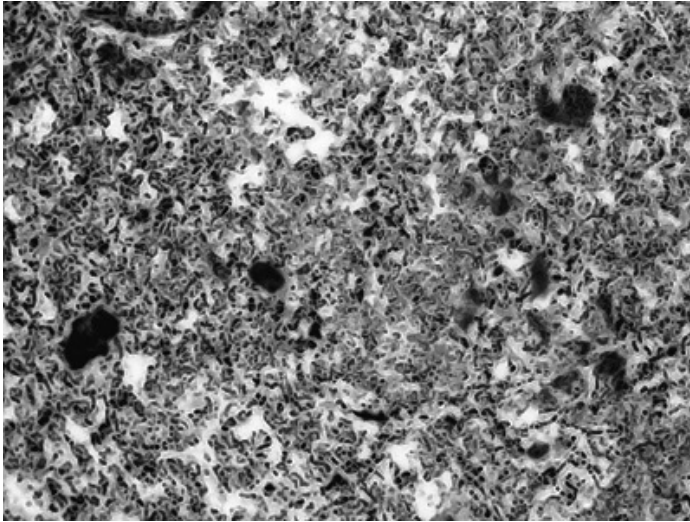


Figura 4. Vista micrométrica de chapopote, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m

El total de fragmentos encontrados que muestran restos de chapopote o bajareque es de 34, de un total de 28 829 tiestos cerámicos analizados. Espacialmente, nueve de ellos proceden de las unidades de excavación AA, tres de la BB, seis de la CC, nueve de la DD y siete más de las Z. Temporalmente, la distribución de los tiestos corresponde al siguiente orden: dos dentro de la Capa I, entre los 20 y 40 cm de profundidad, 18 de la Capa II, entre los 20 y 80 cm, concentrados principalmente en el nivel 2 (entre los 20 y 40 cm) y 14 proceden de la Capa III, entre 40 y 100 cm de profundidad.

Con respecto de los tipos cerámicos identificados con restos de chapopote y bajareque, pertenecen a los siguientes: 15 Heavy Plain, 16 Prisco Negro, dos Pánuco Gris y una Pasta Media [Márquez 2016]. Para lograr comprender con mayor eficacia la información obtenida del análisis cerámico, se ha decidido agrupar los resultados por vajilla, para al final interrelacionar los datos procedentes del conjunto de piezas. Se harán las inferencias pertinentes y al final se emitirán las conclusiones resultantes, apoyadas con testigos que permiten corroborar dichas deducciones.

VAJILLA HEAVY PLAIN

Datos técnicos

Del conjunto de restos de la vajilla Heavy Plain (15), solamente tres permitieron identificar sus correspondientes formas, siendo un cajete de silueta compuesta, una olla de cuello curvo divergente y una olla de cuello recto. Los diámetros de las piezas son muy diferenciados, siendo uno de 10 cm y otro de 30 cm, en tanto que el del cajete de silueta compuesta no logró identificarse. Los grosores fueron más o menos similares, siendo más populares aquellos entre los 0.9 y 1.5 cm, habiendo un caso registrado de 0.75 cm y uno más de 1.8 cm [Márquez 2016].

Casi todos los tiestos presentaron acabados pulidos en superficie, en tanto que sólo dos mostraron alisado con engobe de chapopote (uno de ellos aplicado como barbotina) [Márquez 2016: 15]. El color de la pasta en 80% de los casos es negra y café, en tanto 20% tiene tonalidad anaranjada y roja. Para superficies exteriores, el negro es el color más frecuente, y en menor medida el café, en tanto para interiores hay una distribución similar, habiendo además un tiesto en color beige. Respecto de la tenacidad, poco más del 70% son resistentes y en uno de los casos la resistencia a la fractura es mucho mayor, mientras que 20 % son de dureza media y 10% poco duros. La textura es media al tacto en todos los casos. Las atmósferas de cocción son en seis casos oxidantes y en nueve reductoras [Márquez 2016].

Hubo una preferencia por la inclusión de antiplásticos de origen inorgánico en 90% de los fragmentos, en especial por gravillas gruesas (40%), habiendo menos presencia de gravillas y arenas finas, así como concha (20%) y en uno tiesto más, cerámica del tipo Prisco Negro. En todas las situaciones señaladas, la distribución de los antiplásticos se realizó de manera homogénea, aunada a técnicas de manufactura mediante modelado, con materiales que no presentan esfericidad alguna. Por último, queda señalar la posición del chapopote con respecto del tiesto, siendo, en cada caso, como sigue: ocho como engobe exterior [figura 5], dos como engobe interior [figura 6], uno como aplicación de barbotina [figura 7], tres bajo la forma de una capa gruesa interna que abarca los perfiles y llega al exterior (posible indicador de ruptura de la vasija), y en uno más se encuentra como aplicación al exterior, asociado con marcas de punzón [Márquez 2016: 128, 154, 157, 163].



Figura 5. Fragmentos de vajilla Heavy Plain con engobe de chapopote al exterior.



Figura 6. Fragmento cerámico de vajilla Heavy Plain con engobe de chapopote al interior, o bien, marca de fundido.



Figura 7. Fragmento cerámico de vajilla Heavy Plain con barbotina de chapopote [Márquez 2016: 169].

Análisis

Aunque el universo de tiestos no permitió identificar todas las formas a las cuales pertenecieron, hay al menos tres que sí tienen una identificación precisa: un cajete de silueta compuesta, una olla de cuello curvo divergente y una olla de cuello recto [Márquez 2016: 19]. No hay relación alguna entre las formas, por lo cual puede inferirse que ninguna de ellas fue elaborada especialmente para tener una posterior asociación con el chapopote, sea cual sea la función que haya cumplido este material en la vajilla, es decir, ya sea como decoración o para ser fundido. Lo importante a considerar aquí, es, con base en las observaciones, que la mayoría de materiales con restos de chapopote están en recipientes con tendencia a cierto grosor, muy independientemente de la apertura de su borde, como se detalló anteriormente.

Por otro lado, se trata de materiales pertenecientes a piezas de alta resistencia a la fractura en la mayoría de las situaciones. Un 60% de ellas fueron cocidas en atmósferas reductoras, es decir, hubo poca entrada de oxígeno, lo cual hace pensar que se realizó dentro de hornos cerrados o parcialmente cerrados. El 40% de los casos restantes sugiere una atmósfera de cocción oxidante, con entrada de aire constante y mayor a la cantidad de combustible, por lo tanto, se trata de vasijas cuya quema se realizó a la intemperie, de manera simple pero controlada.

Con respecto de la manufactura de las piezas, todas se realizaron por medio del modelado y llevan agregados los materiales antiplásticos recurrentes de la vajilla Heavy Plain, tales como gravillas gruesas y finas, además de arenas finas, concha y en al menos uno, cerámica del tipo Prisco Negro. Es poco probable que estos materiales hayan sido obtenidos de corrientes de agua cercanas, puesto que no delatan esfericidad, más bien, se obtuvieron probablemente de algún banco cercano a la fuente de arcilla. Como detalle adicional, cabe decir que estos tiestos tienden a tener coloraciones oscuras en las superficies, además de estar presentes de modo similar en el núcleo.

De los materiales Heavy Plain con chapopote, es posible asegurar los siguientes usos: engobe exterior [figura 8], engobe interior [figura 9], barbotina, y aplicación. Las funciones cubiertas, como se observa, varían entre la decoración y el recubrimiento, probablemente a modo de impermeabilizante. Aquí la atención, sin embargo, debe dirigirse también a los tiestos que muestran residuos de chapopote de manera irregular en su superficie, delatando que fueron utilizados muy probablemente para cocerlo. Como se trata de piezas de forma diversa, es posible mencionar, a modo de hipótesis, que se elegían aquellas próximas a ser desechadas dentro de la vajilla

doméstica, pero que por sus características (en especial el grosor), eran útiles para cocer el chapopote y cubrir otras necesidades sociales. Tal hipótesis será contrastada con los resultados de las siguientes vajillas, para así llegar a una conclusión de mayor precisión.

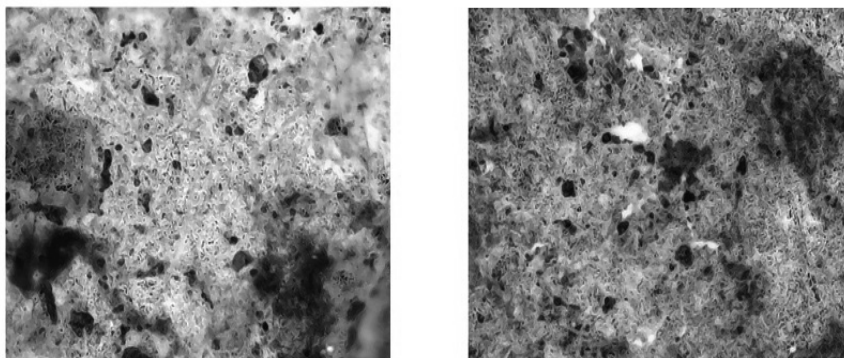


Figura 8. Vista micrométrica de chapopote aplicado como engobe exterior en vajilla cerámica Heavy Plain, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

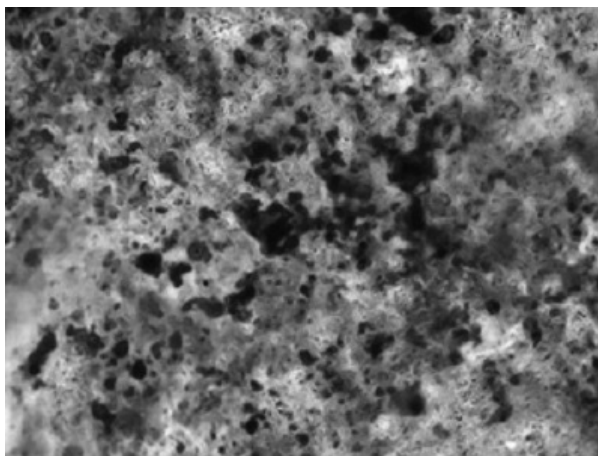


Figura 9. Vista micrométrica de chapopote aplicado como engobe interior o marca de fundido en vajilla cerámica Heavy Plain, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5000m.

VAJILLA PRISCO NEGRO

Datos técnicos

De los fragmentos cerámicos de vajilla Prisco Negro (16), sólo tres piezas permitieron identificar sus correspondientes formas, siendo un cajete de pared recto divergente, un cajete de silueta compuesta y un tecomate. Únicamente se consiguió medir un diámetro, de 30 cm, para el caso del tecomate. Los grosores fueron más o menos similares, siendo en su totalidad oscilantes entre 0.4 y 0.9 cm, a excepción de uno que alcanzó 1.4 cm [Márquez 2016].

Casi la totalidad de tiestos presentaron acabados pulidos en superficie, en tanto que sólo tres mostraron alisado. Se presentó un fragmento con engobe, dos del tipo Prisco Negro Acanalado (uno de ellos, Variante 1) y tres Prisco Rojo (dos Variante 1 y uno Variante 3) [Márquez 2016: 121]. El color de la pasta, en casi un 80% de los casos es oscura, predominando los tonos negro y gris, en tanto que alrededor del 30% tienen una tonalidad café y anaranjada, habiendo también casos aislados de tonalidades rojizas y rosáceas. Para las superficies exteriores, el gris y el rojo son los colores más frecuentes, y en menor medida el negro. Para las superficies interiores, el negro, el café y el gris son los de mayor recurrencia, siendo en menor medida el rojo y rosa. Con respecto de la tenacidad, poco más del 80% son resistentes y más de la mitad de ellos tiene una resistencia a la fractura mucho mayor, mientras que un 20% son de dureza media. La textura es media al tacto en 90% de los tiestos; en los casos restantes, suaves. Las atmósferas de cocción son en 10 casos reductoras y en seis oxidantes [Márquez 2016].

Hubo una preferencia por la inclusión de antiplásticos de origen inorgánico en todos los fragmentos, en especial por gravillas finas, apreciándose, en al menos cuatro tiestos, otros más de origen orgánico. En todas las situaciones señaladas, la distribución de los antiplásticos se realizó de manera homogénea, aunada a técnicas de manufactura mediante modelado, con materiales que no presentan esfericidad alguna [Márquez 2016].

Por último, queda señalar la posición del chapopote con respecto del tiesto en gruesas capas, siendo, en cada caso, como sigue: cuatro al exterior [figura 10], cinco al interior [figura 11] y tres sobre los perfiles y al exterior. En las situaciones restantes, en cuatro fragmentos se observaron situaciones anómalas, como superficies burbujeantes (dos) [figura 12] y bajareques (dos) [figura 13] [Márquez 2016: 14].



Figura 10. Fragmentos de vajilla Prisco Negro con engobe de chapopote.



Figura 11. Fragmento de vajilla Prisco Negro con capa gruesa de chapopote en el interior.



Figura 12. Fragmento de vajilla Prisco Negro con superficie burbujeante.



Figura 13. Fragmento cerámico de vajilla Prisco Negro con restos de bajareque al exterior.

Análisis

Aunque el universo de tiestos no permitió identificar todas las formas a las cuales pertenecieron, hay al menos tres que sí tienen una identificación precisa: un cajete de pared recto divergente, un cajete de silueta compuesta y un tecomate. Como en el caso de la vajilla Heavy Plain, no hay coincidencia alguna entre las formas, es decir, ninguna de ellas fue elaborada especialmente para tener una posterior asociación con el chapopote, el cual parece haber sido fundido al interior de ellas. Destaca, no obstante, que la mayoría de los materiales con restos de chapopote son de recipientes de cierto grosor (como en la vajilla Heavy Plain), el cual en este caso particular es muy cerrado, variando entre los 0.4 y 0.9 cm de espesor.

En sí, se trata de materiales pertenecientes a piezas de muy alta resistencia a la fractura en la mayoría de las situaciones. De tales piezas, un 60% fueron cocidas en atmósferas reductoras, es decir, hubo poca entrada de oxígeno, lo cual hace pensar que se realizó dentro de hornos cerrados o parcialmente cerrados. El 40% de los casos restantes sugiere una atmósfera de cocción oxidante, con entrada de aire constante y mayor a la cantidad de combustible, por lo tanto, se trata de piezas cuya quema se realizó a la intemperie, de manera simple pero controlada.

Con respecto de la manufactura de las piezas, todas se realizaron por medio del modelado y llevan agregados los materiales antiplásticos recurrentes de la vajilla Prisco Negro, tal como las gravillas finas. Es poco probable que estos materiales hayan sido obtenidos de corrientes de agua cercanas, pues no delatan esfericidad, sino más bien, se obtuvieron proba-

blemente de algún banco cercano a la fuente de arcilla. Como detalle adicional, cabe decir que estos tiestos tienden a tener coloraciones oscuras y rojizas en las superficies, además de predominar las oscuras en el núcleo.

De los materiales Prisco Negro con chapopote se puede asegurar que no cubría una función específica como tal, a diferencia de como ocurre en la vajilla Heavy Plain. Aquí la atención, sin embargo, debe dirigirse también a los tiestos con residuos irregulares de chapopote en su superficie, lo cual delata que fueron muy probablemente utilizados para cocerlo. Como se trata de piezas que no tienen una forma en común, es posible mencionar, como hipótesis, la elección de piezas próximas a desecharse de la vajilla doméstica, pero que por sus características, en especial el grosor, podían ser utilizadas para cocer el chapopote y así cubrir otras necesidades sociales. Tal hipótesis se refuerza con las observaciones para el caso de la vajilla Heavy Plain comentadas anteriormente. A continuación, se muestran algunas de las fotografías tomadas de las muestras de Prisco Negro [figuras 14 a 18].

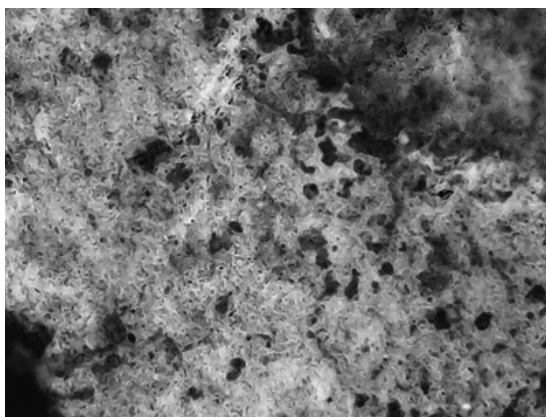


Figura 14. Vista micrométrica de engobe de chapopote en vajilla cerámica Prisco Negro, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

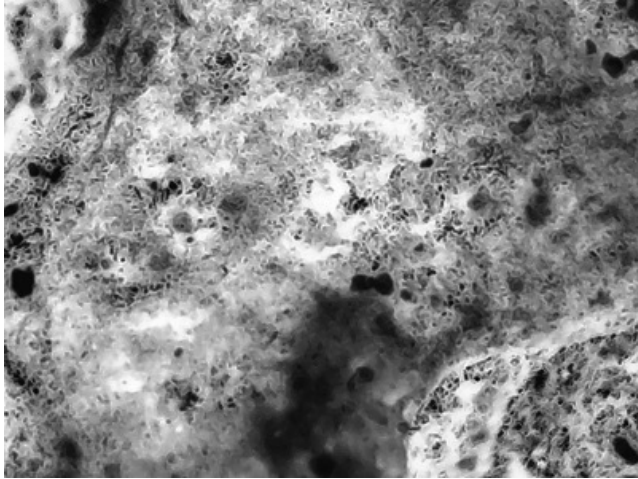


Figura 15. Vista micrométrica de chapopote en el exterior de vajilla cerámica Prisco Negro, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

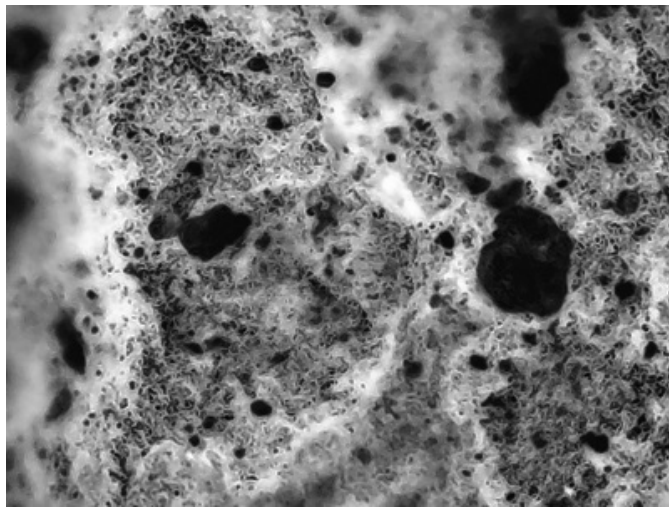


Figura 16. Vista micrométrica de capa gruesa de chapopote en el interior de vajilla cerámica Prisco Negro, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

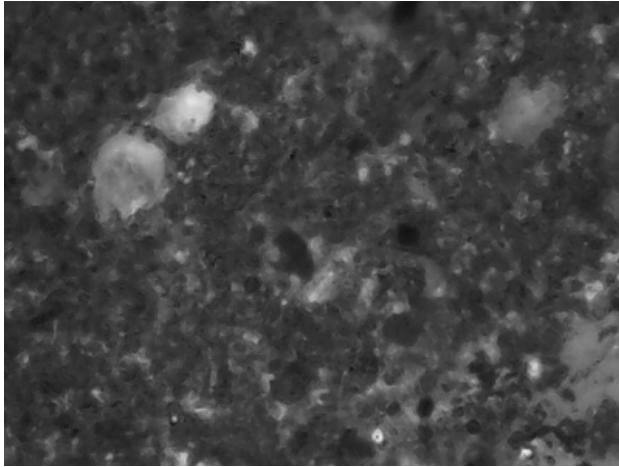


Figura 17. Vista micrométrica de bajareque aplicado en exterior en vajilla cerámica Prisco Negro, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

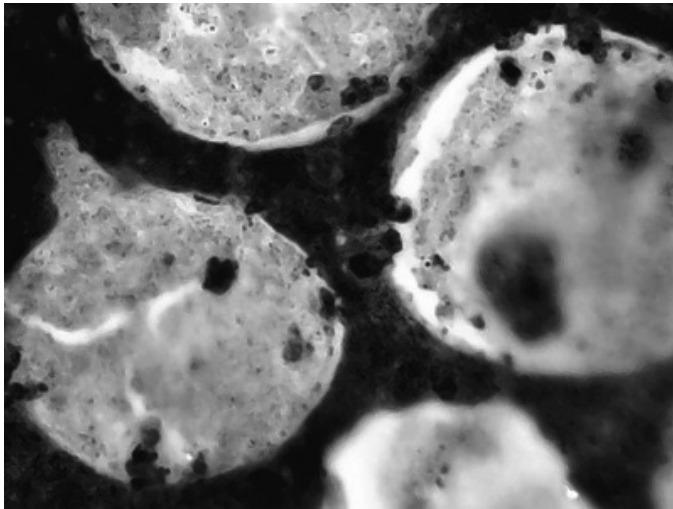


Figura 18. Vista micrométrica de superficie burbujeante en vajilla cerámica Prisco Negro, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

VAJILLA PÁNUCO GRIS

Datos técnicos

De la vajilla Pánuco Gris, solamente se encontraron dos fragmentos, uno de los cuales perteneció a un cajete de pared curvo divergente. No lograron registrarse diámetros, pero los grosores oscilaron entre los 0.5 y 0.9 cm [Márquez 2016].

De los tiestos, uno presenta acabado pulido en superficie, en tanto que otro muestra solamente alisado. El color de la pasta, la superficie interior y exterior, son de color gris. Con respecto de la tenacidad, son resistentes, y en uno de los casos con una resistencia a la fractura mucho mayor. La textura es media y suave al tacto, en tanto las atmósferas de cocción son reductoras en ambos casos [Márquez 2016].

Hay una preferencia por la inclusión de antiplásticos de origen inorgánico en ambos fragmentos, siendo en su totalidad, gravillas muy finas. En las situaciones señaladas, la distribución de los antiplásticos se realizó de manera homogénea, en una pieza, y de manera heterogénea en la otra, con materiales que no presentan esfericidad alguna. La posición del chapopote con respecto del tiesto es, en cada caso, como sigue: uno en forma de capa gruesa al interior [figura 19] y uno mediante una capa gruesa interna que abarca los perfiles y llega al exterior [Márquez 2016].



Figura 19. Fragmento de vajilla Pánuco Gris con capa gruesa de chapopote en el interior.

Análisis

Solamente una pieza logró ser identificada, la cual corresponde a un cajete de pared curvo divergente. Como en el caso de las vajillas Heavy Plain y Prisco Negro se trata de piezas que debieron tener como mínimo cierto grosor y en este caso es un poco más relevante puesto que los fragmento cerámicos del Pánuco Gris suelen ser más delgados a los presentados aquí.

En ambos casos, se trata de materiales resistentes a la fractura, siendo en uno de ellos mucho mayor. En ambas situaciones, las piezas fueron cocidas en atmósferas reductoras, es decir, hubo poca entrada de oxígeno, lo cual hace pensar que se realizó dentro de hornos cerrados o parcialmente cerrados, o de alguna manera se evitó la entrada de oxígeno.

Con respecto de la manufactura de las piezas, se realizaron por medio del modelado y llevan agregados los materiales antiplásticos recurrentes de la vajilla Pánuco Gris, es decir, gravillas finas. Es poco factible que estos materiales hayan sido obtenidos de corrientes de agua cercanas, pues no delatan esfericidad; más bien, se obtuvieron probablemente de algún banco cercano a la fuente de arcilla. Aunque, para el caso de la vajilla Pánuco Gris, los antiplásticos de origen inorgánico son más distintivos con respecto de los de vajillas más comunes como la Heavy Plain y el Prisco Negro, tratándose en una gran cantidad de casos de partículas angulosas de tonalidad oscura. Como detalle adicional, cabe decir que estos tiestos tienden a tener coloraciones grises tanto en superficies como en el núcleo.

De los materiales Pánuco Gris con chapopote, es posible asegurar que no cubría una función específica como tal, a diferencia en la manera en la cual ocurre en la vajilla Heavy Plain. Aquí la atención, sin embargo, debe dirigirse también a los tiestos que muestran residuos de chapopote de manera irregular en su superficie, delatando que fueron muy probablemente utilizados para cocerlo [figura 20]. Como se trata de piezas sin una forma en común, es posible mencionar, como hipótesis, que se elegían piezas próximas a desecharse de la vajilla doméstica, pero debido a sus características, en especial el grosor, podían ser utilizadas para cocer el chapopote y cubrir otras necesidades sociales. Tal hipótesis se refuerza con las observaciones para el caso de las vajillas Heavy Plain y Prisco Negro ya comentadas anteriormente.

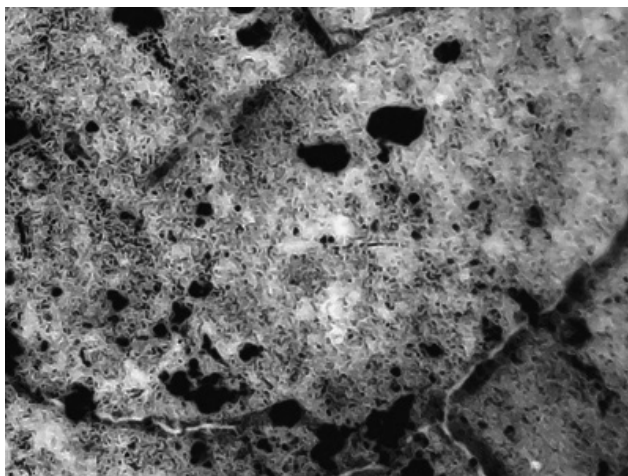


Figura 20. Vista micrométrica de capa gruesa de chapopote en el interior de vajilla cerámica Pánuco Gris, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

VAJILLA PASTA MEDIA

Datos técnicos

De la vajilla Pasta Media, solamente se encontró un fragmento, perteneciente a una forma no identificada [figura 21]. No se registraron diámetros, pero se documentó un grosor de 0.4 cm [Márquez 2016].

El fragmento presenta acabado pulido en superficie y el color de la pasta es gris, en tanto las superficies interior y exterior, son de color crema. Con respecto de la tenacidad, es resistente, su textura es suave al tacto, en tanto la atmósferas de cocción es reductora [Márquez 2016].

Hay una preferencia por la inclusión de antiplásticos de origen inorgánico, siendo en su totalidad, arenas finas, realizándose de manera homogénea, con materiales que no presentan esfericidad alguna. Contrario a los casos anteriores, aquí no se trata de chapopote o bajareque, sino de una superficie burbujeante, que ocasionó un doblez en esta parte de la pieza al reaccionar en el momento de cocción cierto material probablemente orgánico incrustado en la arcilla [Márquez 2016].



Figura 21. Fragmento de vajilla Pasta Media con superficie burbujeante.

Análisis

El fragmento de Pasta Media encontrado no logró ser identificado con una pieza en específico. Fue cocida en una atmósfera reductora, es decir, hubo poca entrada de oxígeno, lo cual hace pensar que se realizó dentro de hornos cerrados o parcialmente cerrados, o de alguna manera se evitó la entrada de oxígeno.

Con respecto de la manufactura de la pieza se realizó por medio del modelado y lleva agregados los materiales antiplásticos recurrentes de la vajilla Pasta Media, es decir, arenas finas, probablemente de costa. Aunque, para el caso de la vajilla Pasta Media, los antiplásticos de origen inorgánico son más distintivos con respecto de los de vajillas más comunes como la Heavy Plain y el Prisco Negro, tratándose en una gran cantidad de casos de arena fina.

Del material de Pasta Media solamente puede asegurarse la existencia de algún material de origen probablemente orgánico que reaccionó en la pieza al momento de ser cocida, ocasionando una superficie burbujeante, el cual causó también un efecto visual que hace parecer a la arcilla como si estuviera derretida [figura 22].

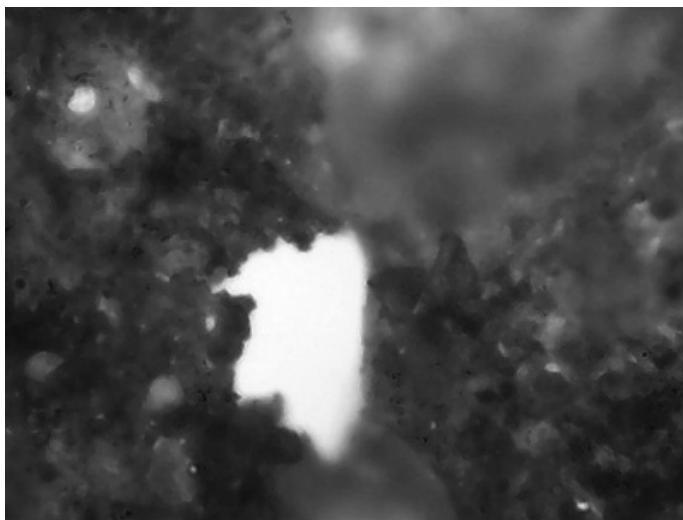


Figura 22. Vista micrométrica de superficie burbujeante en vajilla cerámica Pasta Media, zoom de 1 000x, tamaño: 3 000 x 5 000m.

CONCLUSIONES

El análisis de materiales cerámicos obtenidos a partir de las excavaciones del proyecto arqueológico Chak Pet temporada 2015–2016 permitió la realización de una discriminación selectiva de tiestos con restos materiales que de primera instancia se reconocieron como chapopote [Márquez 2016]. Al finalizar el proyecto, y a partir del conjunto de muestras previamente separadas, se decidió realizar una investigación especial que determinara si el material presentado en las muestras era chapopote, y si había una relación directa entre forma y función, como tradicionalmente suele ocurrir en arqueología, es decir, si un determinado conjunto de vasijas tipo era utilizado para fundir este tipo de material y permitir su aprovechamiento en otras actividades.

De entrada, el análisis permite, mediante la comparación directa de fotografías tomadas con un microscopio electrónico de zoom 1 000x, asegurar que los restos observados durante el análisis de laboratorio coinciden con el chapopote. El punto a tratar de manera inmediata era el de observar la forma y función del chapopote y de los materiales cerámicos a los cuales se encontró asociado.

La distribución del chapopote se observó de manera regular e irregular en relación con los tiestos. En el primer caso, que fue en realidad la minoría de las situaciones, se presentó en acabados como engobe y barbotina, en tanto que se le observa en su mayor parte en conglomeraciones irregulares, muestra de residuos de fundición e incluso formando parte de fragmentos de piezas que muy probablemente tronaron durante dicho proceso. De ahí que se le observe en el interior de muchas piezas, con residuos también en el exterior de las mismas y principalmente en los perfiles.

Con respecto de los fragmentos cerámicos a los cuales se observó asociado el chapopote, se deduce que no tienen una forma ni tipo cerámico en específico. Es decir, no hay una relación entre forma y función, por lo tanto, no hay indicadores de que un determinado tipo cerámico o forma específica fuera utilizada de manera recurrente para la fundición del chapopote. Sin embargo, se observa un fuerte degaste recurrente en los tiestos, lo cual implica que para la fundición de chapopote eran utilizadas piezas próximas a desecharse, pero que, por sus características, permitían realizar esta actividad.

Como ya se ha mencionado anteriormente y debido a la cercanía del sitio arqueológico con la costa, es posible que el chapopote fuera utilizado, principalmente, para el calafateo de embarcaciones, considerando que la pesca debió ser una actividad sumamente relevante para los antiguos habitantes de esta aldea. A su vez, uno de los usos documentados en el sitio es a modo de pegamento, como queda demostrado en la composición de figurillas rotas [figura 2]. No se duda que dicha función haya sido relevante para otras actividades cotidianas en Chak Pet, de las cuales no se tiene aún testimonio arqueológico. Por otra parte, y ante la destacada ausencia de chapopote como elemento decorativo en vasijas, puede argumentarse que éste fue un recurso importante para actividades de intercambio; hipótesis que se arroja para dar continuidad a otros estudios que permitan demostrar o refutar tales argumentos.

A partir de los resultados obtenidos, se espera que sirvan como referencia a investigaciones futuras, especialmente porque este estudio permite recuperar información relevante acerca del uso de chapopote entre sociedades prehispánicas de la costa sur de Tamaulipas con base en materiales obtenidos directamente en campo, dentro del sitio arqueológico Chak Pet.

AGRADECIMIENTOS

Muy especialmente a Gustavo Alberto Ramírez Castilla, director del Proyecto Arqueológico Chak Pet, quien mostró interés para la presentación de este trabajo desde que fue planteado en el laboratorio de la Administración Portuaria Integral de Altamira en febrero de 2016. Se agradecen, a su vez, las observaciones realizadas por tres dictadores anónimos de esta revista. Asimismo, a Lázaro Aarón Fuentes Márquez, quien facilitó el uso del microscopio electrónico USB, instrumento que agilizó el análisis de las muestras.

REFERENCIAS

Aguilera, Carmen

1980 Algunos datos sobre el chapopote en las fuentes documentales del siglo XVI. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4: 335-343.

Códice Florentino

2007 [1577] *The World of the Aztecs in the Florentine Codex*. Biblioteca Medicea Laurenziana, Mandrágora. Italia.

Daneels, A., de Vivar-Romo, A. R. Linares-Jurado, A. Reyes-Lezama et al.

2018 Chemical analysis of bitumen paint on classic period Central Veracruz ceramics, Mexico. *Journal of Archaeological Science: Reports* 17: 657-666.

Ekholm, Gordon Frederick

1944 *Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico*. Anthropological Papers of the AMNH. Nueva York.

Gómez Santiago, Denisse

2012 *Informe de Análisis de Materiales. Salvamento Arqueológico Puerto Altamira, Tamaulipas. Temporada 2012*. Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.

Kita, Yuko, Annick Daneels y Alfonso Romo de Vivar

s/f Chapopote como estabilizante de la construcción de tierra cruda, en *Una miscelánea tecnohistórica*; 174-193. <https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Chapopote+annick+daneels&btnG=#d=gs_qabs&u=%23p%3Do0FJOP4ID_8J>. Consultado el 13 de julio de 2020.

Márquez Lorenzo, Emmanuel

2016 *Informe Técnico de Análisis de Cerámica. Salvamento Arqueológico Puerto de Altamira Temporada 2015*. Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.

Medellín Zenil, Alfonso

1960 *Cerámicas del Totonacapan*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

Pérez García, Héctor

- 2007 *Proyecto de Salvamento Arqueológico Puerto Altamira, Temporada 2007. Informe Parcial de Análisis de Materiales Cerámicos*, Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.
- 2011 *Informe Técnico de Análisis de Cerámica. Salvamento Arqueológico Puerto de Altamira Temporada 2008*. Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.

Ramírez Castilla, Gustavo Alberto

- 2001 *Salvamento Arqueológico LT Puerto Altamira–Champayán 2000*. Informe técnico mecanoescrito. Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.
- 2014 *Salvamento Arqueológico Vialidad Río Barberena Puerto Altamira, Tamaulipas. Informe Técnico Parcial 1. Excavaciones y análisis cerámico del predio Recinto Portuario Norte*. Centro INAH Tamaulipas. Ciudad Victoria.

Ramírez Castilla, Gustavo Alberto y Sophie Marchegay

- 2006 *Rescate Arqueológico Puerto Altamira, Lomas del Real, Informe Técnico Final*. Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México.

Valdovinos Pérez, Víctor Hugo, Daniela Macías Herrera, Gustavo Alberto Ramírez Castilla et al.

- 2016 Prácticas funerarias en el septentrión de la Huasteca. Análisis tafonómico del Entierro Rojo de Chak Pet, Tamaulipas, en *Estudios de Antropología Biológica*, XVIII (2), Bernardo Adrián Robles Aguirre, Maía [sic] Elena Saenz Faulhaber y Liliana Torres Sanders (eds.). IIA UNAM-INAH CONACULTA-ANAB. México: 31-54.

Wendt, Carl J.

- 2007 Los olmecas. Los primeros petroleros. *Arqueología Mexicana* 15 (87): 56-59.

RESEÑAS

*Empecé a trabajar en algo que me
entusiasmaba...*

La contribución de Trubetzkoy a la lingüística tipológica

Nikolai Sergeyeovich Trubetzkoy.
Principios de fonología.
El Colegio de México. México. 2019.

*Francisco Barriga Puente**
Dirección de Lingüística. INAH.

Alejandro III —de la rancia dinastía Romanov— ya llevaba nueve años desempeñándose como zar del Imperio ruso, cuando arribó al mundo el príncipe Nikolai Trubetzkoy, quien nació en Moscú, el 16 de abril de 1890. Su padre —Serguei Trubetzkoy— era un filósofo, jurista y catedrático, que llegó a desempeñarse como consejero de Estado y que en 1905 fue electo rector de la Universidad de Moscú, cargo que casi no ejerció, pues al mes de haber tomado posesión murió a causa de un accidente vascular cerebral. Al ser criado bajo la férula paterna, nadie se extrañó que Nikolai se inclinara por la vida académica, desde la adolescencia. En efecto, apenas tenía 13 años cuando empezó a interesarse por la etnografía de los pueblos bálticos. A los 14 ya era un asiduo asistente a las sesiones de la Sociedad Etnográfica Moscovita y a los 15 publicó su primer artículo —sobre la lírica asociada a un antiguo rito funerario finoúgrico— en la revista *Análisis Etnográfico*, de la susodicha asociación científica. En 1908 se matriculó en la universidad de la que su padre había sido efímero rector.

* fco_barrig@yahoo.com.mx

Al principio quiso estudiar etnopsicología, pero en el tercer semestre se cambió a lingüística, porque estaba convencido de que esa disciplina era la única rama de la antropología que no tenía problemas con eso que llamaban científicidad. A su leal entender, otros campos —como la etnología, la historia de las religiones y el evolucionismo cultural— sólo podrían superar la “etapa alquímica” en que se encontraban, si seguían el ejemplo de la lingüística. En 1913 obtuvo el grado de maestro con una tesis que versaba sobre la variación del tiempo futuro en una muestra de lenguas indoeuropeas, tras lo cual se incorporó a la docencia.

Cuando el mundo se estremeció durante 10 días —octubre de 1917, según el calendario juliano— Nikolai Trubetzkoy se encontraba tomando baños medicinales en la ciudad-spa de Kislovódsk. Dada su principesca condición y el empoderamiento de los bolcheviques, Trubetzkoy consideró que lo más prudente era no regresar a Moscú. En función de lo anterior, primero se trasladó, junto con su esposa Vera Petróvna, a Bakú, la capital de Azerbaiyán. Luego se mudaron a la ciudad de Rostóv —cerca de la desembocadura del río Don— donde para ganarse la vida incluso dio clases en una universidad privada para señoritas. Posteriormente, entre 1920 y 1922, se estableció en la capital de Bulgaria. Ahí consiguió una plaza en la Universidad de Sofía y escribió *Europa y la humanidad*, un ensayo de carácter político, en el cual condenó al eurocentrismo y abogó en favor de un movimiento euroasiático, argumentando que Rusia —como una civilización ortodoxa y continental— debería conformar un sistema político basado en su geografía y en el legado cultural de los pueblos de Eurasia, idea que —dicho sea de paso— también ha venido expresado reiteradamente Vladimir Pútín, en los tiempos modernos.

Finalmente, en el otoño de 1922, el príncipe Trubetzkoy fue invitado a ocupar la cátedra de Eslavística en la Universidad de Viena. Quizá hayan sido las frondosas colinas de los Alpes que rodean a la ciudad y que tanto gustaban a Beethoven, o tal vez los acordes del muy famoso vals, intitulado *Cuentos de los bosques de Viena*, de Johann Strauss (hijo), el caso es que estando en la ciudad donde el Danubio es más azul, Nikolai Sergeyevich Trubetzkoy empezó a concebir una lingüística que privilegiaba la concepción del bosque, sobre la de los árboles, una lingüística comparativa que no era precisamente la lingüística histórica fundamentada en el origen común, sino una de corte tipológico que más bien le apostaba al isomorfismo estructural entre las lenguas del mundo.

Efectivamente, el 19 de septiembre de 1928 —dos años después de haberse fundado el Círculo de Praga en el legendario Café Derby— Trubetzkoy le escribió a Roman Jakobson:

Empecé a trabajar en algo que me entusiasma. Reuní todos los sistemas vocálicos que me sé de memoria (34 en total) y los comparé entre sí. Aquí, en Viena, le he dado continuidad a esa tarea y ya compilé 46 sistemas. Seguiré trabajando en ello, aunque sea poco a poco, hasta que alcance el centenar de lenguas.

Doble contra sencillo que no faltó algún colega que le advirtiera que 100 lenguas eran demasiadas y que nunca iba a terminar. Mas fiel a sus principios y con la tenacidad de las hormigas forrajeras, el príncipe Trubetzkoy rebasó la meta y —a juzgar por la base de datos del libro que aquí se reseña— documentó alrededor de 200 lenguas, de las cuales 19 son americanas y una —el maya yucateco— es mexicana. Para que no quedara duda de lo que se traía entre manos, el lingüista moscovita avecindado en Viena, agregó más adelante:

Los resultados son sumamente reveladores. Todos los sistemas se pueden reducir a un pequeño número de tipos y siempre pueden ser representados por diagramas simétricos (triángulos, series paralelas, etc.). Existen varios principios para “la formación de los sistemas” que pueden ser identificados sin problema... Creo que las leyes empíricas así obtenidas serán de gran importancia, particularmente para la historia y la reconstrucción de las lenguas... Deberán ser aplicables a todas las lenguas, tanto a las protolenguas reconstruidas hipotéticamente, como a los distintos estadios de desarrollo de las lenguas históricamente documentadas.

Al llegar a este punto, no está de más subrayar que la representación geométrica de los sistemas vocálicos no salió de una chistera, sino que fue el resultado de la aplicación del principio estructuralista que sostiene que una unidad —el fonema vocálico, en este caso— no puede ser definida fuera de un sistema de entidades semejantes y solidarias, en el sentido de que cada unidad se determina recíprocamente con las otras unidades del sistema. Así, pues, para transitar de lo concreto a lo abstracto, Trubetzkoy deambuló por tres aristas fundamentales, a saber: las propiedades de grado de apertura, las de localización y las de resonancia. Con todo ello definió tres tipos de sistemas: Los lineales, que tienen grados de apertura, pero que no tienen ninguna propiedad pertinente de localización; los cuadrangulares, en los que los fonemas vocálicos tienen grados de apertura y cuentan con propiedades distintivas de localización; y los triangulares, en los que todos los fonemas vocálicos tienen grados de apertura y todos —menos la vocal más abierta— tienen propiedades distintivas de localización. En cuanto a las propiedades de resonancia, Trubetzkoy señaló que la nasalización es la

más extendida y puede afectar a todas las vocales de los sistemas en que se presenta o tan sólo a una parte de ellas. El príncipe afirmaba que era difícil saber si —aparte de la nasalización— existían otros tipos de contrastes de perturbación vocálica, sin embargo, en la actualidad es posible escuchar hablar de las vocales susurradas del shuar, de las rechinadas del totonaco, de las laringealizadas del zapoteco o de las faringealizadas del taa, sólo por dar algunos ejemplos. Cuando así sucede, la perturbación vocálica se puede extender a todo el sistema, o solamente a una parte del mismo.

La colección de sistemas vocálicos comprendidos entre las páginas 144 y 190 de la obra que aquí se reseña, constituye una prueba fehaciente de nuestra capacidad para conformar un número reducido de estructuras fonológicamente funcionales, a partir de masas concretas, heterogéneas e infinitas, de sonidos producidos sin obstrucción del tracto vocal. Examinemos los sistemas referidos y —sin perder nuestra capacidad de asombro— reconozcamos la elegancia de las soluciones, que de tan eficaces incluso resultan estéticas. Una vez involucrados, podríamos especular sobre la existencia de algunas propiedades fonológicas de las vocales, intrínsecas a la geometría de sus sistemas.

Con respecto a las consonantes, Trubetzkoy identificó ocho series básicas de localización —labiales, apicales, dorsales, sibilantes, laríngeas, laterales, palatales y labiovelares— mismas que constituyen la urdimbre del entramado consonántico. Las primeras cuatro son universales (o *cuasi* universales). Las últimas están menos extendidas entre las lenguas del mundo. En ocasiones, estas series básicas se escinden formando series de oposiciones bilaterales equipolentes —o sea, lógicamente equivalentes— sin que esto signifique la pérdida de sus oposiciones multilaterales. Por otra parte, también se llegan a dividir en pares de series cuya oposición es privativa. *Grosso modo*, las series privativas se producen mediante correlaciones de timbre y de chasquido. Las de timbre incluyen la palatalización y la labialización. Con respecto a las de chasquido —las de los “clics” que medio mundo ha escuchado en *Los dioses deben estar locos*— nos dice Trubetzkoy que sólo se presentan en un puñado de lenguas africanas, aunque en la actualidad se sabe que el damin —una lengua ceremonial australiana, que probablemente ya está extinta— también tiene o tenía un puñado de “clics”

Si las series básicas constituyen la urdimbre del tejido consonántico, entonces las propiedades de modo de liberación de los obstáculos —junto con las de resonancia— integran la trama. Con respecto a las primeras, sobra hacer notar que las oclusivas enfrentan los mayores obstáculos, las fricativas los medianos y las sonorantes los menores. La interrelación de los tres niveles de obstaculización —aparejada con el carácter momentáneo, dura-

tivo u obstruyente, de las consonantes— genera cinco oposiciones bilaterales y privativas. Son contadas las ocasiones en que estas oposiciones llegan a cubrir la totalidad de los sistemas consonánticos de las lenguas, razón por la cual es frecuente que algunas consonantes estructuren sinergias con otras unidades no integradas al sistema —del mismo nivel de obstaculización— para así incorporarlas al conjunto. A estas correlaciones particulares —las de tensión, intensidad, sonoridad, aspiración, glotalización y soltura— se les conoce con el nombre de correlaciones de modo de liberación de segundo grado. Los términos no marcados de estas correlaciones son —por supuesto— aquellos que se producen con una menor interferencia a la función respiratoria. Por último, es necesario apuntar que las propiedades consonánticas de resonancia se restringen al contraste entre orales y nasales. En la gran mayoría de las lenguas del mundo, la oposición oclusiva / nasal además de ser bilateral, también es proporcional, pues regularmente existen al menos dos series de localización. Si además concedemos que entre orales y nasales existe una oposición privativa, entonces caeremos en la cuenta de que —dadas las circunstancias— es mejor hablar de una correlación consonántica de nasalidad.

Para acabar la estructuración de los sistemas fonológicos, a Trubetzkoy sólo le faltaba incorporar las propiedades prosódicas al entramado de unidades, contrastes, series y correlaciones. Dicho con otras palabras, únicamente restaba afinar los sistemas de oposiciones fonológicas, con el concurso de sílabas, moras, codas, acentos y tonos. Al respecto, lo primero que hizo el moscovita fue proclamar que algunas propiedades prosódicas se deben adjudicar a los núcleos silábicos y no a los segmentos. Esto quiere decir que observó que la sílaba es el escenario donde desempeñan sus oficios el acento y el tono, lo cual —en primera instancia— obligó a la realización de un análisis más elaborado de la cantidad, porque si bien es cierto que muchas veces ésta puede ser tratada como un rasgo segmental, en otras ocasiones una vocal larga puede ser producida por dos moras. Para dilucidar lo anterior, el príncipe fonólogo —con el apoyo postal de Benjamin Lee Whorf— analizó el caso hopi, una lengua yuto-azteca que aparentemente tiene tres grados de cantidad vocálica: extra-corto, medio y largo. Según Trubetzkoy, para deshacer el entuerto cuantitativo de esta lengua de Arizona, primero hay que distinguir las vocales largas (que duran dos moras), de las medias y las extra-cortas (que sólo miden una mora). Acto seguido, se deben separar las extra-cortas de las medias, bajo el argumento que las primeras son interrumpidas por algunas consonantes que forma parte del núcleo; mientras que las segundas no lo son, porque tales consonantes están en la coda, fuera del núcleo.

Nikolai Trubetzkoy aplicó un razonamiento semejante al análisis de los tonos de contorno que —a diferencia de los tonos de nivel— varían la frecuencia durante su realización. Nikolai Trubetzkoy aplicó un razonamiento semejante al análisis de los tonos de contorno. Instalado en la lógica de las moras, el moscovita consideró que los mentados tonos de contorno sólo pueden realizarse en vocales bimoraicas. Por ejemplo, un tono ascendente arranca con un registro bajo (en la primera mora de una vocal larga) y termina con uno alto (en la segunda mora, de la misma vocal). Para el descendente, el hablante aplica la secuencia contraria. En su momento, el método de Trubetzkoy arrojó luces sobre dichos particulares. Es probable que dicha luminiscencia lo haya animado a proponer otras generalizaciones, como aquella que reza que tres tonos de nivel son suficientes para dar cuenta de todos los sistemas tonales existentes en nuestro planeta. O aquella otra que —para toda lengua— niega la existencia simultánea de contrastes acentuales y de cantidad. Ya entrado en gastos, subrayó y destacó la presencia —en las oposiciones privativas— de un término marcado y uno no-marcado, agregando que el contraste entre ambos términos desaparece en ciertos contextos, dando lugar a la emergencia de una unidad funcional que tiene los rasgos básicos del par de fonemas neutralizados, pero que carece de aquellos que los contrastan entre sí: el archifonema.

Dos de los cuatro asertos anteriores no se han sostenido incólumes con el paso de los años, pues en la actualidad se reconoce, por una parte, que algunas lenguas llegan a presentar tonos de contorno en vocales fonológicamente cortas y —por la otra— también se han identificado algunas lenguas que llegan a tener cuatro y hasta cinco tonos de nivel. En cuanto al anuncio de que no existen lenguas que tengan simultáneamente contrastes acentuales y de cantidad, han corrido ríos de tinta para abogar en uno u otro sentido, razón por la cual todavía no se ha emitido un veredicto contundente al respecto. Finalmente —a propósito de la marcación— cabe asentar que dicho concepto fue primeramente propuesto por Trubetzkoy, en 1931, y que un año después, Roman Jakobson expandió su aplicación a los niveles morfológico y sintáctico. Desde entonces, la teoría de la marcación ha marcado el desarrollo de la lingüística, haciéndose presente tanto en la fonología generativa como en la tipología funcional. Al generativismo se coló por la vía del problema de la naturalidad, el cual plantea la existencia de una relación inversamente proporcional entre la simplicidad de las descripciones y el número de rasgos especificados. Se trata, pues, de privilegiar las llamadas soluciones elegantes, basadas en su economía, su alcance y sus repercusiones. Por otra parte, la teoría de la marcación llegó

a la tipología de la mano de los universales implicativos y de las jerarquías gramaticales, en compañía de la lógica proposicional.

En efecto, primero fue la observación de que una buena parte de los universales que se habían identificado durante los años sesenta tenían la forma de una implicación lógica, lo cual ofrecía la posibilidad de constatar su validez mediante tablas de valores de verdad. Comprobada y ponderada la certeza, fue posible postular la generalización que reza “si el valor marcado de una categoría se expresa mediante la ausencia de un morfema, entonces el valor no marcado se expresa de la misma manera”. Lo anterior permitió, de paso, definir tres criterios sólidos para identificar la marcación, a saber: el estructural, el conductual y el de frecuencia. Acto seguido, se logró establecer un conjunto de jerarquías gramaticales, que han ayudado a comprender de mejor manera algunas particularidades morfológicas y sintácticas de las lenguas, como son ciertas cuestiones relacionadas con los sistemas de alineamiento, con la forma inversa, con la marcación de casos y con las estrategias de relativización, sólo por mencionar algunos ejemplos.

Pero no hay que irse tan rápido, ni desbordarse. Aquí es mejor rebobinar el carrete de la historia y retroceder hasta la cadena de acontecimientos que arrancó el 30 de enero de 1933, cuando Paul von Hindenburg, presidente de Alemania —espoleado por una severa crisis económica y por la creciente popularidad de los nazis— nombró Canciller Imperial a Hitler, con la idea de formar un gobierno de coalición. El plan fracasó porque Hindenburg murió de cáncer al año siguiente y Hitler aprovechó la coyuntura para autoproclamarse Führer, comandante supremo del ejército y líder del Estado nazi. Nadie se imaginó que el 19 de agosto de 1934, el 90% del electorado alemán le otorgaría al autor de *Mein Kampf*, poderes dictatoriales absolutos. Posteriormente —tal y como los analistas más conspicuos habían pronosticado— el sábado 12 de marzo de 1938, las tropas nazis invadieron Austria. Dos días después, el lunes 14, Hitler entró a Viena —en medio de una aclamación popular— y el martes 15 se declaró oficialmente la anexión del territorio austriaco a Alemania.

El *Anschluss* —la incorporación del país de la Novicia Rebelde al Tercer Reich— fue catastrófico para Trubetzkoy, que era un declarado anti-nacional-socialista. Por principio de cuentas —como consecuencia de su orientación política— fue expulsado de la Universidad. Acto seguido, la Gestapo irrumpió violentamente en su domicilio para interrogarlo de mala manera, confiscarle una parte de sus archivos y destruirle otra. Con tanto jaleo, el príncipe sintió que la cotidiana opresión que sentía en el corazón, se iba haciendo cada vez más intensa. No le extrañó porque años atrás le habían diagnosticado una angina de pecho. Pensó que la muerte ya le había

echado el ojo y que —por lo tanto— tenía sus días contados. Convencido de lo anterior, se apresuró a terminar los *Principios de fonología*. Aunque trabajó sin descanso hasta el último momento, no alcanzó a poner el punto final. Para cuando ocurrió el deceso —el 25 de junio de 1938— se calculó que a Trubetzkoy aún le faltaba dictar unas 20 cuartillas, las cuales habrían estado dedicadas a las señales demarcativas de la oración y a una conclusión general. Se dice que el autor también tenía en mente ampliar las notas a pie de página, darle una revisada general al texto y dedicárselo a Roman Jakobson, su coterráneo y amigo.

Los *Principios de fonología* fueron publicados originalmente en alemán, por el Círculo Lingüístico de Praga, en 1939. La obra salió a la luz inacabada y sin mayores correcciones, tal y como la había dejado su autor. Posteriormente, el libro fue vertido al francés en 1949, luego al ruso en 1960, al inglés en 1969, al polaco en 1970 y al italiano en 1971. La primera traducción al español fue realizada en Madrid, por la Editorial Cincel, en 1973. También hay una versión japonesa, producida en 1980. Y el año pasado —a 80 años de la primerísima edición— salió a la luz una nueva traducción al español, realizada por Esther Herrera Zendejas y Michael Herbert Knapp, bajo el auspicio de El Colegio de México (COLMEX). La edición de marras tiene virtudes patentes, de esas que dan lustre académico. Para muestra basta un póquer de ejemplos:

El primero se refiere al índice general de la obra, que en la edición del COLMEX se resuelve completamente con números arábigos y puntos, a diferencia de otras traducciones, en las que se usan números arábigos, números romanos, letras mayúsculas, letras minúsculas, puntos y hasta paréntesis, lo cual hace más farragosa la localización de la sección que se busca y opaca la organización estructural de la obra. Si a lo anterior aunamos una traducción más bien espesa, entonces tendremos resultados fastidiosos, de tan recargados. Para entender con mayor claridad lo que aquí se discurre, compárense los siguientes ejemplos paralelos, observen la nitidez de “4.4.2.3. El contraste de geminación”, de la edición del COLMEX, y compárenla con la “4.iv.B)c) La oposición de geminación como correlación de modo de franqueamiento de tercer grado” y estarán de acuerdo conmigo en que la indexación de Cincel está un poco pasada de peso.

Un segundo acierto es la inclusión de las “Notas autobiográficas de N. S. Trubetzkoy” que definitivamente ayudan al lector a contextualizar históricamente la obra y le dan una idea de lo que el autor tenía en mente, al momento de escribirla. Las notas autobiográficas se presentan acompañadas de una pequeña selección de las cartas que le escribió a su amigo Roman Jakobson, entre el 12 de diciembre de 1920 y el 9 de mayo de 1938.

La tercera flecha en la diana corresponde al índice de lenguas referido por Trubetzkoy, a todo lo largo de la obra, el cual es elocuente con respecto al método empírico e inductivo que siguió el fonólogo moscovita durante la investigación. Las aproximadamente 200 lenguas analizadas, asimismo, dimensionan la magnitud del trabajo de comparación que emprendió el autor de los *Principios de Fonología*, para identificar las estructuras isomórficas, que conforman el núcleo de la obra aquí reseñada.

El póquer se completa con las casi 200 notas a pie de página de los editores, las cuales facilitan y enriquecen la lectura de este trabajo que —por su historia, naturaleza y forma— no resulta ser de fácil digestión. Asociadas con las notas hay 81 referencias bibliográficas, mismas que se consignan en un índice particular, inmediatamente después de las referencias citadas en la obra original. Esta bibliografía extraoficial —oficiosa, en la acepción positiva de la palabra— constituye una magnífica guía para quienes, después de leer a Trubetzkoy, deseen continuar explorando las entretelas y los entresijos de la fonología funcional, de corte tipológico.

Dicho todo lo anterior, no queda sino agradecer a Esther Herrera Zendejas y Michael Herbert Knapp, por darnos la oportunidad de re-leer nuevamente los *Principios de Fonología*, en una versión definitivamente mejorada.

De Brigitte Bardot a Isabel de Moctezuma

Solange Alberro.
*Movilidad social y sociedades indígenas de
Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII.*
El Colegio de México. México. 2019.

*Leopoldo Martínez Ávalos**
Posgrado Historia y Etnohistoria. ENAH.

Existen diversas formas de llegar a la lectura de un libro en específico, para los historiadores una de las más comunes es a través de la investigación. Fue de este modo que di con el más reciente libro de la historiadora Solange Alberro, mientras realizaba pesquisas bibliográficas para mi tesis de maestría, en la que pretendía acercarme a las prácticas cotidianas de dos indios caciques, a su cultura material y a su posición privilegiada en el mundo novohispano. Para quienes se dedican al estudio de las elites indígenas es difícil encontrar obras de consulta que sirvan de referencia general sobre el tema, y que vayan más allá del análisis de casos regionales. Para mi fortuna, el libro del cual reseño a continuación, algunos de sus principales aportes fue de gran utilidad para consolidar el planteamiento y organización de mi tesis, pues además que la autora logró condensar en un brillante e interesante ensayo distintos aspectos de las élites indígenas novohispanas, propuso reflexiones que van más allá de una simple recapitulación de este tema predilecto de la etnohistoria mexicana.

* vico.c.11@hotmail.com

Tres aspectos del título de esta obra reflejan perfectamente las reflexiones en torno a las cuales se centran sus páginas. En primer lugar, la “movilidad social”, concepto al que se hace referencia en casi todo el libro, le sirvió a la autora para denunciar que a pesar de la amplia historiografía que hasta la fecha se ha producido sobre el devenir histórico de los pueblos mesoamericanos durante y después de la conquista, aún prevalece sobre ellos el estigma de un sector económica y culturalmente atrasado, estático y victimizado. ¿Por qué perviven estos prejuicios y estereotipos? se pregunta Alberro, quien propone dos factores, entre muchos otros, que pueden guiarnos para explicar esta situación: por un lado la idea de la destrucción absoluta del mundo indígena a raíz del proceso de conquista, que niega la capacidad de los pueblos mesoamericanos a la superación de circunstancias adversas y su evolución, y por otro lado la desaparición del concepto de clase en los estudios indigenistas a partir de los años ochenta, lo cual reforzó la visión de las sociedades indígenas como igualitarias y sin estratificación interna.

En segundo lugar, el hecho de hablar de “sociedades indígenas” y no del genérico “indios” le permitió a Alberro poner sobre la mesa la gran diversidad cultural, política, lingüística y étnica que distingue a estos grupos hasta la fecha, así como reflexionar sobre su estratificación social alejada totalmente de un comunismo igualitario que no se dio ni antes ni después de la Conquista. El asunto tiene trascendencia para quienes en serio buscan comprender la complejidad y diversidad de todos aquellos a quienes desde la Conquista se les clasificó con el término de indios. En tercer lugar, uno de los aspectos más innovadores de la obra es la utilización del término “élites” en lugar de “nobleza”. La ventaja reside en que, mientras este último hace más referencia a la articulación entre los vínculos dinásticos y las altas esferas del poder político, aquél permite abarcar a un abanico más amplio de personajes que, unos más que otros, estuvieron por encima de los indios del común, generalmente debido a su conversión en funcionarios de la corona y de la Iglesia, y que en su mayoría carecían de una gota de sangre noble en sus venas.

La autora reflexiona en torno a dos categorías: la del indio y su pobreza. Tratar de definir al primero se vuelve un asunto difícil y estéril, si consideramos la amplia movilidad social que imperó durante la dominación española, en la cual las fronteras entre las distintas “calidades” no eran de ningún modo rígidas, y a menudo eran cruzadas con base en los beneficios que esto podía traer. Alberro refiere la pobreza material que históricamente se ha considerado inherente a las poblaciones indígenas, con lo cual proporciona elementos para entender la representación que personajes como

Juan de Palafox y Alejandro de Humboldt tuvieron de los indios, incluso de la nobleza indígena, como “pobres por elección”. Con base en lo anterior, señala que el binomio riqueza/pobreza es insuficiente para comprender los códigos y valores de las sociedades indígenas, cuyos ideales tenían fuertes contrastes con las directrices del pensamiento ilustrado occidental. Si bien su observación es pertinente, la autora no parece ser tan crítica con las visiones del prelado y del viajero alemán, ni con la intencionalidad que había detrás de sus textos, pues aunque hayan sido muy perspicaces no dejan de ser parciales y enunciadas desde un posicionamiento hegemónico. Por otro lado, son sumamente interesantes sus comparaciones entre las visiones que distintos observadores tuvieron sobre los indios novohispanos y los campesinos franceses del siglo xvii y del norte de Europa a inicios del xix.

Uno de los puntos en los que reside una de las aportaciones más originales de esta obra es la reflexión de Alberro sobre a qué nos referimos cuando hablamos de élites indígenas. El hecho en sí de reconocer la existencia de élites al interior de los pueblos de indios, es decir, de grupos selectos y dominantes frente a los macehuales o indios del común, es un primer paso para entender la presencia de conflictos, divisiones, rivalidades, movilidad social, en fin, toda una dinámica que nos aleja de la visión estática y armónica que se tiene hasta la fecha de los pueblos indígenas. Una vez que tenemos consciencia de estos grupos privilegiados, es preciso preguntarse qué tuvieron en común todos ellos dentro del orden colonial. Si bien muchos de ellos fueron descendientes directos o indirectos de las noblezas prehispánicas, esto no siempre fue así, por lo que, como señala la autora, el elemento fundamental para comprender su permanencia y transformación durante los tres siglos virreinales fue su colaboración con las autoridades coloniales al convertirse en funcionarios de la Corona. Es decir, así como ya pasaba en la península desde el siglo xv con el ennoblecimiento a través de la ocupación de puestos municipales, los indios que deseaban conservar sus posiciones privilegiadas y los que querían ascender a ellas se vieron obligados a unirse al ejército de gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles, topiles, escribanos, fiscales, cantores, entre otros, encargados del gobierno y organización local.

En un brillante ejercicio de síntesis, la historiadora muestra el profundo impacto que el proceso de conquista trajo a las sociedades indígenas, desde la catástrofe demográfica, hasta la destrucción del complejo cosmogónico prehispánico, así como la pérdida de conocimientos milenarios transmitidos durante generaciones, entre otros. La catástrofe para el mundo indígena fue sin duda aplastante, lo cual no impidió que los pueblos desarrollaran estrategias de adaptación que les permitieron superar la adversidad. Las élites

jugaron un papel de primera importancia en estos cambios, convirtiéndose en intermediarios entre las autoridades coloniales y los indios macehuales. Aunque la observación de Alberro es acertada pues señala la capacidad de superación y evolución de las poblaciones indígenas ante la Conquista, olvida señalar que gran parte de los antiguos *altépetl* participaron activamente en ella pues buscaban acabar con la supremacía mexicana. Estos pueblos recibieron privilegios por su ayuda prestada a Cortés, por lo que contaron con medios más favorables para adaptarse al nuevo orden colonial. Como haya sido, la autora está segura de que aun en los pueblos más afectados por las epidemias, la guerra y la desarticulación del antiguo orden, surgieron élites provenientes tanto de los estratos nobles como de los macehuales. El problema que se enfrenta el historiador es cómo identificar a estos grupos en las fuentes de la época. La cuestión es importante sobre todo cuando se trata de pueblos en los que las élites tenían poco o ningún vínculo con la nobleza prehispánica. Para el siglo XVIII el “don” se usaba indistintamente para referirse a los pocos descendientes de algún *tlatoani* o *pilli* o a los indios acomodados que ocupaban algún puesto en el cabildo. Si el status jurídico de estos grupos se nos hace dudoso o no es del todo claro, Alberro señala que es válido considerar como miembro de la élite a cualquier indio que así fuera considerado por sus coetáneos.

Ante tal ambigüedad en la terminología de las fuentes para designar a las élites indígenas, la autora reflexiona sobre un aspecto para reconocerlas mejor: su situación socioeconómica. Como bien señala, la riqueza de caciques y cacicas que se ve reflejada en sus testamentos e inventarios revela la gran capacidad que tuvieron para hacer negocios, mismos que incluían la venta de productos al menudeo, la ganadería, la agricultura comercial, entre otros. Asimismo la presencia de libros, instrumentos musicales, objetos de devoción, ropa de estilo europeo y joyas muestra la amplia cultura de estos personajes, además de su inclusión activa en las redes comerciales novohispanas. La autora plantea que también los indios que destacaron en actividades como la pintura, la escultura y la música formaban parte de las élites, pues sus conocimientos especializados los diferenciaron del resto de los macehuales tributarios dedicados a la labranza.

Al hablar de las élites en una sociedad sacralizada como la novohispana no podía faltar un apartado sobre la movilidad social en el universo religioso. A pesar de las restricciones impuestas a la incorporación de los indios al sacerdocio, Alberro muestra cómo el ingreso de algunos naturales a la filas de párrocos, catedráticos, jueces eclesiásticos, vicarios, misioneros, frailes, comisarios del Santo Oficio y demás, es un claro ejemplo de cómo se aplicaba la famosa fórmula “acátese pero no se cumpla”. Es interesante la

distinción entre los indios de la élite que llegaron formar parte del alto clero y los que no salieron del ámbito parroquial, a menudo macehuales en busca de ascenso social. Las indias cacicas y algunas otras de bajo rango también encontraron cabida como monjas y donadas en los conventos femeninos, incluso antes de la fundación del convento de *Corpus Christi* en 1724.

Si bien existe una amplia bibliografía sobre la movilidad social a través de la ocupación de puestos en los cabildos, la autora señala la presencia de otros grupos de indios que se posicionaron dentro de las élites por medio de dos actividades: como intermediarios ante la justicia y como comerciantes. Los primeros a quienes Alberro llama, retomando a Woodrow Borah, “los de medio real”, aprovecharon su conocimiento del sistema judicial para ejercer labores como escribanos, intérpretes, “coyotes”, procuradores y demás cargos con el fin de defender los intereses de los pueblos, pero también los suyos. La autora destaca no sólo su actividad formal como funcionarios, sino su interacción cotidiana con distintos personajes de las capitales con quienes intercambiaban noticias y conocimientos. La hispanización de estos intermediarios fue una herramienta importante para ascender socialmente. Lo mismo puede decirse de los indios comerciantes, pues en el intercambio de mercancías y dinero, y en los traslados a distintos lugares se hacían tratos, se entablaban pláticas, se establecían contactos y redes, y por supuesto se generaban riquezas.

Aprovechando la amplitud del concepto de élites para incluir a diversos grupos de poder, el libro de Solange Alberro también reflexiona sobre el papel de los indios poseedores de conocimientos provenientes de las religiones y creencias prehispánicas, consideradas por la Iglesia como idolatrías. A menudo ocultos detrás del disfraz de quien ocupaba un cargo como cantor, alguacil, gobernador o fiscal, estos personajes fungieron como puentes hacia lo sobrenatural pues ofrecían soluciones prácticas a problemas cotidianos que el catolicismo no tenía. La autora plantea que estos caciques, a quienes llama “ministros de las sombras”, fueron la élite indígena más poderosa de su tiempo pues gozaban de un doble poder proveniente, por un lado, de su función como intermediarios entre la corona y los indios del común, por el otro, de su papel como guardianes de creencias y prácticas heredadas de sus antepasados, que a pesar de los intentos de la Iglesia por extirparlas siguieron presentes detrás del velo de la religiosidad católica.

El libro cierra con un epílogo en el que la autora hace reflexiones interesantes sobre las estrategias que usaron las élites indígenas para conservar el poder a lo largo del periodo novohispano. Como todo buen ensayo está escrito en una cautivante prosa escasa en tecnicismos pero con argumentos

propositivos. Sus páginas plantean más preguntas que respuestas, si bien se proponen algunos caminos para una mejor comprensión de la movilidad social en el mundo indígena. Sumamente rescatable es la intención constante de la autora por aportar a la erradicación del racismo y discriminación actual contra los pueblos indígenas a través de repensar su historia, tema que hoy está presente en movimientos sociales de todo el mundo.

Reservé la explicación del título de esta reseña para el final. Cuando el lector recorra las páginas de este libro encontrará, ya sea en sus párrafos o en los pies de página, numerosos ejemplos de cómo en distintas latitudes y épocas ha prevalecido la presencia de élites en su sentido más amplio; élites intelectuales, económicas, del deporte, del ámbito artístico, y por supuesto de la política, entre otros. Por ello no debe pensarse que Alberro cae en anacronismos si llega a hacer referencia a los Beatles, a la princesa de Mónaco o a la carrera actoral de Ronald Reagan en un libro sobre historia indígena. Todo lo contrario; si Brigitte Bardot fue condecorada por el gobierno francés, y si doña Isabel de Moctezuma recibió encomiendas de la corona española, ambos casos, lejanos en espacio y tiempo, no hacen más que confirmar la tesis de la autora en su ensayo: que las élites, como las sociedades, cambian a través del tiempo y que la movilidad social es una parte inherente de estas transformaciones. Considero que al igual que yo, las futuras generaciones de historiadores se verán beneficiadas con esta interesante obra que, lejos de agotar un tema explorado desde hace tiempo, demuestra que aún faltan interrogantes por hacer sobre el pasado indígena.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 *The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador*, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 *Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica*, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskell, Lynn

2007 *The Intersections of Identity and Politics in Archeology*. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 *Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas*. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 79, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2020

En nombre de la Virgen. Catolicismos urbanos en la Ciudad de México

DOSSIER

Presentación

Elio Masferrer Kan y Andrea Mutolo

Del proyecto católico a la articulación neoliberal. De Ernesto Corripio a Norberto Rivera
Elio Masferrer Kan

Sociedad civil capitalina y catolicismo entre rupturas y cohesiones en la década de los ochenta del siglo xx
Andrea Mutolo

La historia del *Opus Dei* en México: un camino de la fe hacia el éxito y el poder
Virginia Ávila García

Convergencias y divergencias entre la Conferencia del Episcopado Mexicano y la Arquidiócesis
Primada de México, 1977-2019
Rodolfo Soriano-Núñez

La oposición católica conservadora del sinarquismo cívico al aborto y la homosexualidad
en la Ciudad de México, 2000-2007
Austreberto Martínez Villegas

Una parroquia de la Ciudad de México en el contexto de la modernidad. Desde el Concilio Vaticano II hasta *Laudato si*
Luis Arturo Jiménez Medina

MISCELÁNEOS

El bautizo de tres tupinambás en París. Mediación, aculturación y alianza franco-tupí, siglo XVII
Diana Roselly Pérez Gerardo

Huellas e indicios: Una propuesta de acercamiento a las ceremonias mesoamericanas antiguas y modernas
Alessia Frassani

Desmitificación del contexto cultural del suicidio entre los mayas prehispánicos
Orlando J. Casares Contreras y Dámaris F. Estrella Castillo

Me contaron que la vieron. Rumor, miedo e historia en trabajo de campo
Brenda Griselda Guevara Sánchez

El uso de chapopote entre los antiguos habitantes del sitio arqueológico Chak Pet de Altamira, Tamaulipas
Emmanuel Márquez Lorenzo y Gustavo Alberto Ramírez Castilla

RESEÑAS

Empecé a trabajar en algo que me entusiasmaba... La contribución de Trubetzkoy a la lingüística tipológica
Francisco Barriga Puente

De Brigitte Bardot a Isabel de Moctezuma
Leopoldo Martínez Ávalos



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

