

2/
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

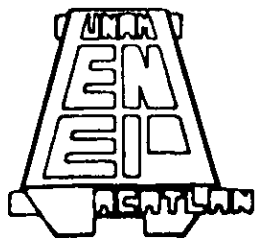
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"



EL SINARQUISMO EN MEXICO CONSERVADURISMO TRADICIONAL Y MOVIMIENTOS SOCIOPOLITICOS EN EL PROCESO DE CONSTRUCCION DE UN ESTADO AUTORITARIO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGIA
P R E S E N T A :
LORENA LUCKIE GARCIA

ASESOR: LIC. JUAN BRAVO ZAMUDIO.



NAUCALPAN, MEX.

ENERO 1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

258104



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres.
Porque en cada uno de mis logros,
por más grandes o pequeños que sean, está
contenida una parte de su ser.*

*A mis hijos.
Mariel y Roberto Hiram
porque son la motivación principal de
todos mis propósitos.*

*A la Universidad Nacional Autónoma de México
por darme la oportunidad de
pertenecer a ella.*

Contenido

| | |
|--|------------|
| INTRODUCCION..... | 3 |
| CAPITULO I: SOCIEDAD TRADICIONAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR..... | 7 |
| 1. LA SOCIEDAD TRADICIONAL..... | 7 |
| A. <i>La tierra</i> | 10 |
| B. <i>Las identidades sociopolíticas</i> | 14 |
| C. <i>Las creencias amenazadas</i> | 19 |
| 2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN CONTEXTOS TRADICIONALES..... | 23 |
| A. <i>La religiosidad como fórmula inherente a la sociedad tradicional</i> | 23 |
| B. <i>Religiosidad y legitimación</i> | 26 |
| C. <i>La modernidad y sus desafíos a la religiosidad tradicional</i> | 28 |
| CAPITULO II: MOVIMIENTOS SOCIOPOLÍTICOS EMERGENTES EN LAS SOCIEDADES CAMPELINAS..... | 33 |
| 1. ELEMENTOS PARA UN MODELO DE ANÁLISIS..... | 33 |
| 2. PERFIL ESPECÍFICO DE AMÉRICA LATINA..... | 36 |
| A. <i>La especificidad católica de América Latina: una simiente conservadora</i> | 36 |
| B. <i>El jacobinismo estatizante: la cultura nacional-revolucionaria</i> | 42 |
| CAPITULO III: MODERNIZACIÓN JACOBINISMO Y PODER ESTATAL AUTORITARIO: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MEXICANO..... | 45 |
| 1. MODERNIZACIÓN AUTORITARIA: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MEXICANO..... | 45 |
| A. <i>Una mirada a la Iglesia</i> | 46 |
| B. <i>El porfiriato</i> | 50 |
| C. <i>La coyuntura de 1910</i> | 58 |
| 2. EL JACOBINISMO EN LA ÉLITE ESTATAL..... | 67 |
| CAPITULO IV: EL MOVIMIENTO SINARQUISTA..... | 73 |
| 1. ALGUNOS ANTECEDENTES (LA CRISTIADA)..... | 73 |
| 2. LA IDEOLOGÍA SINARQUISTA..... | 86 |
| A. <i>Ideología de las actitudes campesinas frente al conflicto Iglesia-Estado</i> | 86 |
| B. <i>La geografía de la religiosidad en México (1900-1940): La influencia del catolicismo</i> | 88 |
| 3. FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA DEL SINARQUISMO..... | 95 |
| A. <i>Origen y fases del sinarquismo (1933 - 1944)</i> | 95 |
| B. <i>Los Intentos Partidarios (1944 - 1969)</i> | 117 |
| A MANERA DE CONCLUSIONES: EL CONSERVADURISMO TRADICIONAL EN LOS ÚLTIMOS AÑOS..... | 122 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 124 |

FALTAN PAGINAS

De la: 1

A la: 2

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se refiere específicamente al movimiento sociopolítico conocido como «sinarquismo». Durante el texto será preciso dar una caracterización conceptual de este término; pero, para los fines de esta presentación, bastará con señalar que se trata de un proceso por el cual diversos segmentos de la sociedad mexicana, a través de distintas organizaciones y formas de comportamiento político, han planteado a las instituciones estatales una determinada forma de «deber ser del Estado», un conjunto de retos que tienen como núcleo ideológico y organizacional prácticas y discursos religiosos adaptados y refuncionalizados a las características específicas de los protagonistas.

El sinarquismo pertenece a lo que podríamos llamar «lado oscuro» de la historia mexicana. Se trata, en principio, de un movimiento políticamente derrotado, que ha renacido con diversas intensidades según momentos históricos y procesos regionales distintos. Esto, que en principio nos impulsaría a retirar la atención del tema, puede resultar interesante si se considera lo que en México pudo significar «ser políticamente derrotado», dadas las características del sistema político —sobre las que se tratará con cierta profundidad— y del propio proceso de modernización de la sociedad.

Quizá el fenómeno sinarquista haya sido minoritario, incluso en sus mejores momentos, y sólo regionalmente localizable. Pero la intensidad del conflicto suscitado a fines de la década de los años veinte ha de prevenirnos sobre una presunta importancia marginal del fenómeno. ¿Las características sociopolíticas y socioeconómicas que sustentaron el movimiento son sólo específicas de ese periodo y esas regiones, o se trata de rasgos comunes a

todas las sociedades tradicionales? ¿Podría ser que lo único específico del movimiento sinarquista, especialmente en sus antecedentes armados, hayan sido determinadas coyunturas que desataron el conflicto, aunque en otras regiones y épocas tal conflictividad se mantiene en Estado de latencia? Estas dos preguntas nos convocan a repensar ese lado oscuro de nuestra historia, a la que en un acto de simplismo e indiferencia tendemos a ignorar por considerarlo como cosa del pasado, o meramente local.

Este estudio pertenece al campo disciplinario de la sociología política, pero pretende articularse con lo que a principios de siglo fue fundado por Weber y Durkheim como «sociología de la religión». Se persigue, asimismo, caracterizar los determinantes religiosos de lo que denominaremos «conservadurismo tradicional», específicamente del movimiento sociopolítico que lo abandera: el sinarquismo.

El trabajo se divide en cuatro capítulos, que responden al siguiente orden. En primer lugar, presentaremos el aparato conceptual con el que se realizará el estudio. Aquí nos referiremos a los factores religiosos de las sociedades campesinas bajo el rubro genérico de «catolicismo popular». Asimismo intentaremos un análisis conceptual que permita identificar los rasgos del catolicismo popular mexicano como uno de los aspectos principales de las movilizaciones políticas conservador-tradicionales. Hasta aquí lo que tiene que ver con lo que postulamos como determinantes del comportamiento analizado (esto es, la variable independiente). Por otra parte, destinaremos una parte del capítulo a caracterizar lo que hemos denominado «conservadurismo tradicional» y las condiciones típicas para que se traduzca en un movimiento sociopolítico organizado. Esto nos dará el perfil de nuestra —para utilizar el lenguaje de la metodología cuantitativista— variable dependiente.

El segundo capítulo se orientará a la construcción de un modelo de análisis que conjugue lo anteriormente expuesto con los procesos de movilización sociopolítica. Asimismo, aspiramos a identificar las peculiaridades socioculturales del catolicismo en sociedades latinoamericanas con segmentos indígenas y campesinos importantes. Con los dos capítulos iniciales se construye el enfoque teórico conceptual de este trabajo, sin el cual carecería de su sentido.

En el tercer capítulo ofrecemos una visión de conjunto del proceso de construcción y consolidación del Estado mexicano entre 1920 y 1950, periodo en el cual tiene lugar el desarrollo del movimiento sinarquista. Partimos de la hipótesis de que el contexto específico de construcción del Estado-Nación posrevolucionario ha de considerarse indispensable para explicar y comprender la peculiaridad del movimiento sinarquista. La idea es que los rasgos característicos del Estado, mismos que se van perfilando en este periodo, sirven de permanente referente a los protagonistas de la guerra cristera y de su continuación sinarquista. Entre estos, cabe destacar el sesgo jacobino del autoritarismo modernizador de las élites posrevolucionarias.

El cuarto capítulo está referido a revisar la experiencia sinarquista, algunos de sus conflictos internos y, sobre todo, su peculiar manera de convertirse en derrota sociopolítica de un grupo social que años atrás había protagonizado uno de los episodios más relevantes de la historia mexicana de este siglo. De este modo se pretende caracterizar al movimiento sinarquista, específicamente en su dimensión «política». Lo que merece atención es la trayectoria no partidista que asume el movimiento en un primer periodo y su posterior declive, precisamente cuando se partidiza. En esta trayectoria hay una dimensión propiamente ideológica del movimiento, que está referida a los postulados de valor sobre el «deber ser» del Estado en construcción. Ésta es sin duda la parte

más claramente ligada con los determinantes religiosos, conexión que esperamos ilustrar en esta parte del trabajo.

Consideramos que el estudio del sinarquismo resulta interesante ya que desde la instauración del <<Nuevo Régimen>> éste es el primer movimiento social organizado capaz de cuestionar, en forma más o menos eficaz, el poder político imperante surgido de la revolución de 1910, además de que permite ver la complejidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, considerados como elementos clave para comprender el surgimiento y desarrollo del sinarquismo.

Finalmente, cabe preguntarse si existe alguna relación de compatibilidad entre el sinarquismo Tradicional y el actual <<reclamo democrático>> de la sociedad mexicana. Esta parte, principalmente exploratoria, trata sólo de apuntar un aspecto que puede ser útil para comprender la importancia que puede tener el saber un poco más del lado oscuro de la historia de México.

CAPÍTULO I

SOCIEDAD TRADICIONAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR

I. LA SOCIEDAD TRADICIONAL

En la literatura sobre los procesos de cambio social abundan las referencias sobre el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, esta conceptualización, se encuentra en expresiones tales como el paso de la Gemeinschaft a la Gesellschaft, de Tönnies. La modernización ha sido entendida como el proceso de transformación estructural de los conglomerados humanos, que tiene por núcleo la extinción de las formas comunitarias de vida. Encontramos así el concepto de comunidad, a lo que Nisbet señala:

La palabra «comunidad», tal como la encontramos en gran parte de los pensadores de las dos últimas centurias, abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo. [...] La comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición.¹

Comunidad y sociedad aparecen como los extremos de dos tipos polares, que pueden ser interpretados como los puntos de una larga transición histórica

¹ R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, p.14.

que va de lo comunitario a lo societario. En un extremo encontramos sociedades principalmente agrarias, estructuradas sobre la base del parentesco y sentimientos de identificación y pertenencia un todo, que es precisamente la comunidad. En el otro, la imagen contiene formas de organización y asociación estimuladas por intereses –principal, aunque no exclusivamente- materiales, con alto desarrollo tecnológico, industriales (o postindustriales) y nucleadas en torno de la idea de los contratos impersonales y abstractos. Una larga transición que no tiene nada de unívoca, pero que delinea sus grandes trazos en un sentido más o menos claro: la ruta inevitable hacia la sociedad racionalizada.

El concepto de sociedad tradicional está asociado con la idea de comunidad, como viene sugerido por la cita de Nisbet señalada arriba. Vale la pena, al respecto, recordar aquí el tipo ideal weberiano de comunidad:

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo.²

Esta caracterización, presentada en el más elevado nivel de abstracción, nos advierte sobre el hecho de que el término se refiere a los sentimientos enlazados a las acciones de partícipes que en diversos contextos reviven un mundo sociocultural, un «mundo de vida», como se diría en la tradición fenomenológica. Sentir que se constituye «un todo» con aquél con quien se interactúa –y que éste responde a ese sentimiento– es el rasgo fundamental, en la caracterización de Weber, de lo que aquí llamamos sociedad tradicional.

² M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 33.

El disolvente de la comunidad es el capitalismo, el sistema económico que se basa en los derechos individuales, que históricamente vio su génesis vinculado a la ideología individualista, por lo que permanentemente coloca al individuo, sus derechos y sus decisiones en el centro de su dinámica. ¿Qué estructura se disolvió? ¿Qué rupturas en el mundo de vida implica esta disolución?

Sobre el carácter estructural de la sociedad tradicional, campesina, preindustrial, etc., y sus actitudes frente al cambio se ha derramado mucha tinta, sin que por ello se pueda afirmar que en la actualidad exista un juicio definitivo con relación a todos los aspectos que ésto implica.³ En efecto, esta «clase incomoda», como la califica Shanin, aún sigue causando problemas tanto por la dificultad de su aprehensión conceptual, como por el destino de su inserción dentro de la relación de producción capitalista. Unos autores no dejan de dar ejemplos para señalar su desaparición, mientras otros, sostienen su permanencia y reproducción.

Nos defendremos en tres aspectos de la sociedad campesina que se ven típicamente amenazados por el proceso de modernización, esto es, por el advenimiento de la civilización capitalista: a) la tierra, en tanto sede de las relaciones sociales predominantes en la vida comunitaria; b) las identidades sociopolíticas forjadas sobre la sede del símbolo-condición material («tierra»); y c) las creencias específicas –ritualistas y mitológicas– detentadas por las comunidades, usualmente opuestas en su sentido e intensidad por el proceso de racionalización inherente a la civilización capitalista.

³Por citar algunos textos, J. Levy, *El proceso de modernización y la estructura de las sociedades*; S.N. Eisenstadt, *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*; R. Bendix, *La razón fortificada*; E. Wolf, *Los campesinos*. R. Peedfield, *Tepoztlán, A Mexican Village*.

A. La Tierra.

No debería convertirse en un problema especialmente espinoso el definir puntualmente el significado de «campesino», especialmente si lo estamos examinando a la luz de lo que hemos denominado «sociedad tradicional». Sobre este asunto convendría tomar nota de las consideraciones que hace Hobsbawm:

Para un zoólogo puede ser perfectamente algo muy complejo definir un caballo, pero por lo general eso no significa que haya ninguna dificultad real en reconocer un animal de esa especie. Así pues, daré por supuesto que la mayor parte de nosotros sabemos casi siempre a que se refieren las palabras «campesino» y «política».

A pesar de todo serán útiles algunas aclaraciones iniciales. La política que nos interesa en este estudio es aquella que relaciona a los campesinos con sociedades más amplias de las que forman parte, es decir, la política constituida por las relaciones de los campesinos con otros grupos sociales, tanto los que son sus «superiores» o explotadores económicos, como los que no lo son –los obreros, por ejemplo, u otros sectores del campesinado– y con instituciones o unidades sociales más globales –el gobierno, el Estado nacional–.

En cuanto a los campesinos, sólo quiero indicar (o más bien recordar) dos cuestiones: primero, que las profundas diferencias entre diversas formas de producción agraria de tipo familiar que toda generalidad corre riesgo de subestimar... y segundo, que la diferenciación socioeconómica de la población agraria, más allá de cierto punto, ya no es aplicable al término «campesinado».⁴

Para comprender el complejo mundo rural estimamos conveniente pasar revista, aunque sea ligeramente, por esa etapa que Marx identifica con la infancia del hombre; de la cual señala que es aquella en que la naturaleza se presenta al hombre como su «laboratorio natural» donde se hace a él mismo a través del trabajo y el aprendizaje que en un momento deviene en conciencia

⁴ E. Hobsbawm, *Los campesinos y la política*, pp.6-7.

que le permite separarse del mundo natural (genérico), para estructurar los diferentes modos de producir.

La historia humana –afirma el propio Hobsbawm– pone de manifiesto un cuádruple proceso: 1) la relación activa del hombre con la naturaleza; 2) el proceso de la producción directa de la vida humana; 3) las relaciones sociales de la vida humana; 4) las representaciones mentales o espirituales de estas relaciones...

Y concluye, para señalar aquello que Marx denomina el ser social del hombre:

La relación activa con la naturaleza tiene su historia, ya que sin cooperación en el proceso del trabajo no hay producción, y sin producción no hay vida. ⁵

En estos términos, los diferentes modos de producir determinan las relaciones generales de producción, la distribución, el cambio y el consumo. A este respecto, Marx afirma:

... en la producción, los miembros de la sociedad adaptan (producen, dan forma) los productos de la naturaleza en función de las necesidades humanas; la distribución determina la proporción en que participan los individuos en dichos productos; el cambio les proporciona los productos que ellos quieren obtener contra la parte que les ha correspondido en la distribución; finalmente, en el consumo los productos devienen objetos de disfrute y de apropiación individuales. ⁶

Esta apropiación individual o, si se quiere, el germen de la propiedad privada, la encontramos precisamente en la participación del individuo en estos eventos totalizadores que implican la producción, la distribución y el consumo, situación que es difícil de concebir con la participación de un solo

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ K. Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, p.28.

hombre. La producción implica la socialidad humana, no como mera agregación de individuos, sino como el proceso por el cual se pueden coordinar las acciones de las personas, ya sea en modalidades cooperativas o latentemente conflictivas. Pueden variar estas modalidades, pero es imperativo que tengan lugar. Al respecto, Max señala:

En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales [...] El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política, e intelectual en general.⁷

La naturaleza en una primera instancia, (concebida como laboratorio), se constituye en el basamento del cual el hombre extrae (aprehende) la conciencia sobre su ser social, o la conciencia de pertenecer a un grupo determinado. Asimismo, la naturaleza y el trabajo, así como su producto (la cristalización del esfuerzo humano), reafirman la conciencia sobre la propiedad; pero una propiedad todavía condicionada por limitaciones naturales que impiden aprender (registrar) todos los eventos que se suceden en la vida cotidiana. Sobre este particular, Schmidt señala:

Tanto es cierto que toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad está mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total [...] Las diversas formaciones socioeconómicas que se suceden históricamente son otros tantos modos de automeiación de la naturaleza. Desdoblada en hombre y material a trabajar, la naturaleza está siempre en sí misma pese a este desdoblamiento. En el hombre la naturaleza llega a la autoconciencia y en virtud de la actividad teórico-práctica de éste se reúne consigo misma. Si bien la actividad humana, aplicada a una cosa que es extraña y exterior a ella, parece ser también en principio frente a ésta algo extraño y exterior, se manifiesta, sin embargo, como condicionamiento natural de la existencia

⁷ K. Marx, *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, p. 12.

humana, que es a su vez una parte de la naturaleza, y también como automovimiento de ésta.⁸

En estos términos la naturaleza, como una instancia genérica, y en cierto modo indeterminada, llega -con el trabajo humano- a convertirse en una naturaleza cultivada, que por comodidad denominaremos «tierra». Ésta, en palabras de Wolf:

No es una mercancía de la naturaleza; sólo se convierte en tal cuando la define de ese modo un nuevo sistema que trata de crear un nuevo tipo de economía. La tierra es parte del paisaje natural que no ha sido creado para venderse o comprarse y que se considera una mercancía en la mayoría de los demás tipos de sociedades en las cuales los derechos sobre la tierra son aspectos de grupos sociales específicos y su utilización una parte de relaciones específicas.⁹

Precisamente esta naturaleza cultivada, y la conciencia que surge de este proceso, dentro de la cual incluiríamos la concepción de la propiedad privada, es la que llega a convertirse en un momento determinado en parte intrínseca del ser humano y de la colectividad a que pertenece, que la transforma en valores y en cultura. Dadas estas consideraciones, la historización del trabajo social, o si se desea, la dialéctica de la sociedad civil, la vamos encontrando en este largo proceso de domesticación del hombre y de la naturaleza.

⁸ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 8.

⁹ E. Wolf, *Las luchas campesinas del siglo XX*, p.377.

B. Las identidades sociopolíticas.

La Tierra, es el asiento de la vida social tradicional. El intercambio con ella es el cultivo diario de las personas: los significados, la construcción del lenguaje característico de los pueblos y, sobre todo, la construcción de las expectativas típicas de los miembros de la comunidad se van forjando durante los largos procesos que se articulan en la vida comunitaria: la experiencia agraria. Y es precisamente en este proceso que el hombre llega a dar vida a sus valores. O de otro modo, a crear imágenes que posteriormente lo seducirán hasta el grado de llegar a deificarlas. ¿Cuál es el sustento de todo ello? Wolf sostiene que en las sociedades campesinas típicas se producen dos tipos de fondos: el fondo de reemplazo, imperativo para la reproducción material de esta sociedad y que va por encima de un mínimo de calorías consumibles, y el fondo ceremonial, imperativo a su vez para cubrir los gastos de las relaciones sociales que aparecen siempre «rodeada de elementos simbólicos que sirven para aclarar, justificar y regular tales actos».¹⁰

La sociedad tradicional típica está tejida por una espesa red de prescripciones sancionadas por instituciones tradicionales. Es una «voz» que señala el «deber ser» ante circunstancias repetitivas; en esta lógica se ubica la ritualización de la vida social, usualmente a través de procesos religiosos, es decir, sacralizados. A ello está referido lo que señala Wolf:

Los ceremoniales campesinos [...] hacen hincapié en el carácter regulador de las normas, en las acciones. Presos en sistemas de reglas, los imperativos morales convierten la acción en predicable y proporcionan una pauta común para su evaluación. No la vida, sino el orden social es su objetivo. La religión campesina es moralista y utilitaria, pero no es ética ni especulativa.¹¹

¹⁰ Wolf, *op. cit.*, p.16.

¹¹ *Ibid.*, p. 130.

Justamente entre todo ese tipo de expresiones encontramos el universo formado por los fenómenos míticos y religiosos, característicos de las sociedades preindustriales o iletradas, como las denominan algunos autores. A este respecto es conveniente defenernos en un comentario de Evans Pritchard, quien con mucho conocimiento de causa afirma:

Vale decir que debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan, intentar comprenderlos en términos de lo que los psicólogos gestalistas llamaban *Kulturganze* y *Azuss, fait total*. Debe verse en ellos una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras, y a su vez el sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales, en cuanto parte de un conjunto de relaciones más amplio.¹²

El contenido cultural, semántico y práctico-prescriptivo, que adquieren las comunidades en su vida cotidiana constituye un determinante decisivo en la configuración de lo que podemos llamar el cuadro típico de las actitudes políticas en contextos tradicionales. Si se utiliza en ocasiones el término «tradicional» para designar aquellas organizaciones humanas que no han accedido a la dinámica de la modernidad, se quiere señalar con ello que existe una actitud institucionalizada, sacralizada y reconocida de atribución valorativa positiva a las tradiciones, que los miembros de la vida comunitaria encuentran –típicamente– preferible conservarlas a someterlas a algún tipo de crítica que pueda conducir a su transformación, y que –en fin– la incertidumbre consustancial a la vida en sociedad tiende a ser disimulada o minimizada mediante una actitud –se supone que ampliamente compartida– de conservadurismo.

¹² P. Evans, *Las teorías de la religión primitiva*, p. 179.

Esta actitud hacia el cambio coincide con las formas tradicionales de vida, signadas por lo que podemos llamar «formas comunitarias de integración social», en línea con nuestra presentación conceptual de lo que en sociología se conoce como comunidad. Esta forma de integración contrastaría con el individualismo de las sociedades modernas. La «modernización» sería, así, este proceso de construcción de actitudes favorables al cambio institucional y de formas de integración individualistas, señaladamente por vía de la estructuración de la sociedad por medio del mercado.

Una de las descripciones más celebres del conservadurismo de las sociedades tradicionales se encuentra en un autor del siglo XIX:

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos [...] Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia; no admite, por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. La parcela, el campesino y su familia; y al lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una aldea y unas cuantas aldeas, un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas.¹³

En esta caracterización, los rasgos específicos de la forma de vida comunitaria alimentan un conglomerado de personas cuya identidad colectiva enfrenta numerosos problemas para adquirir una organización política en alguna medida eficaz, dadas las exigencias de la vida política moderna.

¹³ K. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, p.99.

Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase.

Son por tanto incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol.¹⁴

Aquí pareciera presentarse una descripción modelística únicamente de los campesinos parcelarios, pero claramente se puede ampliar también a los que no lo son. La imagen predominante es la de indefensión frente a la dinámica que adquiere la vida política en las sociedades modernas o en vías de modernización. Las comunidades rurales están volcadas hacia sí mismas, son autorreferentes en el sentido llano del término.

Llegados a esta etapa de nuestra reflexión sobre el contenido típico de la sociedad rural podemos afirmar, en palabras de Marx:

Las comunidades rurales son pequeñas repúblicas, capaces de autoabastecerse y de autogobernarse combinando en su seno las distintas ramas de producción con una estrecha dependencia del mundo exterior. La unidad de consumo y la unidad de producción son en este caso la misma, ya que estas comunidades producen todo (o casi todo) lo que consumen. El intercambio y las mercancías no se introducen mediante relaciones externas a la comunidad; y viceversa, las relaciones de intercambio, y en particular el intercambio de mercancías, se inician entre las comunidades productivas, y por esta vía se introduce históricamente el valor de cambio; y con este las mercancías [...] El incremento cuantitativo y cualitativo en las relaciones de intercambio entre las aldeas y entre las aldeas y las ciudades, transforma las relaciones comunitarias en relaciones sociales; y el proceso asume la expresión de la creación del valor de cambio.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, pp.99-100.

¹⁵ Citado en L. Krader, *Historia del marxismo: El marxismo en tiempos de Marx*, p.p.132-133.

Un autor que mantiene posiciones conceptuales un tanto diferentes a los anteriores, sobre todo desde el punto de vista empírico, es Chayanov, quien acuñó el concepto de «unidad económica familiar», que sin duda ofrece posibilidades para comprender muchos aspectos de la « vida real» de ese conglomerado humano, así como las condiciones por las que en un momento determinado llega a revelarse contra todo lo que contraviene a su existencia tradicional.

En una economía natural, dice Chayanov, a la actividad económica humana la domina la obligación de satisfacer las necesidades de cada unidad de producción, que es al mismo tiempo una unidad de consumo. Por eso, el presupuesto es aquí en alto grado cualitativo: para cada necesidad familiar ha de proveerse en cada unidad económica el producto cualitativamente correspondiente in natura.

Y agrega más adelante:

El campesino o artesano que lleva su empresa sin pagar mano de obra recibe como resultado de un año de trabajo una cantidad de mercancía que, después de cambiada en el mercado, forma el producto bruto de su unidad económica. De este producto bruto debemos deducir una cantidad para el gasto material requerido en el transcurso del año; nos queda entonces el incremento de valor de los bienes materiales que la familia ha adquirido con su trabajo durante el año, o, para decirlo de otro modo, el producto de su trabajo. Este producto del trabajo familiar es la única categoría posible de ingreso para una unidad de trabajo familiar campesino o artesano, porque no hay otra manera de descomponerlo analítica y objetivamente. Dado que no hay fenómeno social de salarios, el fenómeno social de beneficio neto también falta. Entonces resulta imposible aplicar el cálculo capitalista de la ganancia.¹⁶

¹⁶ Varios autores, *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, p.p. 52-53.

C. Las creencias amenazadas.

El proceso de modernización pone en entredicho las creencias que atan a la sociedad tradicional. En su sentido más profundo, la modernización es un bombardeo a las creencias que mantienen unida a la comunidad: el específico empuje del proceso de centralización política, el inevitable carácter predominante que van adquiriendo minorías privilegiadas (o élites) en el marco de este proceso, las implicaciones de la urbanización, la paulatina secularización de la sociedad, son otras tantas formas con las que los mundos tradicionales se ven afectados al advenimiento de las estructuras modernas de la civilización capitalista.

El mecanismo de amenaza a las creencias tradicionales opera como un proceso de emergencia de nuevas cristalizaciones; de un sistema de valores que van adquiriendo reconocimiento por parte de los miembros de la sociedad, en la medida que los anteriores dejan de ser relevantes para identificar las lealtades de los demás. A diferencia de los rasgos físicos,¹⁷ las creencias de las diversas comunidades no se revelan a menos que exista un específico sistema de interacción que ponga en la duela de dichas interacciones las creencias de sus protagonistas.

Las creencias que son relevantes, usualmente, son aquellas que tienen que ver con los procesos de integración de las sociedades, el «cemento de la sociedad», como le ha llamado Elster.¹⁸ Si pensamos la modernización como un revolucionamiento permanente de la sociedad, las creencias se vuelven constantemente cambiantes: sólo se puede terminar creyendo en el cambio. Pero cuando lo que se haya bajo amenaza son sociedades que han adquirido

¹⁷ Para una argumentación del papel que puede tener en el proceso de formación de las naciones el componente físico de las etnias y las razas, véase K. Deutsch, *Las naciones en crisis*.

¹⁸ J. Elster, *El cemento de la sociedad*.

su identidad sobre la base de creencias firmemente establecidas y ritualmente recordadas por los ceremoniales –sacros o profanos– de la misma comunidad, en realidad estamos frente a una situación de mayor explosividad. Cuando se ha institucionalizado el cambio, en la modernidad,¹⁹ las creencias se vuelven altamente volátiles; pero en el marco de una sociedad tradicional ello es motivo de una especial turbulencia social.

Cabe señalar, sin embargo, que no siempre esta amenaza adquiere una forma explosiva. Si la transformación cultural se ciñe a un modelo en el que libertades de diverso tipo van incorporándose a la vida social, el campo de elección entre los componentes modernos de la sociedad y los tradicionales puede hacer que una transición «gradualista» no suscite conflicto social.

El proceso de centralización, propio de la construcción del Estado-Nación, configura un escenario en el que se amplía la posibilidad de competencia permanente entre las élites culturales dentro de cada grupo subnacional, lo que constituye un mecanismo por el cual se ponen permanentemente en entredicho los valores, las tradiciones y los símbolos a ello asociados. La centralización es un proceso que no puede entenderse como el mecánico reflujó «hacia el centro» político y cultural del Estado-Nación: se trata también de toda la gama de resistencias que ello suscita y de las diversas estrategias que los grupos y sus élites ponen en juego a la luz del significado que para su identidad y para la autoridad de sus élites representa.

El dislocamiento producido por la modernización va desde el plano estrictamente individual, tal disociación puede ser entendida como la separación de los roles que desempeña un mismo individuo:

¹⁹ J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*.

Las sociedades modernas... están muy diferenciadas y especializadas respecto de las actividades individuales y de las estructuras institucionales [...] Quizá los aspectos más importantes de esta diferenciación y especialización de roles en todas las grandes esferas institucionales sea la separación entre los diversos roles desempeñados por un individuo; especialmente entre los roles ocupacionales y políticos, y entre éstos y los roles familiares y de parentesco.²⁰

La amenaza a las creencias, es en el fondo un problema de «afinidad electiva» entre los imperativos que se van presentando en el proceso concreto de modernización del que se trate,²¹ por un lado, y las creencias que regulan tradicionalmente la vida comunitaria, por el otro. La afinidad electiva tiene que ver con el hecho de que las nuevas exigencias de la sociedad en proceso de modernización no se perciban como excesivamente costosas en términos de la formación de identidades y de integración social. Una élite modernizante insensible a este proceso (o desinformada de las peculiaridades socioculturales de algún segmento de su sociedad), puede suscitar conflictos importantes ahí donde de otra manera pudieron no haberse suscitado. Este tipo de aseveraciones, más fáciles de presentar con la ventaja que da el tiempo (o, como también se dice, «a toro pasado»), colocan como asunto de especial importancia el papel de las élites en sus diferentes estrategias políticas de modernización con respecto a la conflictividad inherente a este proceso.²²

Finalmente, a manera de resumen, presentamos los rasgos más relevantes que caracterizan, a nuestro juicio, a las sociedades campesinas en su estructura interna.

²⁰ Eisenstadt, *op. cit.*, p.13.

²¹ Utilizaremos el concepto de «modernización» a fin de designar el cúmulo de experiencias ubicadas en el período posrevolucionario posterior a 1920.

²² Al respecto, desarrollaremos el tema de la «Vocación modernizante» de la élite posrevolucionaria. Ver el capítulo II para este punto.

1. Mantienen lazos de cooperación e intercambio profundamente equitativos, basados en relaciones de parentesco y de vecindad, que surgen de un trabajo común para enfrentarse a la naturaleza.
2. Las relaciones de mercado en sus intercambios internos son decididamente marginales.
3. En su relación con el mercado capitalista, la sociedad campesina vende mercancía producto y mercancía fuerza de trabajo, a cambio reciben productos manufacturados. Estos intercambios en todo momento son desfavorables a los campesinos.
4. Para producir sus satisfactores materiales, los factores de la producción más importantes son la tierra y la fuerza de trabajo familiar o comunal.
5. El monto de la producción está en función del número de bocas que se deben alimentar y la cantidad de fuerza de trabajo de que disponen, con la oportunidad necesaria, para consumir el proceso de producción.
6. Las sociedades campesinas, además de producir para el autoconsumo, también lo hacen para cumplir con obligaciones ceremoniales, rituales y con el mundo burocrático.
7. De su relación con la naturaleza, de la agricultura, así como del aprovechamiento de los dones naturales, proviene la mayoría de sus manifestaciones culturales.
8. La tierra, bajo las condiciones anotadas, no es concebida por la sociedad campesina como una mercancía.

Por todo lo anterior:

9. Son profundamente tradicionales en relación con las cosas que les llega del exterior, y particularmente cuando a la tierra se le impone un carácter mercantil.

2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN CONTEXTOS TRADICIONALES

En este apartado se presentan algunas consideraciones al complejo vínculo que entraña la religión y la política en sus variadas interacciones. Nos orientamos a comprender las circunstancias que producen una reacción organizada por parte de las comunidades tradicionales, amenazadas por un entorno cambiante.

A. La religiosidad como fórmula inherente a la sociedad tradicional.

Las tres zonas de amenaza de la sociedad tradicional nos permiten tener una caracterización dinámica de la conflictividad asociada a los procesos de modernización, especialmente en la articulación política-religión. El proceso histórico de advenimiento de la sociedad moderna de mercado y del Estado de derecho a ella asociado, ha cobrado innumerables víctimas. En todos los casos, las reacciones de los sujetos sociales que vieron amenazadas sus identidades societales e individuales pudieron ir desde la mínima expresión de inconformidad, hasta la máxima.

El vínculo religión-política es complejo: no es inmediata ni obvia su relación. Además, la opacidad inherente a ambos reinos, el político y el religioso, concitan una mayor dificultad para el análisis. Para iniciar nuestra discusión, diremos que tanto la política como la religión –entendidas ambas como prácticas constitutivas de ciertas estructuras diferenciables dentro de la sociedad– constituyen áreas discursivas que se caracterizan por ofrecer respuestas específicas a preguntas determinadas. Con la expresión «áreas discursivas» podemos entender formas reconocidas de tratamiento de aspectos de la vida social que se caracterizan por lógicas diferenciables inherentes a tales áreas.

En la vida típica de las sociedades tradicionales existen preguntas que le son inherentes y que se configuran por el contexto estructural de donde proceden. Así, en el contexto de la vida agrícola ciertas cuestiones que aparecen en el habla de los sujetos configurarían un área discursiva más o menos especializada, según se hayan desarrollado las prácticas institucionalizadas en producir tales respuestas. Después de pasar revista a las formas religiosas vinculadas a la agricultura, Mircea Eliade señala las enseñanzas adquiridas por los pueblos que han practicado los ritos examinados:

La regeneración se obtiene por medio de los gestos mágicos, por medio de la gran diosa, por medio de la presencia de la mujer, por medio de la fuerza del Eros y por la colaboración del cosmos entero (la lluvia, el calor, etc.). Más aún, todo esto no es posible sino en cuanto es una repetición del gesto primordial [...] Nada se obtiene sin esfuerzo, sólo puede uno ganarse la vida trabajando, es decir, actuando de conformidad con las normas: repitiendo los gestos primordiales. Así pues, las esperanzas que el hombre de la civilización agrícola entrelaza con el ejemplo de la vegetación están orientadas hacia el gesto, hacia el acto. Procediendo de cierta manera, el hombre puede esperar en la regeneración. El acto, el rito es indispensable.²³

²³ M. Eliade, *Tratado de las religiones*, p. 326.

La formulación de este autor, aun colocada en un alto nivel de generalidad, pone el énfasis en este proceso de producir significaciones y complejos discursivos a través de los referentes inscritos en la vida cotidiana. Eliade precisa aún más la importancia histórico-civilizatoria de la agricultura:

No es ni el crecimiento de la población ni su sobrealimentación las que decidieron el destino de la humanidad, sino la teoría que elaboró el hombre al descubrir la agricultura. Lo que vio en los cereales, lo que aprendió de este contacto, lo que comprendió por el ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo tierra, todo esto constituyó la lección decisiva. La agricultura reveló al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica, la analogía mujer-campo, acto generador-siembra, etc., así como las más importantes síntesis mentales, nacieron de esta revelación: la vida rítmica, la muerte comprendida como regresión, etc. [...] exactamente del mismo modo que la semilla escondida bajo la tierra, el muerto puede esperar un retorno a la vida bajo una nueva forma.²⁴

Las respuestas pueden adquirir las formas mágicas o semimágicas que presenta Eliade, o bien pueden cobrar la forma de discursos más elaborados. La actitud enlazada a estas preguntas presupone, sin embargo, una asunción: que la realidad «está ahí» y nos corresponde elaborar preguntas acerca de ella. Un sentimiento de desvalimiento estaría adjunto a ello, a menos que se asuma la transformabilidad de aquello por lo que se pregunta. La «certeza sensible» de la que hablaba Hegel al principio de su *Fenomenología del espíritu* sólo puede ser admitida como transformable a riesgo de comprender la posibilidad transformadora de los sujetos. En el núcleo mismo de esta problemática, presentada aquí casi en términos filosóficos, se hayan las dos rutas de las que hablaremos más adelante. En la tradición fenomenológica de

²⁴ *Ibid.*, p. 327.

la sociología, el problema de la conexión religión-política contiene un conjunto de importantes intuiciones, en las que es posible profundizar.²⁵

B. Religiosidad y legitimación.

En las realidades sociales, hay una legitimación que procede simplemente de la presencia de un determinado mundo social, que ofrece su facticidad a la percepción de los integrantes, quienes a su vez, tenderán a reconocerlo como lo «que es». Hay un nivel de la legitimación que se presenta como un conjunto de respuestas a los desafíos que pueden plantearse a la propia facticidad. En este plano se puede ir desde afirmaciones sencillas y cotidianas <<así es como se hacen las cosas>>, hasta un nivel embrionariamente teórico, formado por refranes, proverbios, máximas, entre otros, que puede llegar a transformarse en leyendas, mitos o narraciones populares. Por último, existen las grandes construcciones teóricas, por las cuales el nomos de una sociedad queda legitimado en su conjunto; gracias a ellas, cualquier otra legitimación menor resulta integrada dentro de una Weltanschauung que lo abarca todo.²⁶

Es ampliamente aceptado que la religión desempeña un papel legitimador del orden social, que puede ser advertido y deliberado por parte de sus promotores o no. Así lo señala el propio Berger:

...la religión ha sido históricamente el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación [...] la efectividad legitimadora de la religión está en que relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la

²⁵ Para el tratamiento de este enfoque, P. Berger, y T. Luckman, *La construcción social de la realidad*.

²⁶ La aplicación del enfoque fenomenológico a los procesos religiosos ha tenido lugar en P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, especialmente p. 55.

precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última. Así es como las tenues realidades del mundo social tienen como base un realissimum sagrado, el cual por definición está más allá de las contingencias de los significados y de la actividad de los hombres [...] la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un status ontológico válido en última instancia, esto es, colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado.²⁷

La conservación del mundo es un punto decisivo en las sociedades articuladas por principios religiosos; hay una «afinidad electiva» entre conservadurismo y religiosidad, cuestión que no depende de las características de las Iglesias o los ministros mismos, sino de lo que realmente está en juego en la legitimación religiosa:

Puesto que la legitimación religiosa interpreta el orden social en términos que todo lo abarcan, en términos de un orden sagrado del universo, relaciona el desorden, que es la antítesis de todos los nomoi socialmente constituidos, con ese proceloso abismo del caos que es desde siempre el mayor antagonista de lo sagrado. Ir contra el orden de la sociedad es siempre correr el riesgo de deslizarse en la anomia. Pero ir contra el orden de una sociedad religiosamente legitimada es además chocar con las fuerzas primordiales de la oscuridad.²⁸

La Sociología de la religión derivada del enfoque fenomenológico apunta a la conexión inherente entre religiosidad y conservadurismo. En tanto sistema de respuestas a preguntas de orden pragmático, el discurso religioso transmite estructuras intelectuales con las cuales «lo existente» resulta preferible al riesgo implícito en «lo que sucederá» o «lo que podría ser». Sin embargo, en el propio seno de la lógica religiosa está contenida una posibilidad. En contextos histórico-sociales de transformaciones estructurales, concretamente en medio de procesos de modernización social, el discurso religioso conserva su

²⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

²⁸ *Ibid.*, p.66.

capacidad de dotar de significación al mundo. Si bien ello forma parte del síndrome conservadurista referido anteriormente, hay un potencial disruptivo en el hecho de que esa asignación de significados presupone el orden social en el interior del cual tales significados eran reconocibles y dignos de ser respetados. La modernización social desestructura la sintonía entre significaciones conferidas desde el discurso religioso y Estados de cosas reconocibles con ese discurso. La ruptura, por ejemplo, entre formas de vida comunitarias y rurales, en el seno de las cuales se engendró un discurso religioso que dotaba a esas formas de vida de significación y de espacios de ritualización, conduce a una «enajenación» del discurso con respecto a los presupuestos histórico-sociales implicados en su ejecución dentro de la vida cotidiana. Hay un potencial de protesta en la práctica de la religiosidad, especialmente en el curso de los procesos que dislocan las realidades sociales y las lealtades sistémicamente adheridas a ellas. En 1844 un joven filósofo alemán así lo sostenía:

La angustia religiosa es, de una parte, la expresión de la angustia real y, de otra parte, la protesta contra esa angustia real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el Estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los Estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio de los pueblos.²⁹

C. La modernidad y sus desafíos a la religiosidad tradicional.

Esta peculiar pérdida de sintonía entre significaciones y realidades asumidas por los sujetos instaaura una nueva realidad: institucionaliza y revela la precariedad de las barreras construidas mediante las costumbres de los pueblos. Hay un momento de toda religión que consiste en establecer la

²⁹ K. Marx, *La sagrada familia*, p.3.

separación entre lo sacro y lo profano; establecer esa diferencia y prohibir el comercio con la zona profana de la vida es lo que Durkheim llamó «culto negativo»; en contraste, el «culto positivo» consiste en las prácticas rituales que establecen relaciones positivas con las fuerzas religiosas, con lo sacro.³⁰

Pues bien, la modernización implica que se habrán de construir, como nuevas realidades, formas de vida social que probablemente antes cobraban sentido porque materializaban esta separación entre lo sacro y lo profano. En la medida que la modernización reconoce formas de vida social basadas en la libertad de los individuos para crear sus propias interacciones entre lo sacro y lo profano, la secularización inevitablemente es un rasgo de toda modernización.

Esta separación entre lo sacro y lo profano puede ser más o menos exitosa. Sin embargo, en la vida social siempre está presente la religiosidad, como en un espacio imaginario donde se establece una relación que podemos llamar «estructural», casi diríamos ineluctable. En opinión de Durkheim el carácter inevitable de la religiosidad de la vida social estriba en un vínculo de necesidad recíproca, establecida en el plano simbólico, entre sociedad e individuos, entre dioses y hombres.

Ahora percibimos la verdadera razón de que los dioses no puedan prescindir de sus adoradores, del mismo modo que éstos no pueden prescindir de sus dioses: ella reside en que la sociedad —de la que los dioses no son sino la expresión simbólica— no pueden prescindir de los individuos, tal como éstos no pueden prescindir de la sociedad. Tocamos aquí el sólido cimiento sobre el cual se levantan todos los cultos, y que ha permitido que éstos subsistieran desde que existen sociedades humanas.³¹

³⁰ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p.343.

³¹ *Ibid.*, p.347.

A partir de esta indispensabilidad, postulada ahora bajo el manto de cientificidad reclamada por la sociología, la cuestión es tratable en términos de las consecuencias que ello acarrea en la historia moderna de los pueblos. Así, ha sido notable que entre los fundadores del pensamiento sociológico se afirmara la existencia, en los procesos reales de modernización, de «afinidades electivas» entre formas de religiosidad y formas políticas. Así lo plantearían Tocqueville, Durkheim, Pareto y Weber.

De ahí que, a partir de la obra de estos autores se reconoce que sería equívoco considerar que la relación entre religión y política siempre es favorable al mantenimiento del status quo. Así, Tocqueville tiene agudas observaciones sobre el papel de la religión en la instauración y construcción de la democracia.

Creo que es un error considerar a la religión católica como a un enemigo natural de la democracia. Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece, por el contrario, una de las más favorables en igualdad de condiciones. Entre los católicos la sociedad religiosa no se compone más que de dos elementos: el sacerdote y el pueblo. Sólo el sacerdote se halla por encima de los fieles; por debajo de él, todo es igual.³²

Esta afinidad electiva cobra mayor importancia una vez que se puso en entredicho la ingenua tesis sobre la ineluctable finitud del pensamiento religioso. Así, a mediados de siglo ya ello era motivo de reflexión en Europa:

Los filósofos del siglo XVIII explicaban de manera muy sencilla el debilitamiento gradual de las creencias. El celo religioso, decían, debe extinguirse a medida que la libertad y la cultura aumenten. Lástima que los hechos no concuerden con esa teoría.³³

³² A. Tocqueville, *La democracia en América t. 1*, p.288.

³³ *Ibid.*, p.295.

La discusión ya no pertenece a las controversias suscitadas desde principios de milenio en Europa sobre la legitimidad reivindicada por los gobernantes seculares y el papado en materia de la vida terrenal. La religiosidad tiñe de politicidad la vida social con sus formas de integración comunitaria que revelan una estructura de formas de vida social relativamente independiente de las formas terrenales de política. Pero esta independencia, desde el siglo V postulada por San Agustín bajo la tesis de la Ciudad de Dios, está toda ella volcada a la producción de una vida cívica virtuosa.³⁴ No faltaría que la raíz genuina de la sociedad civil se ubica en ese ámbito imaginario que el cristianismo forjó a pesar de las pretensiones imperiales de emperadores, reyes y cortesanos. Así, la forma de politización de la religiosidad opera mediante su aislamiento en las redes de la «sociedad civil». Tocqueville ofrece un argumento sobre la utilidad pública de la separación estructural entre el Estado y la Iglesia:

Quando una religión no trata de fundar su imperio sobre el deseo de inmortalidad que atormenta por igual el corazón de todos los hombres, puede aspirar a la universalidad; pero cuando viene a unirse a un gobierno, tiene que adoptar máximas que no son aplicables más que a pueblos determinados. Así pues, cuando se alía a un poder político la religión aumenta su poder sobre unos cuantos, pero pierde la esperanza de reinar sobre todos.³⁵

Esta inmersión de la Iglesia a la política posee un conflicto en ciernes. La pretensión de universalidad de la religión, como es el caso del cristianismo, le exige tomar parte en las disputas seculares, en la historia y la cultura de los pueblos en donde tal proceso opera. Una vez realizada la ubicación terrenal de la religiosidad, sus ministros, y sobre todo el pensamiento que de ella

³⁴ Para las complejas relaciones entre la concepción agustiniana del vínculo virtud-vida cívica, por un lado, y la recepción de esas tesis por el renacentista Petrarca, véase Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno 2 T.*

³⁵ Tocqueville, *op. cit.*, p.297.

emerge, están obligados a dar cuenta de los estados de cosas que guarda la «ciudad terrena» (para volver a emplear la terminología de San Agustín). De aquí surge lo que Weber denomina el «problema de la teodicea». Veamos lo que dice este autor:

Cuanto más discurre [una religión] en la dirección de la concepción de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna. Este problema de la teodicea está vivo en cada caso con un giro diferente [...] ³⁶

En el mismo sentido, Berger apunta, sobre la lógica interna del milenarismo, en tanto forma específica de teodicea:

El complejo mesiánico-milenarista plantea una teodicea volviendo relativos los sufrimientos o las injusticias del tiempo presente, en términos de una reconversión de los mismos en un futuro glorioso. En otras palabras, los fenómenos anómicos son legitimados refiriéndolos a una futura nomización que los reintegrará en un orden significativo general [...] Esta teodicea será actual o potencialmente revolucionaria si supone que, para que la acción divina intervenga en el curso de los acontecimientos, es necesario que la cooperación humana le eche una mano.³⁷

El problema de la teodicea provee el formato fundamental para comprender la conexión moderna de la política y la religión, especialmente en contextos de acelerada modernización. Vamos a tratar brevemente este punto en lo que sigue.

³⁶ Weber, *op. cit.*, p.413.

³⁷ Berger, *op. cit.*, p.106.

CAPÍTULO II

MOVIMIENTOS SOCIOPOLÍTICOS EMERGENTES EN LAS SOCIEDADES CAMPESINAS

1. ELEMENTOS PARA UN MODELO DE ANÁLISIS

La secularización, en tanto parte integrante de los procesos de modernización, debilita la confianza en los valores y tradiciones aceptados y establecidos desde los tiempos antiguos. Tal como lo hemos discutido en la parte anterior de este trabajo, la articulación política-religión resulta especialmente espinosa cuando se trata de un proceso de modernización que involucra centralización política.

En la constitución de las sociedades hoy llamadas modernas, estuvo presente, desde su génesis, la politización de la religiosidad a la que hemos hecho referencia. Por lo demás, el carácter nacional de los Estados que se conformaron tuvo mucho que ver con estos procesos. En el estudio comparativo realizado por Sckocpol se destaca el papel atribuido a los movimientos revolucionarios campesinos conservadores en Francia, Rusia y China. Su importancia radica en que éstos tuvieron un alcance tal que trascendieron el ámbito local y parroquial que encarnaban.

Al atacar espacialmente la propiedad y los poderes de los terratenientes de la clase dominante, las revueltas debilitaron los baluartes de los órdenes socioeconómico y político de los antiguos regímenes. En conjunto, la extensión y el

enfoque antiterrateniente de las revueltas campesinas revolucionarias crearon coerciones decisivas, en el nivel social, sobre toda la gama de opciones sociopolíticas disponibles para las élites que contendían por el poder nacional.³⁸

Estas revueltas campesino-religiosas forman parte de una tradición poderosa que se revela en diferentes latitudes. Las rebeliones campesinas en Francia del siglo XVII tuvieron motivaciones no diferentes de las que habían suscitado las rebeliones de siglos pasados —una tradición de resistencia campesina en China, Francia y Rusia se abre por muchos siglos—.

Las revueltas campesinas han sido interpretadas como reacciones de diversos tipos al advenimiento de la sociedad moderna. Sin embargo, a pesar de que en el plano histórico no haya muchas dudas acerca de que ése es su significado, es importante señalar que los protagonistas de tales procesos, sin duda, estaban lejos de asumirse como representantes de una tradición cultural que luchaba por defender una concepción del mundo. Wolf sostiene, acertadamente, que “después de todo, el factor decisivo al hacer posible una rebelión campesina se encuentra en la relación del campesinado con el campo de poder que lo rodea”, y que “una rebelión campesina no puede partir de una situación de completa impotencia”.³⁹

Theda Skocpol sostiene la presencia de dos factores importantes que discutan una rebelión campesina, sobre el supuesto de que dichas revueltas no surgen meramente por las «necesidades» de la población, sino que hay un potencial de influencia interna que posibilita la insurrección. En su planteamiento pone el énfasis en los siguientes aspectos:

³⁸ T. Skocpol, *Los Estados y las revoluciones sociales*, p.186.

³⁹ E. Wolf, *Las luchas campesinas del siglo XX*, citado por Skocpol, op. cit., p.189.

- a) Los grados y tipos de solidaridad de las comunidades campesinas. Se refiere a las modalidades intra e inter clasistas que, sobre la base de una estructura institucional identificable, definen el perfil de las relaciones sociales legítimas en una comunidad. Ahí donde la solidaridad está engendrada por tradiciones culturales y modalidades de asociación entre los partícipes de manera que los campesinos mantienen una relación de intensa dependencia hacia los terratenientes, es improbable que se suscite una rebelión.⁴⁰
- b) Los grados de autonomía campesina ante supervisión cotidiana y control de los terratenientes y sus agentes. Se refiere a las características de los arreglos institucionales entre los terratenientes y las familias campesinas, con base en los cuales «los terratenientes controlan directamente las maquinarias de sanción administrativa y militares (tales como milicias o agencias de ayuda a los pobres) en los niveles locales».⁴¹

Estos factores, utilizados por Skocpol para dar cuenta de las «revoluciones sociales»,⁴² de cualquier manera parecen útiles para establecer nuestro punto, a saber, las condiciones típicas de la emergencia de movimientos sociopolíticos en sociedades campesinas:

⁴⁰ Esta categoría nos advierte sobre la importancia de poner en duda el mito de que la vida comunitaria siempre y en todo lugar es un ámbito armónico y bucólico que preserva sin rupturas las formas comunitarias de la vida social. Acerca de en qué medida esto es meramente mítico, véase la descripción, con un enfoque etnográfico de J. Foster, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, de cómo la vida comunitaria está permanentemente «caracterizada ... por un tono rencoroso de sospechas y desconfianzas mutuas, que dificulta considerablemente la cooperación de la gente para el bien común». Entre las razones que más abundan para este Estado de cosas, Foster atestigua que sobresalen los pleitos por propiedades y, sobre todo por la de la tierra.

⁴¹ Skocpol, op. cit., p. 192. Véase también el tratamiento de M. Barrington, a este tipo de procesos en *Los orígenes sociales de la democracia y la dictadura*, especialmente la parte dedicada a La Vendée.

⁴² Es importante señalar que hasta aquí no estamos considerando centralmente las formas de revolución comunista encabezadas por partidos obreros de vanguardia, pues para ello habría que incorporar otras consideraciones. Véase J. Rex., *La sociología y la desmistificación del mundo*, pp. 227-242.

- a) Son de infraestructura predominante agraria: campesinos con poca o ninguna propiedad sobre la parcela que trabajan –jornaleros y todas aquellas categorías de trabajadores no especializados que no tienen régimen de trabajo seguro y estable durante el año-.
- b) Estas sociedades se encuentran cohesionadas a partir de valores sancionados consuetudinariamente. El proceso de modernización que pone en entredicho estos valores tradicionales, particularmente el de la religión, provoca una lógica reacción de protesta de parte de la sociedad afectada.
- c) La economía donde se producen estos movimientos se encuentra por lo regular en sus momentos depresivos o por lo menos ocurren otros acontecimientos como las plagas y las guerras que alteran el ritmo normal de vida.

Finalmente:

- d) Una situación sociopolítica determinada puede generar un debilitamiento sustancial de la capacidad represiva de las instancias estatales, lo que crea una conyuntura propicia para la insurrección campesina.

2. PERFIL ESPECÍFICO DE AMÉRICA LATINA

A. La especificidad católica de América Latina: una simiente conservadora.

El hecho histórico de la conquista de América Latina por uno de los países donde triunfó la Contrarreforma, España —sin olvidar a Portugal— es indispensable para comprender la especificidad religiosa de esta parte del continente. Los tres siglos de colonia conforman una estructura profunda en las prácticas culturales de las poblaciones. Las comunidades campesinas formadas durante este largo periodo tuvieron ocasión de institucionalizar sus ritos y hacer perdurables sus formas de religiosidad. Sin tratar de hacer una arqueología de la religiosidad latinoamericana, es importante señalar este

componente genético, especialmente por sus consecuencias sociohistóricas. De este modo, podremos tener una visión más adecuada del significado profundo que ha tenido la modernización y urbanización de las sociedades latinoamericanas durante este siglo.

Especialmente ahí donde se montaron las instituciones españolas sobre el cuerpo viviente de las culturas indígenas tuvo lugar un proceso de especial relevancia para nuestro estudio. La cultura española que colonizó estas tierras⁴³ logró no sólo la «conversión» de los indígenas, sino que también estableció los mecanismos para la reproducción más o menos a largo plazo de sus principales instituciones. La imposición de imágenes y símbolos religiosos que lograban articular los significados prehispánicos con los de los conquistadores, fueron los aspectos relevantes de este proceso; se ha reservado el nombre de «sincretismo cultural», para designar esta realidad. La catolicidad española no sólo se adoptó, sino que también se adaptó a las peculiaridades comunitarias de los indígenas latinoamericanos.⁴⁴

Sobre el trabajo de los frailes existen muchas evidencias con respecto a la protección que algunos de ellos ejercieron sobre la población indígena, que era sometida a los más violentos procedimientos de «domesticación» por parte de los militares españoles. Muchos misioneros, en efecto practicaron humanos procedimientos de evangelización, en particular aquellos que llevaron a la práctica sus votos de pobreza y castidad, y que a través de esta vida ejemplar crearon en la masa indígena una actitud favorable a las enseñanzas cristianas. Como es natural, para lograr estos resultados fue muy importante el papel desempeñado por el ejército y el Dios español sobre los ejércitos y Dioses locales, que con su victoria se revelaron en todo superiores a

⁴³ A este respecto, véase S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*.

⁴⁴ Sobra señalar que ahí donde la población indígena no era relevante, la tradición católica tuvo menos obstáculos que enfrentar para convertirse en parte intrínseca de la realidad latinoamericana.

sus contrincantes. Asimismo resultó favorable al proceso de colonización la enseñanza que dieron los misioneros en el terreno de las artes y los oficios. Según Chevalier:

Los primeros frailes que llegaron a la Nueva España fueron en su mayor parte verdaderos apóstoles, absolutamente desinteresados. Los relatos los muestran a pie, solos y sin defensa por los pedregosos caminos del inmenso país, al cual traían el mensaje de Cristo. Muchos de ellos eran hombres cultos que adquirieron influencia entre las autoridades civiles y los Virreyes, pues se sabía que cuando hablaban no era para sostener mezquinos intereses. Fueron los protectores naturales de los indios, a quienes defendieron, con pasión, de ciertos encomenderos o colonos listos a abusar de los débiles.⁴⁵

Ejemplos de estos frailes fueron Motolinía, Las Casas y Vasco de Quiroga, que ensombrecen con mucho las acciones sin piedad ejercidas por la generalidad de la clerecía católica, encargada de la conquista del espíritu en el proceso de colonización.

Este proceso se ajustó a un poderoso impulso orientado a construir Estados sumamente centralizados. Desde la tradición proveniente de la Corona española, la centralización ha sido una característica de los sistemas políticos latinoamericanos. La conjunción de centralismo político y sincretismo cultural por todas partes anuncia su carácter explosivo. Las formas de poder local, ejemplificadas por las figuras del cacique y algunas otras de América Latina, establecen relaciones conflictivas tanto con los a veces precarios poderes centrales, como con las propias comunidades campesinas. Este punto puede ampliarse a fin de considerar su importancia.

El centralismo político implica, a menudo, una escasa integración en el espacio nacional. Los caciques controlan las relaciones con el centro

⁴⁵F. Chevalier., *La formación de los latifundios en México*, p.283.

económico y político del país. Su papel político está dictaminado por el centro. Así, hay que distinguir aquel tipo de caciques, dentro de una sociedad poco integrada nacionalmente, que hace valer su poder localmente de manera absoluta: es el caso de Ecuador. El otro tipo de cacicazgo, que en realidad representa al poder central, es el caso de los coronéis en Brasil. Esta estructuración caciquil constituye «un poderoso obstáculo para la formación de movimientos sociales integrados».⁴⁶ Así, mientras en Europa occidental la unidad de base durante su proceso de modernización fue «el individuo», aquí en América Latina lo fue la comunidad. En tal medida, el caciquismo, que parecería funcionar como instrumento sistémico para vincular las necesidades y las peculiaridades locales con el poder político central (un «nervio del gobierno» en la terminología de Deutsch), funciona mucho más como mecanismo de control político.

La vida local adquiere así una dinámica de refugio en las tradiciones culturales a través de las que se conservan las principales formas de identidad colectiva. Frente a la naturaleza autoritaria del centralismo político, las comunidades campesinas han desarrollado mecanismos diversos para sostener sus precarias formas de vida comunitaria.

La sociología evolucionista de corte funcionalista-estructural, que ha predominado en las últimas décadas tiene que retroceder frente a la evidencia aportada por diversos estudios en el sentido de que ni las formas de vida comunitarias ni las modalidades de religión propias de ellas se han desvanecido en los ámbitos rurales.⁴⁷ Ni las formas internas de solidaridad ni los esquemas de religiosidad que les son propios han sido eliminados por la urbanización, principal indicador de la modernización. Así, tenemos serias

⁴⁶ A. Touraine, *América Latina, política y sociedad*.

⁴⁷ Véase Touraine. *Ibid.*, para una documentación amplia de los estudios que han aportado estos hallazgos.

dudas no sólo del optimismo desbordante de esta sociología, sino de que las formas más profundas de las sociedades latinoamericanas sean comprensibles sin esos referentes históricos a la Colonia y la tradición católica ibérica.

Si cabía esperar que las sociedades en modernización encontrasen su estatuto secular a la vuelta de tres generaciones, si esa transición cultural habría de deparar individuos dotados de las características del homo economicus moderno, los hechos se han rebelado: han sobrevivido esas formas «premodernas» de articulación social, en las que prevalecen aquellos componentes que caracterizaron a las comunidades campesinas, y sobre todo muchos elementos de sus formas de religiosidad.

Hay una cultura asentada en una religiosidad popular que sobrevive en el anonimato. Esta cultura tendría al menos algunos rasgos de la religiosidad popular proveniente de las sociedades campesinas tradicionales, rasgos susceptibles de ser agrupados bajo el rubro general de conservadurismo religioso. No obstante, es preciso señalar que estos rasgos estarían lejos de ser evidentes y, sobre todo, más lejos aún de haber sido inmunes a los procesos socioculturales que se han registrado en este siglo. Entre estos últimos, no está por demás apuntar las modificaciones que en su práctica y su discurso ha observado la propia Iglesia Católica. La Iglesia, principalmente la Católica, ha modificado su imagen y su forma de incidir en la vida social. Al parecer se trata de una modernización eclesiástica, en tanto su presencia en la vida social parece ahora cada vez más alejada de las formas de dominación características de la sociedad tradicional. A partir de 1968 (Medellín) y 1979 (Puebla) la Iglesia Católica latinoamericana abandona una suerte de separación entre lo religioso y lo secular. En Ecuador, Brasil y Chile, la Iglesia Católica ha apoyado la reforma agraria y a las clases trabajadoras. El «guadalupanismo» mexicano ha constituido la otra cara de la moneda: es decir, la incidencia social tradicional de la Iglesia.

Con todas las dificultades que acarrea el tratar el tema de la cultura política, podemos, siguiendo a Mols, señalar tres rasgos de la cultura política latinoamericana que prevalecen en la forma de transición específica que constituye el proceso de modernización.

En primer lugar, la cultura política latinoamericana se distingue, según este autor, por una fuerte presencia del personalismo en las relaciones sociales, esto es, por una percepción basada en interacciones con personas concretas y no como interacción de agrupaciones, asociaciones o categorías sociales. Las lealtades y las afinidades se construyen sobre la base de personas concretas, así como las enemistades políticas o de todo tipo. De ahí se desprende que en la cultura política latinoamericana opera una "traducción de las obligaciones interpersonales en relaciones de amistad y compadrazgo, la asunción de la responsabilidad política y social como obligación patrimonial o paternalista «hacia abajo», y la conformación de las relaciones de dependencia como relación patrón-clientela".⁴⁸

En segundo lugar, hay un elemento de referencia a ordenamientos jerárquicos en el seno de los cuales es posible construir una identidad colectiva y una ubicación en el mundo social. Aprendizaje colectivo heredado de las múltiples formas de organización autoritaria y vertical de la población, este rasgo define en buena medida el centralismo político y las propensiones a construir «personalidades carismáticas» en los procesos políticos de nuestro tiempo.

El pensar en ordenamientos jerárquicos favorece ampliamente la cultura del súbdito porque responde a una imagen del mundo en el que han jugado su papel

⁴⁸ M. Mols, *La democracia en América Latina*, *Ibid.*, p. 148.

«socializante») las jerarquías coloniales ..., la Iglesia y la universidad tradicional, la escuela y la casa paterna, las experiencias de las relaciones laborales y la evaluación total del proceso político.⁴⁹

Por último, el tercer rasgo que estamos aquí considerando es aquella demostración expresiva de sentimientos y opiniones basadas en la grandilocuencia y la magnificación de procesos de otro modo meramente rutinarios: «Dadme un balcón y el país es mío», habría dicho el presidente ecuatoriano Velasco Ibarra, en una referencia a la centralidad de la retórica de los políticos, signo más o menos desdibujado de este rasgo sociocultural. Presente en las grandes manifestaciones, las declaraciones políticas, incluso en las constituciones de los Estados —uno de cuyos ejemplos más claros, sin duda, es el mexicano—, esta proclividad a la expresión trascendentalista de la cultura latinoamericana ha tenido sólo una de sus formas históricas en el populismo o el modelo «nacional-revolucionario», del que hablaremos en el siguiente apartado. Hay un tono de futurismo milenarista en este rasgo, una forma especial que adquiere el, mencionado anteriormente, «problema de la teodicea».

B. El jacobinismo estatizante: la cultura nacional-revolucionaria.

Los procesos de modernización ocurridos en América Latina durante el siglo XX estuvieron caracterizados, entre otras cosas, por un fuerte impulso a combatir las viejas formas de organización comunitaria de las sociedades. Por supuesto que esta afirmación, aplicada a América Latina, requiere de múltiples matices. Pero, el desarrollismo latinoamericano que caracterizó este siglo sólo pudo construirse a contrapelo de las zonas premodernas de las sociedades nacionales.

⁴⁹ Ibid., p. 151.

Se ha dado el nombre de «modelo nacional-revolucionario» para designar las variadas experiencias que en términos de este desarrollismo se han presentado en América Latina. En la mayor parte de los casos, el modelo se forma, desde el punto de vista de los propios actores, por una negación del pasado al que imputan la ausencia de desarrollo, el atraso y los múltiples problemas que enfrentan las sociedades latinoamericanas. Si en algún momento el objeto de ese atraso fue el latifundismo (el modelo oligárquico del que hablaron Cardoso y Faletto⁵⁰), no faltó el planteamiento de las zonas atrasadas, campesinas y tradicionales, las que estaban obstaculizando el desarrollo. Las culturas premodernas, así, se convirtieron en el arsenal de símbolos y construcciones ideológicas por medio del las cuales se recuperó, de manera sin duda autoritaria, la historia de los pueblos latinoamericanos, y de ese modo su carácter «nacional».

Las formas de religiosidad popular fueron o ajustadas a los nuevos procesos socioeconómicos por una Iglesia complaciente o combatidas directamente por el Estado. No estamos hablando de la experiencia del tipo soviético, donde la religión se convirtió en el tabú de la «nueva sociedad», sino de esa peculiar forma de incorporar la tradición con la prometedora modernidad que anunciaban los grandilocuentes proyectos de desarrollo de los gobiernos latinoamericanos.

La nueva realidad para los inmensos grupos sociales que se incorporaron al industrialismo y a la urbanización dejó de ser «la comunidad», «el barrio», o la tierra misma; se pasó por un buen número de décadas, a la «clase social», al sindicato, a la organización partidista, y al gobierno. Especialmente ahí donde

⁵⁰ F. Cardoso, y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*.

cobró vida la compleja ingeniería del corporativismo, las formas de vida comunitaria se refugiaron en las esferas más recónditas de la vida social. Se crearon, así, las tradiciones de los barrios, los ritos populares en las zonas urbanas que recuperaban de ese modo un mundo sociocultural autoritariamente arrebatado.

El desarrollismo se entendió siempre como una lucha contra las tradiciones. Una nueva sociedad demandaba un nuevo tipo de individuo, que reservara sus lealtades al gobierno, al partido y al líder urbano. ¿Realmente tuvo éxito este proceso? Según hemos sostenido antes, el autoritarismo modernizante de la América Latina ciertamente no fracasó, pero sin duda que no logró todo aquello que los modelos del desarrollo y la modernización prometían, no sólo en términos de las metas formalmente propuestas, sino en términos también —y éso es lo que aquí nos interesa— de aquello que, según se decía, habría de quedar consumido por las fuerzas que impulsaban el ingreso de los países latinoamericanos a la corriente universal del capitalismo industrial.

El problema de la teodicea se reformuló en América Latina. Ahora, con esta inmensa promesa llamada «modernización», el nuevo Dios al que habría que interrogar por las injusticias aún visibles de este mundo habría de ser el Estado y su eventual producto, el desarrollo.

CAPÍTULO III

MODERNIZACIÓN, JACOBINISMO Y PODER ESTATAL AUTORITARIO: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MEXICANO

El propósito de este capítulo consiste en establecer el marco histórico en el cual surgió el movimiento sinarquista. Este marco no podría ser reducido a la coyuntura política de su surgimiento –las mutaciones políticas de la década de los treinta– sin perder perspectiva de largo plazo que nos permita percibir este movimiento como parte de un proceso de muy largo alcance en el que tiene que considerarse el surgimiento de la derecha en México.

Iremos dando la visión del mencionado marco histórico, primero, desde una perspectiva panorámica que nos permita ubicar las grandes coordenadas en que surge la derecha mexicana, en su relación con el autoritarismo mexicano. En seguida, realizaremos algunas consideraciones sobre la relación que se establece entre las élites estatales y las élites religiosas, a fin de considerar ese fenómeno peculiar al que denominaremos «jacobinismo mexicano».

1. MODERNIZACIÓN AUTORITARIA: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MEXICANO

El movimiento sinarquista de los años cuarenta tiene su antecedente más directo en la revuelta cristera de 1926-29, y éste, a su vez, en la Revolución de 1910. Tanto en la Independencia como en la Revolución encontraremos a los mismos actores: la Iglesia, el campesinado y el Estado. En ambas circunstancias el campesinado pasó a ocupar el brazo armado de la religión, aunque no del

todo de la Iglesia, como trataremos de mostrarlo. Debemos agregar, finalmente, que también en las dos situaciones el campesinado salió derrotado. Por su parte, el Estado revolucionario se robusteció y centralizó el poder, y la Iglesia, por su lado, cobró conciencia de su situación y de las reglas de relación con el nuevo Estado, que a partir de ese momento se buscaría que a toda costa fueran pacíficas.

La historia de este conflicto se inicia desde el instante que la burocracia civil comienza a cobrar fuerza y la sociedad en general se vuelve más secularizada; o sea, menos dependiente de la intermediación del dogma religioso para concebir el mundo y la vida. Así, el conflicto se origina paralelamente al robustecimiento del Estado nacional, que ya se venía conformando desde la Independencia de 1810, con los vientos reformistas provenientes de Europa que cobraron sus efectos más notables entre los grupos liberales y conservadores. En este episodio, la Iglesia jugó un papel determinante, dado que desde ella –o a través de ella– se tejía la política, la economía y la ideología.

A. Una mirada a la Iglesia.

La Iglesia, según lo manifestaba José María Luis Mora en sus *Obras Sueltas*, tenía anclados sus intereses en el comercio, en las principales ramas manufactureras y sobre todo en la propiedad rústica, que era para ese entonces la principal riqueza. Sobre esta extraordinaria riqueza Robert J. Knowlton señala:

Mora comparó la riqueza eclesiástica con la riqueza total de la república que, incluyendo la producción agrícola, el ingreso de las familias, los metales preciosos y

el comercio ascendía a \$1 776 787 862.00, al 5%, ésto producía un ingreso de \$88,839,393.00.⁵¹

La ostentación del poder económico de la Iglesia, que por otro lado se reforzaba con el poder ideológico, cobró efectos muy singulares entre los sectores más jóvenes y modernos del clero, quienes fueron precisamente los que condujeron los primeros movimientos de protesta. Debe decirse, en este sentido, que los primeros inconformes con el atraso de la Iglesia latinoamericana en relación con Europa, fueron precisamente los sectores jóvenes de la propia institución eclesiástica, tal como lo demuestran los manifiestos del obispado de Lima,⁵² que en 1821 demandaban:

1. Secularización de todos los institutos religiosos.
2. Prohibición a los obispos de conferir órdenes mientras el gobierno tuviese por conveniente.
3. Libertad de casarse a los clérigos.
4. Que los impedimentos de matrimonio y causa de divorcio sean objeto puramente civil y político.
5. Que se supriman todas las festividades de los santos.
6. Que el precepto de oír misa y abstenerse de trabajo se limite a los domingos y cuatro festividades principales del señor.
7. Que se interrumpa el curso de bulas pontificias de cualquier naturaleza que sean, y todas las relaciones espirituales con Roma, existiendo solamente las políticas.

⁵¹ R. Knowlton, *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, p.273.

⁵² F. Morales, *Política y clero en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*.

8. Que la nación española no conozca concilio alguno general convocado por su santidad, ni admita institución alguna canónica que no sea dispuesta por concilios nacionales.

Pero el poder de la Iglesia, y sobre todo el abuso y la ostentación del poder frente a la miseria del grueso de la sociedad, condujo a que la propia Corona buscara por todos los caminos la forma de contrarrestar ese dominio religioso que en no pocas ocasiones demostró mayor fuerza que el del propio Rey. Otro enemigo de la Iglesia estuvo representado por los sectores más modernos de la sociedad, entre los cuales destacó el de los comerciantes, que vieron en los dogmas religiosos restricciones muy fuertes para aumentar la velocidad de multiplicación de sus capitales. Sin embargo, la presencia de una capa social más instruida, más ligada intelectualmente a Europa y las corrientes migratorias que comenzaron a operarse en la mitad del siglo pasado, favorecieron de una manera determinante la toma de conciencia más radical en contra del poder omnímodo de la Iglesia en la vida social.

En nuestro país, este esquema de reproducción del poder eclesiástico contó, paradójicamente, con la misma ayuda del indígena que encontró desde el inicio del proceso de colonización, algunos hombres piadosos que los defendieron contra el maltrato de los encomenderos. Debemos reconocer, sin embargo, que estos personajes fueron los menos en el universo de la conquista y que, por ejemplo, no todos los curas se aliaron a la soldadesca ni todos, por otro lado, hicieron –o si lo hicieron no lo llevaron a cabo– votos de pobreza. Bajo estas consideraciones, la «conquista espiritual» fue un factor determinante que no sólo sirvió para defender, o para no atacar abiertamente el poder de la Iglesia, sino también un medio muy efectivo para ensanchar y abultar sus riquezas, como el procedimiento de las donaciones y las riquezas para ganar

absoluciones. Este asunto, por cierto, llevó a la Corona a prohibir las herencias en favor de la Iglesia.

Hacia los años sesenta del siglo pasado, esta institución ya se enfrentaba de modo más formal a un nuevo poder; el de un Estado nacional que se revelaba cada vez con mayores pretensiones autonomistas, expresadas en la firme decisión por establecer las fronteras precisas entre el poder eclesiástico y el civil. Fue así como Valentín Gómez Farías suprimió la coacción civil sobre los votos monásticos y los diezmos, además de prohibir la actividad educativa al clero, confiscarle las misiones franciscanas de California y desterrando a los obispos de Durango, Linares, Chiapas y Michoacán.⁵³ Tocaría a Lerdo de Tejada y a Juárez establecer con toda precisión posible la separación de poderes. Para ello, las Leyes de Reforma es una muestra ilustrativa de la paciente labor que las ideas liberales ejercieron en contra de la Iglesia. Así, el 12 de julio de 1859, Juárez dictó en Veracruz la Ley de Nacionalización de los Bienes de la Iglesia.⁵⁴ La que entre otros asuntos establece:

1. Nacionalización de todos los bienes que hasta entonces habían pertenecido a la Iglesia. Además suprimía las comunidades religiosas de hombres y prohibía la creación de nuevos conventos.
2. Establecía que el matrimonio era un contrato puramente civil.
3. Instituyó el Registro Civil.
4. Quitaba los cementerios del poder de la Iglesia.
5. Suprimía las fiestas religiosas.
6. Establecía la total separación de la Iglesia y del Estado.

⁵³ J. H. Portillo, *El problema de la relación entre la Iglesia y el Estado en México*, p.19.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 22

Con las Leyes de Reforma los días de la Iglesia parecían contados. No obstante, si bien pierde terreno en el plano ideológico, o el control de las mentes y del espíritu, debemos reconocer que su poder económico, y sobre todo: el poder económico de quienes la respaldaban (en este caso los conservadores), aún permanecía inalterable. Con Porfirio Díaz, la Iglesia aún resistió los rescoldos jacobinistas de algunos liberales que todavía deambulaban entre los ánimos del futuro dictador; no obstante, pasado el tiempo, y en la medida que el tuxtepecano se aviene al poder, hasta eternizarse en él, la Iglesia demuestra mayor confianza para enderezar sus acciones a la recuperación y consolidación de los espacios perdidos. No es casual, por lo mismo, que a finales de la dictadura porfiriana la Iglesia sólo recordara como un mal sabor de boca sus desavenencias con los liberales de la Reforma.

Durante todo el gobierno que duró su mandato (1876-1911), el General Díaz dejó vigente la Constitución Liberal de 1857 incluidas las leyes anticlericales, pero no se molestó en hacerlas cumplir, cosa que agradó a los católicos mexicanos y permitió a la Iglesia funcionar libremente en México. Se volvieron a abrir los seminarios, monasterios, conventos, colegios católicos e instituciones de beneficencia que pudieron funcionar tranquilamente bajo la tolerancia del régimen de Don Porfirio Díaz, quien, con ocasión de un censo, declaró ser católico, apostólico y romano.⁵⁵

5. El porfirato.

Con Porfirio Díaz, el sistema de haciendas, como un sistema económico de producción y de organización social, ocupó un papel fundamental en los mecanismos del poder que dieron solidez a su régimen; pero el sistema de haciendas, por otro lado, y sobre todo desde el punto de vista de la organización y control social, no se hubiera dado sin antes apelar a la

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 24.

participación estratégica de la Iglesia, que sujetó a los campesinos e indígenas hasta los mismos linderos de la revolución.

Debemos reconocer en este sentido, que la intuición política de Porfirio Díaz le permitió comprender o medir el papel de la religión para ejercer un control indirecto sobre los hacendados, y lógicamente sobre los campesinos e indígenas. De ahí precisamente que toda la tarea educativa hubiera sido abandonada a manos del clero.

Pero si bien la hacienda fue en este periodo uno de los pilares de la economía porfirista: debemos señalar por otro lado la existencia de un número muy amplio de rancheros que se multiplicaron en el centro y el norte del país. Rancheros cuyo origen, para el primer caso, lo encontramos en el desmembramiento de muchas haciendas que corrieron con mala suerte en los asuntos económicos; en el segundo caso, los ranchos se constituyeron como premio a los soldados o colonos que se las vieron con las tribus apaches o con los filibusteros norteamericanos que siempre codiciaron las tierras del norte mexicano.

Como es natural, los rancheros de esta parte del país estuvieron siempre en mayor contacto con la sociedad norteamericana, y particularmente con ese territorio donde el boom agrícola y minero fue más notable. Los rancheros del centro, por su parte, mantuvieron relaciones más estrechas con la burocracia política de la ciudad de México, con las actividades mineras de Guanajuato y Zacatecas, y con las actividades comerciales de la ciudad de Guadalajara. En otros términos: los rancheros del norte estuvieron atados a una ética protestante, mientras que los del centro a la vida espiritual extraterrena del catolicismo más tradicional del país.

Para darnos una idea más amplia de la fuerza de la Iglesia y del poder de Díaz, tal vez sea suficiente la simple alusión a la densidad demográfica y a la distribución regional de la población en ese período; y esto, especialmente por dos razones: primero, porque si bien la colonización del norte mexicano fue obra de las misiones religiosas, por otra parte el medio natural y la escasez de mano de obra, que no fueron del todo propicias a la colonización y a la misión evangelizadora, hicieron que a final de cuentas dichos propósitos fueran prácticamente abandonados por la Corona Española y –evidentemente– por la Iglesia, por lo que dicha tarea quedó definitivamente en manos de verdaderos aventureros y gente con propósitos nada altruistas; en segundo término, la propia cercanía con algunos centros fabriles y mineros de los Estados Unidos, donde floreció el anarcosindicalismo, el protestantismo y la masonería, pero sobre todo una «fiebre por el dinero», hizo que la religión católica, por razones de ética religiosa, no se robusteciera de igual manera que en el centro del país. Un tercer aspecto es, sin duda, la baja densidad demográfica que permitió no sólo una mayor proliferación de creencias sino también el reforzamiento de las mismas.

Con el propósito de reforzar más nuestros argumentos, los datos que en seguida enumeramos permiten observar la distribución demográfica en la época de Díaz en términos de las más densamente pobladas, las de mayor concentración indígena, las más propensas a un capitalismo moderno, y su contraparte, aquellas en las que se reproduce de una manera «necia» el denominado modo de vida campesino.⁵⁶

⁵⁶ Sobre este asunto señala Wolf, «Es costumbre diferenciar a los campesinos de los pueblos primitivos, distinguiendo las poblaciones rurales que están sujetas a los dictados de un Estado supersistemizado... de los habitantes rurales que viven por fuera de los límites de tal estructura política... Por consiguiente, defino los campesinos como la población que, para su existencia, se ocupa en el cultivo y toma decisiones autónomas para su realización»; *Las luchas campesinas del siglo XX*, pp. 9-10.

A continuación, se presentan los índices de densidad demográfica (número de habitantes por kilómetro cuadrado) en las regiones, durante el porfiriato. Los criterios para formar las regiones pueden ser discutibles, pero queremos mostrar los contrastes de modos de vida que son identificables a primera vista.⁵⁷

⁵⁷ Hemos organizado del siguiente modo las regiones. Sur: Campeche, Chiapas, Guerrero, Morelos, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán; Centro: Aguascalientes, Colima, Distrito Federal, Durango, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, México, Michoacán, Nayarit, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tlaxcala y Zacatecas; Norte: Baja California Norte, Baja California Sur, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas. Las especificaciones metodológicas para ajustar los Estados con sus características históricas aparecen en la obra mencionada en la nota siguiente. Hemos modificado los datos para Baja California Sur de 1895, para lo cual tomamos el mismo índice de 1900; lo mismo se hizo con Quintana Roo. De cualquier manera, se estima que los cambios son estadísticamente despreciables.

Cuadro 1: Densidad de población en el porfiriato, Región Norte⁵⁸

| Estados | Año | | |
|-----------------------|------|------|------|
| | 1895 | 1900 | 1910 |
| Baja California Norte | 0.6 | 0.1 | 0.3 |
| Baja California Sur | 0.5 | 0.5 | 1.5 |
| Coahuila | 1.6 | 1.9 | 2.2 |
| Chihuahua | 1.1 | 1.3 | 1.7 |
| Nuevo León | 4.8 | 5.1 | 5.6 |
| Sinaloa | 4.5 | 5.1 | 4.5 |
| Sonora | 1.0 | 1.2 | 1.3 |
| Tamaulipas | 2.6 | 2.7 | 3.1 |
| Promedio | 2.09 | 2.24 | 2.53 |

⁵⁸Los datos están tomados de INEGI-INAH, *Estadísticas históricas de México I*, p. 47.

Cuadro 2: Densidad de población en el porfiriato, Región Centro

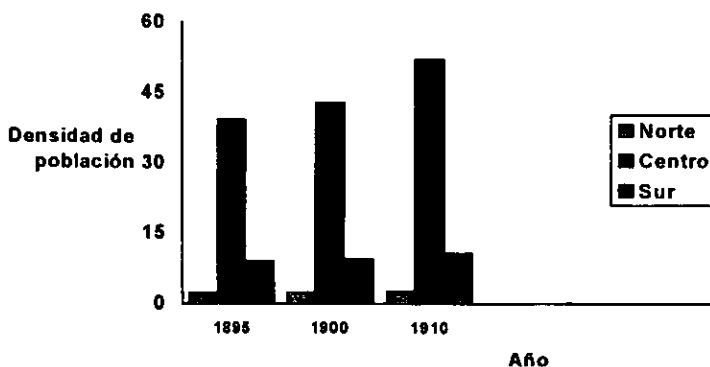
| Estados | AÑO | | |
|------------------|--------------|--------------|--------------|
| | 1895 | 1900 | 1910 |
| Aguascalientes | 18.7 | 18.3 | 15.7 |
| Colima | 10.2 | 11.9 | 13.2 |
| Distrito Federal | 317.8 | 361.2 | 486.0 |
| Durango | 2.5 | 3.1 | 4.4 |
| Guanajuato | 34.7 | 34.7 | 38.1 |
| Hidalgo | 26.6 | 28.8 | 28.9 |
| Jalisco | 13.8 | 14.4 | 13.9 |
| México | 39.2 | 43.6 | 41.4 |
| Michoacán | 15.0 | 15.6 | 16.9 |
| Nayarit | 5.4 | 5.4 | 6.0 |
| Puebla | 29.0 | 30.1 | 32.7 |
| Querétaro | 19.4 | 19.7 | 21.0 |
| San Luis Potosí | 9.0 | 9.1 | 10.1 |
| Tlaxcala | 42.6 | 44.0 | 46.3 |
| Zacatecas | 6.0 | 6.1 | 7.5 |
| Promedio | 39.33 | 43.07 | 52.14 |

Cuadro 3: Densidad de población en el porfiriato, Región Sur

| Estados | Año | | |
|-----------------|-------------|-------------|--------------|
| | 1895 | 1900 | 1910 |
| Campeche | 1.7 | 1.7 | 1.8 |
| Chiapas | 4.3 | 4.9 | 6.1 |
| Guerrero | 6.6 | 7.5 | 9.1 |
| Morelos | 32.2 | 32.4 | 36.6 |
| Oaxaca | 9.3 | 9.9 | 11.2 |
| Quintana Roo | 0.2 | 0.2 | 0.2 |
| Tabasco | 5.5 | 6.5 | 7.0 |
| Veracruz | 11.9 | 13.5 | 15.7 |
| Yucatán | 7.6 | 7.9 | 8.2 |
| Promedio | 8.81 | 9.39 | 10.66 |

El siguiente gráfico presenta la comparación entre los promedios de cada una de las regiones. Aquí resulta especialmente claro que la Región Centro posee características demográficas diferentes a las del Norte y el Sur.

Gráfico 1: Densidad de Población en las regiones de México, 1895-1910.



De acuerdo con esta caracterización, y conforme al análisis de Katz,⁵⁹ el norte mexicano se distinguió fundamentalmente por el predominio de las actividades ganaderas, la minería (y la siderurgia) y las actividades forestales; el centro agrupaba prácticamente a las haciendas maiceras, pulqueras y azucareras (con sus peones acasillados), a los pueblos libres constituidos en su mayoría por campesinos indígenas. En general, el sur se caracterizó en la época porfirista por la gran empresa de plantación (las de tabaco en Valle Nacional, las de henequén en la península de Yucatán y las fincas cafetaleras en el Estado de Chiapas). En esta región la población era escasa, preponderantemente indígena y por lo general agrupada en asentamientos muy dispersos.⁶⁰

⁵⁹ F. Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*.

⁶⁰ En el capítulo IV realizamos un análisis más detallado de esta regionalización, sobre todo por la importancia que tiene para la comprensión diferenciada del impacto de la religiosidad católica en la formación del sinarquismo.

C. La coyuntura de 1910.

Hacia 1910, una serie de circunstancias lograron reunirse para provocar el derrocamiento de Porfirio Díaz, quien le había imprimido a la economía y a la sociedad un carácter predominantemente capitalista; aunque como en todo proceso de gestación, aún dejaba sin «atacar» algunos aspectos que resultaron a fin de cuentas los que decidieron una salida revolucionaria que permitió el arribo de México al modernismo del siglo XX. Dentro de las causas sobresalientes que provocaron el movimiento revolucionario de 1910 cabe destacar los siguientes aspectos:

a) Primer aspecto causal: una economía vacilante.

En los Estados Unidos se presentaron dos crisis económicas entre 1907 y 1908 que causaron un fuerte impacto en el plano económico y social de México. Por un lado, las inversiones que el régimen porfirista venía realizando en el sector de comunicaciones y transportes, fundamentalmente en el ramo ferrocarrilero fueron abruptamente interrumpidos, pues las importaciones resultaban prohibitivas.

Paralelamente a esta interrupción de las importaciones y al de la construcción de los ferrocarriles, las exportaciones también fueron detenidas por la sencilla razón de que el gobierno norteamericano buscó todos los medios para ahorrar divisas, con lo cual la producción de nuestro país se vio seriamente afectada. Los editores de la revista *El Economista Mexicano* recomendaban a fines de 1908:

Que los principales productos de exportación (plata, henequén, café, etc.) aumentaran su precio, de ese modo la economía recuperaría su auge y podría

celebrarse el centenario de la independencia nacional como «corresponde a una nación rica e ilustrada». La situación se hizo difícil cuando la crisis monetaria se unió a la crisis agrícola, consecuencia de las sequías de 1908-1909: el índice del maíz subió de 1888 a 1901 a 100 y de 1901 a 1908 a 230, el del trigo se duplicó en 1908, carne, papa y carbón subieron de 25 a 50%; manteca, chiles, cigarros y cobertores de 10 a 15%. En este mismo periodo, pulque, azúcar y manta no sufrieron variaciones sensibles, y café, sal, petróleo y percales bajaron de precio. El salario nominal del peón rural aumentó de 2.5 a 4 reales. El salario mínimo diario en la agricultura en pesos de 1900 desciende de 0.3575 en 1905 a 0.2568 en 1910, y en la industria de 0.4270 en 1904 a 0.3282 en 1910.⁶¹

Simultáneamente a la crisis norteamericana se sucedieron en el campo mexicano una serie de fenómenos naturales adversos a la agricultura, como fueron las sequías prolongadas ocurridas durante los últimos años de la dictadura porfirista.

Estos dos hechos resultaron drásticos para la sociedad rural y las clases más pobres de las ciudades, que de pronto se vieron en situación de penuria, en la que el hambre, el desempleo y la violencia eran comunes.

Por su simple enunciación, estos dos fenómenos pueden ser considerados como fundamentales por haber provocado, si no una revolución de las magnitudes de la de 1910, por lo menos una serie de revueltas y motines que no hubieran dejado bien librado al régimen porfirista. Lo cierto es que la crisis norteamericana afectó sobre todo a los pequeños productores (hacendados) norteños que prácticamente vivían el día-a-día, gracias a las exportaciones e importaciones que hacían a los Estados Unidos. No es casual, por lo mismo, que en el momento de la cancelación de las compras norteamericanas, muchos rancheros se hubieran contratado como peones en algunas minas de aquel país que aún se mantenían en operación.

⁶¹ M.González Navarro, *Cinco crisis mexicanas*, p.62

Otros sectores de la clase baja norteña, especialmente los vaqueros, también se vieron afectados al descender las exportaciones de ganado a la Unión Americana. Por esta razón, o regresaron a sus lugares de origen, especialmente el centro del país, o bien se enlistaron en las gavillas que se formaron en el norte y que posteriormente se incorporaron a las filas revolucionarias, como fue el caso de Francisco Villa.⁶²

Por lo que respecta al centro del país, de donde había salido un fuerte contingente de campesinos que engrosaron las filas del bracerismo hacia las granjas norteamericanas, el retorno de estos mexicanos agravó el panorama del desempleo. Debemos reconocer sin embargo, que la propia estructura de la unidad económica familiar y las relaciones de cooperación comunales facilitaron la reincorporación de estos campesinos a la vida de sus pueblos.

En el sur, finalmente, dada la baja densidad demográfica, la estructura de pueblos libres, la escasez de fuerza de trabajo, y sobre todo porque la dinámica social no se encontraba tan fuertemente penetrada por la economía norteamericana, hicieron que la crisis por la que atravesaba aquella nación no hubiera causado el mismo impacto que en el centro y en el norte del país.

b) Segundo aspecto causal: burguesía.

El segundo aspecto que podemos considerar como un importante detonador del movimiento revolucionario de 1910 fue la presencia en el norte del país de un sector empresarial en la agricultura (*farmer*), cuyas actividades económicas estaban prioritariamente encaminadas a satisfacer una parte de la demanda del mercado norteamericano. En este sentido las actividades

⁶² Al respecto, véase F. Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*.

mineras, ganaderas y forestales así como el desenvolvimiento de una manufactura pujante, la textil, la siderúrgica y la vitivinícola, demostraron muy temprano su perfecta orientación hacia sistemas de organización típicamente capitalistas, que difería bastante con las visiones manejadas entre muchos capitalistas del centro y sur del país, que en gran medida existían gracias a la protección que les brindaba el viejo dictador. Como lo sugiere la investigación histórica de Barrington Moore⁶³, una emergente burguesía agraria no coligada con la vieja aristocracia es un factor políticamente explosivo; en este caso tal hipótesis encuentra puntos de apoyo importantes, y la ausencia de coalición con la vieja oligarquía sureña obedece a una distancia geográfica que ni el propio ferrocarril logró evitar.

La << visión de mundo >> de los norteños, su poca dependencia del centro administrativo controlado por Díaz, y la lejanía geográfica, aunada a las pésimas comunicaciones, imprimieron en el ánimo de estos personajes un sentimiento de autonomía muy profundo que en no pocas ocasiones entró en franco antagonismo con la visión centralista del tuxtepecano.

Por todo esto, en los momentos que la economía porfiriana se enfrentó a los problemas reseñados, los norteños no hicieron más que abanderar un mayor federalismo y una participación más directa en el manejo de los asuntos económicos y políticos nacionales. A lo anterior no debe olvidarse que muchos pueblos norteños, particularmente en el Estado de Chihuahua, tuvieron su origen en las columnas militares destacadas para defender el territorio y la vida de quienes allí vivían, tanto de los ataques de las bandas de apaches, como de los filibusteros norteamericanos que enganchaban a ejércitos de familias en busca de tierras que colonizar.

Estos soldados mexicanos, muy diestros en las armas, no fueron en ningún momento un contingente fácil de conducir por los grupos leales a don Porfirio.

⁶³ B. Moore, *Los orígenes sociales de la democracia y la dictadura*.

De ahí que cuando éste intentó rehacer su poder en aquella región, el propósito condujo a los levantamientos más importantes que dieron origen a la revolución de 1910.

c). Tercer aspecto causal: diferencias entre tipos de sujetos rurales.

Sin duda, la presencia del campesinado tradicional en las filas revolucionarias fue muy importante. Sin embargo, esto no debe ser motivo suficiente para pensar en una entrega monolítica del campesinado al movimiento armado de 1910, ya que en este asunto hubo, como se dice vulgarmente, «de todo». En efecto, ni a los rancheros como tampoco a los vaqueros y a la peonada que trabajaba en las haciendas algodoneras, podemos adjudicarle el calificativo clásico de campesino, pues entre esta gente del norte no existía el sentimiento de cooperación, ni la cohesión social que resulta de la tenencia común de la tierra, que se traduce en un corpus cultural específico (compadrazgo, mayordomías, vecindario, etc.).

Estos factores culturales, en su forma clásica, no existieron en el norte, y sí en el centro del país, sin los cuáles resulta difícil comprender la persistencia de los pueblos libres y el desarrollo y consolidación de la hacienda, que fueron típicos de esta parte del territorio nacional.

Por lo que concierne al campesinado del sur del país, hemos de señalar que éste mantuvo en muchos comportamientos sociales, aspectos comunes con el campesinado del centro. No obstante es necesario indicar que el sistema de plantación (café, cacao, tabaco, henequén,...), más la lejanía de este espacio geográfico con el centro burocrático nacional, permitió que se desarrollaran verdaderos señoríos, donde la masa indígena semiesclavizada fue determinante para permitir la existencia de dichas relaciones sociales.

En términos muy específicos, la presencia del campesinado en el movimiento revolucionario de 1910 no fue homogéneo, ni por lo que toca a su actitud, como tampoco a los intereses que lo movieron a integrarse a la revolución, y mucho menos con relación a la profundidad con que asumieron la ideología revolucionaria. Es de señalarse, por ejemplo, el caso de muchas sociedades rurales (Veracruz, Puebla, Oaxaca, Chiapas, Tabasco, fundamentalmente), que supieron del movimiento revolucionario ya bien entrado el año de 1917, y que sólo se hicieron a la guerra civil, más por motivos caciquiles interlocales que por la gran revolución.

Bajo estos supuestos, también es importante considerar que no todos los campesinos fueron revolucionarios que hicieron suya la ideología de los norteños, sobre todo cuando éstos asumieron el poder, sino por el contrario, se colocaron a favor del hacendado, a quien en no pocas ocasiones defendían convirtiéndose así, por esa simple razón, en contrarrevolucionarios, o en gente que estaba en contra de la revolución hecha gobierno.

A todo lo anterior, tal vez con el simple señalamiento de las causas por las que muchos campesinos se hicieron a la revolución nos permita separar a unos de otros. O sea: a los revolucionarios convencidos, a los revolucionarios por fuerza y a los contrarrevolucionarios. Esto nos permite elaborar una (tentativa) modelación de los campesinos que protagonizaron la revolución.

1. Los revolucionarios.

En estos términos tenemos, como el prototipo del campesinado que se integró al movimiento defendiendo un ideal típicamente campesino, sin alcance nacional, al zapatismo, que además de propugnar por la devolución o restitución de tierras que les fueron arrebatadas por el sistema de haciendas,

también persiguió en todo momento resguardar la autonomía local (sus autoridades, su sistema de elecciones, de intercambio y sus propias reglas de relación social). Mientras estos presupuestos no fueron alcanzados, las huestes a la orden de Emiliano Zapata permanecieron invariablemente en pie de lucha: un momento en el arado y otro en el campo de batalla o en las emboscadas.

2. Cristianos y jacobinos.

Otro hecho muy importante que distinguió a los revolucionarios que se hicieron del poder, con relación a las facciones campesinas que entraron en negociación, como fue también el caso de los zapatistas, es el aspecto religioso. En efecto, mientras los norteños resultaron jacobinos recalcitrantes, los revolucionarios zapatistas siempre cargaron con el estandarte de la Virgen de Guadalupe, como en el mejor momento del padre Hidalgo. Años más tarde, el movimiento cristero sería el ejemplo más elocuente de esa actitud contrarrevolucionaria de los campesinos.

3. Acaudillados anarcosindicalistas.

Otra variedad de campesinado, aunque sólo sea formalmente, es el caso de aquellos que fueron comandados por caciques o jefes políticos con ideas de corte anarcosindicalista, que aparecieron en las proximidades de la ciudad de México o en algunas regiones de San Luis Potosí y Tamaulipas, donde los

magonistas y el Partido Liberal Mexicano tuvieron sus mayores éxitos, y donde la Revolución Mexicana tomó, o se nutrió realmente de su contenido ideológico.

4. Los defensores de su patrimonio.

Un tercer grupo de campesinos son los que estuvieron a la expectativa, o que entraron al movimiento sólo para defender su patrimonio. Este es el caso de los rancheros del Bajío y de los Altos de Jalisco, quienes en la época (1917-20) se encontraban en pleno proceso de consolidación económica, gracias a su articulación con los centros mineros de Guanajuato y Zacatecas. Esta gente era profundamente católica, nacionalista y a la vez regionalista; defensores natos de la propiedad privada y de los valores de la familia inculcados por la religión católica. En síntesis, eran los dignos representantes de la ideología conservadora. Cuando estos rancheros entraron al movimiento armado, lo hicieron en contra de todo lo que significara progreso, o más claramente modernización, que fue la divisa con que se presentaron los heraldos de la revolución en el mundo rural de casi todo el país.

5. Los indígenas.

Mezclados con los campesinos –es decir, los típicamente campesinos–, encontramos a los típicamente indígenas, que también tuvieron sus motivos por los cuales entrar al movimiento armado de 1910 y los que le sucedieron en el proceso de consolidación del poder y formación del nuevo Estado Revolucionario, del cual, el caso más notable fue el de los Yaquis y los Mayos

que resistieron hasta el último momento, hasta que fueron prácticamente exterminados, los embates de la revolución comandados por sus paisanos entre ellos Álvaro Obregón, a quienes ayudaron para el derrocamiento de Porfirio Díaz.

d). Visión de conjunto.

A don Porfirio Díaz no se le puede calificar de haber sido inconsecuente con su idea de modernizar al país, cosa que logró, incluso a pesar de él mismo. Éste es el caso, por ejemplo, de un sector ilustrado que comenzó a escalar los puestos burocráticos y económicos; que a la postre se volvieron contra su propio creador. De este sector se reclutó en parte, a esa gente que formaron los círculos políticos, las logias masónicas; los «revoltosos» –según se estilaba decir– proliferaron con Díaz de una manera discrecional.

De algún modo el viejo dictador destapaba con sus medicinas modernizadoras una verdadera caja de pandora, de cuyo imprevisible en sus consecuencias. A muchos de sus enemigos Don Porfirio no los mandó matar, de ahí algo de magnanimidad con sus adversarios. Como lo apunta Katz⁶⁴, Don Porfirio «permitió» a Filomeno Mata ser uno de los clientes más asiduos a sus cárceles, aspecto que ningún dictador de nuestros días, recalca el autor citado, hubiera permitido.

Conjugados estos aspectos, sin obedecer a un plan predeterminado, y menos actuando con unanimidad en el plano espacial y temporal, resultaron a fin de cuentas determinantes para las muchas revoluciones que hicieron posible el gran movimiento conocido como Revolución Mexicana.

⁶⁴ Katz, *op.cit.*, p.28.

2. EL JACOBINISMO EN LA ÉLITE ESTATAL.

El período que corresponde al proceso de formación del Estado mexicano (esto es, al proceso en el que se pasa de la anomia generalizada del siglo XIX a la institucionalización normativa y la estructuración de los mecanismos de poder) se caracteriza, llamativamente, por el profundo carácter jacobino de las élites estatales. Quizá esto requiera matices, pero una mirada de conjunto conduce a poner de relieve este punto. Ello no es del todo sorprendente si consideramos la recepción latinoamericana de la modernidad occidental, marcada por la ilustración, el positivismo y, en general, por compartir esa actitud de romper radicalmente con el pasado, tan propio de la Europa moderna. Y tampoco sorprende, si advertimos que lo que está en juego, dicho de manera gramsciana, es la disputa por la hegemonía. Es en este marco que vamos a retomar el hilo de nuestra exposición.

Después del triunfo de Madero sobre el ejército porfirista en Ciudad Juárez, y luego del embarco de Porfirio Díaz a Europa, todo en realidad daba comienzo, pues debemos reconocer que ni el mismo Madero juzgaba posible una victoria tan rápida y sobre todo con tan poca resistencia. La falta de un programa específico, que no se redujera a las vaguedades democráticas del sufragio, y por el contrario que se apoyara en la búsqueda de respuestas a las múltiples demandas que movieron a los campesinos que habían perdido la tierra o que nunca la habían tenido; la de mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los trabajadores de la ciudad; la de dar acceso a las esferas de poder económico y administrativo a las emergentes clases urbanas, pero particularmente la de crear las condiciones para dar nacimiento a un Estado fuerte, capaz de mediar entre los intereses de los propietarios del capital y de los trabajadores, fue lo que faltaba en el Plan de San Luis, que resultó la señal con la que se hicieron a la luz los revolucionarios del Partido Liberal. Madero, de

igual modo que una parte considerable de la burguesía y clase media norteña (los más prominentes rancheros), veían en el respeto al sufragio una vía favorable a la cristalización de sus proyectos de nación y de sociedad; Para ellos, por lo mismo, la sola destrucción del aparato político porfiriano y la sustitución por otro más democrático, más abierto, menos centralizador, constituía el mejor de los caminos posibles. Otros norteños, sin embargo, no eran del todo favorables a esta perspectiva, pues de algún modo colocaban sus intereses y valores en ideas más democráticas, sin llegar a extremos, a pesar de sentir una cierta fascinación por los ideales anarcosindicalistas, o más bien fourerianos por cuanto a la organización y a la distribución de la producción.

Dentro de esta << camada >> de norteños cobraron importancia dos de ellos: Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, y otros más, que sin pertenecer a la clase social de estos, compartían sin embargo algunos valores universales de orden humanitario, que fue el caso de Adolfo de la Huerta. Estos norteños, a quienes se sumaron con más o menos preeminencia Venustiano Carranza, Hill, Abraham González, y los casos singulares de Villa y Pascual Orozco fueron la pléyade de combatientes e ideólogos que hicieron posible el Estado Revolucionario de hoy.

Como es ampliamente conocido, las indecisiones de Madero con relación al problema de la tierra, y en particular de la restitución o dotación de tierra a los pueblos y comunidades en muchas zonas del país, que habían pasado al poder de las haciendas, constituía un asunto menos que secundario en su agenda. No fue raro por eso que Zapata, en su desesperación, hubiera reclamado a Madero con todo el poder del derecho y de las armas su conducta en materia agraria. Éste, en la mayor desubicación posible, continuaba aferrado a las maneras convencionales para dar respuesta a los requerimientos sociales de los campesinos del sur, llegando al extremo de afirmar que jamás había ofrecido la expropiación.

En estas circunstancias, parte del descontento surgido entre los revolucionarios menos ilustrados que Madero, fueron capitalizados por Victoriano Huerta, los grupos conservadores, y el embajador norteamericano en nuestro país para hacerse del poder por un espacio realmente muy corto, pero suficiente para que los revolucionarios advirtieran los empeños de la Iglesia, y el clero en general, por desviar el camino, o uno de los tantos caminos de la revolución de 1910.

Con el derrocamiento de Victoriano Huerta, el turno fue para Venustiano Carranza. Para estos momentos la guerra revolucionaria se declara abiertamente contra los intereses conservadores, y fundamentalmente contra los intereses aliados a la Iglesia, como una forma retórica para afianzar el sustento ideológico de los revolucionarios del norte. Junto con Carranza llegó al poder el más genial político y estratega militar que haya dado la revolución, el sonorenses Álvaro Obregón, profesor, agricultor, asiduo lector de los más connotados humanistas de la época, y como la gran mayoría de los norteños: amantes del progreso, de la modernización y de la superación personal.⁶⁵ Pero también junto a estos grandes hombres estaba el rencor larvado de las clases despreciadas por la burguesía del poderoso norte mexicano: el personaje vivo de las leyendas populares, que reivindicaría al pueblo: Francisco Villa, quien en un corto tiempo comandaría el más numeroso ejército que produjo la Revolución de 1910.

Venustiano Carranza era, como Madero, un miembro notable de la clase terrateniente. En su oportunidad fue integrante de la cámara de diputados porfirista. Por éstas y otras razones el problema de la tierra también se colocó con Carranza como un asunto estorboso. Dadas estas circunstancias,

⁶⁵ La exposición más completa de este aspecto de la revolución en H. Aguilar, *La frontera nómada*,

que legitimaban más la presencia de Zapata en el sur, y otras que se relacionan con el control del poder por parte de las facciones norteñas, Carranza fue expulsado del poder (vía el asesinato), y colocado en su lugar a Obregón; quien jamás desmayó en su intención de construir un Estado poderoso, en torno al cual giraron todas las clases sociales, todos los sectores económicos, y en general toda la vida del país. Para esto fue necesario aglutinar inicialmente a todas las fuerzas que se encontraban dispersas a lo largo y ancho del país, formando relativos feudos económicos y políticos, muchos Méxicos, en contextos climáticos, físicos y culturales disímolos. Para esto, y para acabar al mismo tiempo con las diversas facciones, Obregón se atrajo mediante una serie de componendas, a los caciques y caudillos regionales. Cuando no fue posible el pacto pacífico, Obregón tomó el camino del aniquilamiento. De cualquier modo, la unificación del país resultó un hecho consumado –o con esas tendencias– después que Obregón entregó el mandato a Calles para preparar, simultáneamente, su segundo retorno, pasando por encima de la misma Constitución de 1917 y de los idearios de Madero en aquello del «sufragio efectivo, no reelección». Así, la Revolución se volvió contra sí misma, o en la conocida frase de Hegel, empezaba a devorar a sus hijos.

Otra de las grandes tareas de Obregón fue su labor educativa, para lo cual colocó al frente de ese propósito a José Vasconcelos, quien inició de inmediato una verdadera campaña alfabetizadora y cultural que penetró con sus brigadas culturales hasta los más escondidos rincones del país. La tarea educativa de Obregón y José Vasconcelos sólo alcanzaría nominalmente parangón con la realizada por Bassols, durante el gobierno del General Cárdenas.

La tercera gran tarea obregonista consistió en modernizar la actividad agropecuaria, de la cual, sin duda él mismo era un inobjetable ejemplo como

agricultor próspero. A este propósito Obregón dedicó gran parte de su esfuerzo, favoreciendo para ello un proceso de privatización de la tierra, en contra de la organización social de la propiedad que había sido, y era aún, el ideal de muchos viejos revolucionarios. La forma de conseguir dicho objetivo consistió en formar ejércitos de campesinos (los famosos agraristas), que a cambio de la tierra se convirtieron en leales y oportunos defensores del obregonismo.

Finalmente, para ganarse el favor de los obreros, Obregón se hizo de los servicios de Luis Morones, uno de los líderes más oportunistas que haya tenido gobierno alguno durante los primeros años de vida de la Revolución. Con Morones, el gobierno obregonista formó una columna de obreros fanatizados, capaces de dar la vida por la defensa de los ideales inculcados por su líder nato, quien ya comenzaba en el plano ideológico a mostrar un cierto perfil jacobino. Dentro de las perspectivas de Morones, y gracias al extraordinario poder que Obregón colocó en él, estaba la de extender su dominio hasta el control de los campesinos; sin embargo, en ese intento encontró un fuerte rechazo, particularmente por parte de Soto y Gama, quien oficialmente comandaba a ese sector de la sociedad mexicana en los años veinte.

Mientras tanto, al interior del aparato de gobierno obregonista se desarrollaban organizaciones muy poderosas de campesinos comandadas por líderes de izquierda (anarcosindicalistas, los mejores de ellos), que provenían en línea directa de muchos acontecimientos obreros que fueron masacrados por el régimen porfirista, como fue el caso de Río Blanco, Veracruz. Al frente de los movimientos agrarios radicalizados encontramos a Úrsulo Galván y a Tejada, promotores indiscutibles de las Ligas Campesinas y de las guerrillas campesinas en Veracruz y otros Estados del centro de la República.

En el otro extremo encontramos a la Iglesia, a los viejos y nuevos porfiristas, y a los terratenientes más tradicionales del centro y occidente del país, organizando protestas, boicots, procesiones, grupos de resistencia católica (abiertos y secretos) y en fin, frustrando por todos los flancos la política revolucionaria (o modernizadora, según sea el caso) de Obregón. Durante este periodo, tanto la derecha radical como la izquierda tuvieron como eje de sus respectivas acciones el problema de la tierra. La primera, porque a través del artículo 27 constitucional se atentaba directamente contra uno de sus recursos económicos más importantes: la tierra que aún se encontraba acaparada por grandes propietarios, a los que ya se habían sumado algunos revolucionarios. Los de la izquierda radical también peleaban la tierra, pero sobre todo peleaban por un retorno a las formas tradicionales para organizar la producción agrícola, sin tanto tutelaje del Estado y sin el propósito modernizante que se intentaba imprimirle a la práctica agrícola. Sin duda, el marasmo oficial por cuanto a la puesta en práctica de la Reforma Agraria constituía el asunto de mayor trascendencia durante este lapso.

Esta combinación de jacobinismo y demandas agrarias no satisfechas guardaban un potencial explosivo que no se apagaba con las muertes de Zapata y Villa. Se revelaría más adelante bajo la forma de una insurrección – llamémosle– conservadora, que sintetizaba gran parte de los problemas no resueltos de la revolución y que habría de plantear un nuevo desafío al naciente Estado mexicano. A esto dedicaremos el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

EL MOVIMIENTO SINARQUISTA

El propósito de este capítulo es indicar las principales características del movimiento sinarquista y la manera como evolucionó. En la primera parte se desarrollan algunas consideraciones sobre su antecedente más importante y directo, conocido como la guerra cristera. Más adelante se presenta lo que podría denominarse una radiografía de la ideología sinarquista, así como las formas de estructuración social que le dieron origen. Por último, la tercera parte está dedicada a analizar las formas de organización política del sinarquismo.

1. ALGUNOS ANTECEDENTES (LA CRISTIADA):

Rerum Novarum⁶⁶ fue, para la derecha radical en México y el mundo, un impulso muy importante que revivió la posición de la Iglesia frente a la agresiva modernidad de un sector liberal que heredaba su actitud contestataria de los ejemplos más vivos, políticamente hablando, de la revolución francesa. Junto a estas expresiones, tenemos que reconocer el papel fundamental que desempeñaron el desarrollo de las actividades económicas y los principales fermentos del desarrollo tecnológico, que se expresaron en la conformación de una sociedad extraordinariamente más secularizada que, en nuestro caso,

⁶⁶ El 15 de mayo de 1891 el Papa León XIII dio a conocer la encíclica "Rerum Novarum", en ella se encuentra al influencia de el primer doctor del campo social católico, el Sr. Kettler.

predominaba antes de la independencia. Con *Rerum Novarum* pues, los católicos encontraron el camino político que les permitió enfrentar el acendrado jacobinismo de los revolucionarios surgidos de los movimientos en contra del antiguo régimen.

En México, las manifestaciones antirreligiosas se expresaron a través de una rabiosa e indiscriminada persecución a las prácticas religiosas, como un medio para legitimar la ideología revolucionaria; profanaciones a los templos y a las reliquias religiosas llevadas al extremo, como fue el caso de Garrido Canabal que empleó la imagen de la Virgen de Guadalupe en una alfombra de su despacho en el Ministerio de Agricultura, o el de Amaro que entró con todo y caballo a una Iglesia.

El primer resurgimiento de la derecha radical en la fase posrevolucionaria fue el golpe de Estado perpetrado por Victoriano Huerta sobre la administración de Madero. En estos términos, durante el periodo que comprendió el gobierno de Huerta, el clero y la Iglesia recobraron muchos de los privilegios que habían perdido durante el periodo de la Reforma y los primeros años de la Revolución de 1910. He aquí un ejemplo de la manera como los historiadores de la derecha radical interpretan esta fase de nuestra historia:

Hay que advertir que Huerta había formado un gobierno estable y se había ganado la confianza de todos los elementos sanos de la población, incluyendo a los residentes americanos, y había establecido el orden en todas partes, a excepción de alguno que otro distrito del Nordeste de México en donde el desorden siempre ha sido crónico. Por otra parte, la nueva revolución que comenzaba no tenía entonces nada de formidable, y parecía cierto que Huerta podría sofocarla con suma facilidad.⁶⁷

⁶⁷ F. Patrick, *Los cristeros. Calles y el catolicismo mexicano*, P. 149.

Estos mismos historiadores, en ocasión del primer informe presidencial de Huerta, acotan sus siguientes palabras:

Concluida la ceremonia oficial, terminada la ceremonia que manda la Constitución, voy a dirigiros dos palabras, y espero que si traspaso ese límite me perdonéis. No es título senadores y diputados ... ¡sino hermanos míos; que digo, de la humanidad, ni de la humanidad, estamos en presencia de Dios. Declaro que soy liberal de convicciones; más soy extraordinariamente religioso, y por ello creo que Dios es un poderoso elemento para darnos no sólo fuerzas morales, sino fuerzas físicas.⁶⁸

Como respuesta a este gesto de Huerta, uno de los periódicos del clero describió el << júbilo >> popular en los siguientes términos:

La muchedumbre en las afueras se aglomeraba batiendo palmas; los foquillos en las columnas y el ático y las rojas colgaduras encuadraban la exaltación patriótica del momento y en las alturas los astros parecían esculpir con cifras de diamantes el himno celestial ¡Gloria a Dios en las Alturas y Paz en la Tierra... a los hombres de buena voluntad!... Así, por vez primera, después de muchos años de ateísmo oficial, en el seno parlamentario, un Presidente de la República invocó el santo nombre de Dios.⁶⁹

Sin embargo, para desgracia de la derecha radical, el paso de Huerta por el poder fue muy efímero y sólo sirvió para enardecer el furor de los norteños contra los católicos, a quienes se les acusó de haber tenido una participación muy directa en el asesinato de Madero y Pino Suárez. Debemos señalar a este respecto, que en muchas ocasiones la actitud de la Iglesia y la feligresía sirvieron a los norteños como pretexto para evadir demandas populares de extraordinaria importancia como el problema de la tierra o la ostensible corrupción burocrática que fueron sin duda los grandes problemas que se impuso resolver la Revolución Mexicana.

⁶⁸ *Ibid.*, P.150.

⁶⁹ *Ibid.*, P.158.

Como presidentes, Madero y Carranza marginaron hasta donde pudieron el problema de la tierra, particularmente el de la demanda de los campesinos que carecían de ella o el de los que la habían perdido a manos de los hacendados. En su turno, Carranza sólo mostró preocupación por los intereses agrarios de su clase, hasta «quitar» de su paso a todos sus oponentes.

Debemos indicar, sin embargo, que los norteños tenían entre sí la tarea impostergable de mantener y defender a toda costa su visión del mundo y de las cosas. Para esto fue necesario hacerse del poder, particularmente si tomamos en cuenta que el porfirismo no murió inmediatamente que se logró el triunfo de los revolucionarios en Ciudad Juárez, ya que aún quedaban viejos generales, terratenientes, banqueros, comerciantes, curas, y sobre todo: los norteamericanos que dudaban de todo lo que sugiriera revolución, violencia o inestabilidad. Por todo esto, los norteños jamás atendieron cabalmente el problema agrario nacional, además de que nunca tuvieron preocupaciones eminentemente agrarias; en cambio, por encima de todo colocaron el propósito de modernizar las actividades agropecuarias y la política nacional. Por ejemplo, sobre las perspectivas de Obregón como presidente, podemos formarnos una idea a partir del siguiente texto:

Como agricultor y organizador de los productores, sería el prototipo de la eficiencia y talento empresarial que de la Huerta pedía para los gerentes de sus cooperativas, y también de lo que los Salido, sus tíos, habían prefigurado en el porfiriato. Como presidente, Obregón sería el defensor abierto de una agricultura productiva, con semillas mejoradas y estaciones experimentales, cultivos de exportación y técnicas avanzadas, que él mismo practicaba en Sonora. Por su parte, como presidente en los años veinte, Calles se entregaría al encumbramiento de la CROM y a la incomprensión jacobina del México viejo; su política agraria no sería el reparto, la satisfacción del México agrario y campesino –cuya religiosidad desafiada trajo la lucha cristera–, sino una ambiciosa política irrigatoria y crediticia.⁷⁰

⁷⁰ H. Aguilar, *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*, p. 136.

Como podemos observar, los norteños de esa época eran emprendedores, con pensamiento típicamente farmer. En su mayoría también eran ateos, o si se quiere «librepensadores». Todos ellos, en especial sus cabecillas eran gente aficionada a la lectura y muy dados a formar círculos de discusión a pesar de que en los sectores dominantes predominan ideas conservadoras, como el caso de los Terrazas. Por otra parte, la masa subalterna comprendía vaqueros y rancheros pobres que vivían a expensas del desarrollo del capitalismo norteamericano, el que con frecuencia manifestaba malos tiempos. Estos subalternos eran también los que vivían gracias a la presunta benevolencia de algunos hacendados como los Madero, que en épocas de penuria regalaban comida, incluso a la gente que no daba vida a sus negocios.

En el centro y el sur las condiciones eran totalmente diferentes.-Aquí, como ya lo hemos mencionado, la producción se orientaba prioritariamente al mercado interno, la fuerza de trabajo, además de ser originaria de la región, producía sus propios satisfactores. En otros términos, no se había difundido la forma salario, lo que a su vez representa un mermado desarrollo capitalista; al estar virtualmente subordinado el mercado laboral.

Esta relativa independencia, sin embargo, se negaba en el momento que estos segmentos sociales entraban en relación con la Iglesia o el Estado; a los que por la conquista espiritual o por la violencia militar tenían que mantener, dando como consecuencia un prototipo de sociedad subalterna.

Para nuestros propósitos, sin embargo, es importante resaltar que las ideas capitalistas y protestantes, así como la masonería y el anarquismo jugaron un papel muy importante en el desenvolvimiento de la guerra Iglesia-Estado. En todo ello, Obregón y Calles fueron sin duda sus principales protagonistas. Aunque es necesario señalar que no se encontraban solos, puesto que un numeroso grupo de generales revolucionarios, particularmente los más letrados,

que eran ardientes ateos, hicieron causa común con la revolución auspiciada por los revolucionarios norteros.

Bajo estas consideraciones, el catolicismo resultó una extraordinaria piedra de toque. La actitud de los revolucionarios norteros, en este contexto, resultaba lógica y hasta cierto punto irrenunciable, si tomamos en cuenta que el clero se comportaba como el principal enemigo de la revolución. Debemos admitir, sin embargo, que en la visión de mundo de Obregón y Calles la religión católica constituía uno de los más grandes obstáculos para el desarrollo económico y social, particularmente el recomendado por los Estados Unidos.

En este ambiente material e intelectual, se comprende el papel que jugaron en el desenlace político de la Revolución Mexicana personajes como Obregón y Calles, quienes a la postre y forzados por las circunstancias se convirtieron en unos irredentos ateos.

Así, en términos de modernización, la experiencia revolucionaria va más allá de los proyectos puestos en práctica por el régimen porfirista; especialmente en el plano educativo, donde Obregón y Vasconcelos resultaron los más fervientes animadores. Para esto, "La educación... fue uno de los objetivos importantes de la lucha armada. Incluida como punto programático en los planes políticos, se convirtió en factor de identidad con las causas populares y en elemento esencial de la autodefinition como revolucionario".⁷¹

Desde esta perspectiva, la educación laica, propugnada por la naciente Revolución, arrebató de una manera violenta los privilegios que tradicionalmente había poseído la Iglesia Católica para el control espiritual

⁷¹ R. Pozas. *El triunvirato sonorense*, p.127.

de la población.

Debemos señalar, sin embargo, que el grupo norteño en su afán por consolidar la modernización, se vio enfrentado a una realidad social que en nada era compatible con sus expectativas, ya que la mayoría de la población mexicana era profundamente católica, incluyendo en esta mayoría a la población pobre del norte del país. Otro aspecto que tampoco tomaron seriamente en cuenta los norteños, fue reconocer que Zapata, uno de los principales caudillos revolucionarios, marchaba al combate con la bandera nacional y la imagen de la Virgen de Guadalupe al frente. En tales términos podemos afirmar que la Iglesia, desde un primer momento, contaba con un punto a su favor, y era el acendrado catolicismo del pueblo; aspecto que los norteños jamás pudieron comprender en todas sus dimensiones.

Así, cuando los revolucionarios se hicieron del poder, los conatos de violencia con la Iglesia se dieron a raíz de la promulgación de los preceptos constitucionales de 1917. En tal situación se hallaba la subordinación jurídica de la Iglesia al Estado, añeja tradición de identidad nacional de los grupos dirigentes liberales, reafirmada por el bloque de facciones triunfadoras en 1917. De esta forma se subsume y traduce la utopía liberal en el proyecto revolucionario. El instrumento jurídico, posibilidad de poder sobre la Iglesia, quedó plasmado en el artículo 130 constitucional.

Ante este acontecimiento las protestas de la Iglesia no se hicieron esperar. Así el 24 de febrero de 1917 se argüía:

Los atropellos cometidos sistemáticamente por los revolucionarios contra la religión católica, sus templos, sus ministros, sus instituciones, aun las de enseñanza y simple beneficencia, algunos meses después de iniciada la revolución de 1913 y continuados hasta hoy, manifiestan sin que quede lugar a duda, que aquel movimiento, simplemente político en un principio, pronto se truncó en antirreligioso;

por más que sus directores, para negarle tan ignominioso carácter, hayan apelado a múltiples explicaciones cuya misma variedad revela su mentira.⁷²

Un hecho significativo para acelerar el conflicto entre la Iglesia y el Estado aconteció en ocasión de poner en práctica el artículo 130, que entre otras cosas indicaba:

«Corresponde a los poderes federales ejercer en materia de culto y disciplina externa, la intervención que designen las leyes... La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias. Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetas a las leyes que sobre la materia se dicten.

«Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales el número máximo de ministros de los cultos. Para ejercer en los Estados Unidos Mexicanos el ministerio de cualquier culto se necesita ser mexicano por nacimiento.

«Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada, constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del gobierno; ni tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos...»

El espíritu belicoso de algunos sacerdotes, como el caso de Manríquez y Zárate, y Vergöend, fundador de la Asociación Católica de la Juventud

⁷² A. Barquín, *Cristo, Rey de México*, p.63.

Mexicana, y Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara (más la actitud intransigente de Calles); provocaron que el 7 de abril de 1926, el clero decidiera en Colima suspender los servicios religiosos. Un testigo de este hecho relata:

La multitud llevaba con gran dolor... era la protesta muda, pero elocuentísima, nacida como de inspiración en aquellos momentos, de fidelidad a Cristo y de que por Él se iría aún a la muerte. Yo vi los ojos de aquellos muchachos -futuros mártires de Cristo Rey- preñados de lágrimas que en silencio corrían una tras otra, como gruesas perlas sobre sus viriles rostros.⁷³

En los primeros días de enero de 1927, contingentes armados en las zonas rurales de Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Michoacán y Guanajuato, se lanzaron al monte para defender la causa religiosa, al grito de «¡Viva Cristo Rey!». Este conflicto, importante por su determinación eminentemente campesina, aunque también estaba integrado por estudiantes, comerciantes, empleados y obreros duraría aproximadamente tres años. Al finalizar, según las estimaciones de Jean Meyer, el conflicto significó:

Decenas de miles de muertos al país: su costo global no ha sido calculado, pero sólo para los Altos de Jalisco, en 1929, los servicios del fisco y de la Secretaría de Economía estimaban que los perjuicios eran alrededor de 10 millones de pesos y de 4 000 combatientes cristeros.⁷⁴

La guerra cristera, que fue como se conoció esta experiencia campesina, cubrió diecinueve Estados de la República Mexicana y el Distrito Federal desde donde se formaron las estrategias más importantes para enfrentar al enemigo y

⁷³ F. Patrick, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁴ J. Meyer, "La Cristiada", t.3, p. 108, en *Los Cristeros*.

desde donde también se firmó la paz entre la Iglesia y el Estado el 21 de junio de 1929; para lo cual –debemos reconocer– fue determinante la ausencia de los campesinos.

Según los datos de Meyer consignados en su monumental obra *La Cristiada*, la geografía de los efectivos comprendió los siguientes Estados⁷⁵:

| ORIGEN | NÚMERO DE COMBATIENTES |
|--------------------------------|-------------------------------|
| Michoacán: | 12 000 |
| Jalisco: | 10 000 |
| Guanajuato, Querétaro: | 4 000 |
| Zacatecas y confines: | 5 400 |
| Nayarit y Sinaloa: | 2 500 |
| Volcanes de Colima y Jalisco: | 2 000 |
| Durango: | 1 500/3 000 |
| Guerrero: | 2 000/4 000 |
| Oaxaca, México, Morelos y D.F. | 1 000 |
| Puebla, Tlaxcala y Veracruz: | 1 000 |
| Tehuantepec: | 800 |
| TOTAL | 42 200/49 200 |

Los tratados de paz, como ya lo hemos mencionado, se realizaron sin tomar en cuenta la opinión de los cristeros, que en ese momento se encontraban luchando contra el ejército mexicano. A su nombre la Iglesia solicitó la amnistía a los combatientes, aspecto en el cual el presidente Portes Gil se mostró anuente. Sobre este asunto debemos señalar que no todos los cristeros se hicieron a la benevolencia presidencial, dada la gran desconfianza que guardaban con respecto a la seriedad del gobierno.

⁷⁵ No se dan más que las cifras que han podido ser probadas y eligiendo la estimación baja.

Por estas razones, y porque muchos combatientes se sintieron burlados por los curas, hacia 1936-38 muchos cristeros vuelven al monte para iniciar La Segunda Cristiada: movimiento menos violento que el de 1926-29, aunque definitivamente más radical, pues en esta ocasión las demandas estrictamente religiosas fueron substituidas por demandas agrarias, que en la primera cristiada habían quedado ocultas por las dimensiones que había cobrado el asunto religioso.

Sobre el carácter agrario o el trasfondo agrario del movimiento cristero debemos decir que existen, por lo menos, dos aspectos que nos pueden auxiliar para asegurar que la protesta no fue únicamente religiosa como en todo momento la presentaron el Estado y la Iglesia.

El primero de ellos es que una cantidad nada despreciable de individuos dedicados a las actividades agropecuarias estaba constituida por rancheros o pequeños propietarios que vieron en su momento que sus propiedades estaban amenazadas por el tono radical de la ideología revolucionaria contra los considerados «posrevolucionarios», y en algunas ocasiones por la violenta represión que aplicó el gobierno contra sus reales y potenciales enemigos; dentro de los cuales los más importantes eran los católicos.

Esto es importante porque hasta Portes Gil el tan ansiado reparto agrario se había realizado matemáticamente, a «cuenta gotas», pero sobre todo sin afectar en un ápice a la gran propiedad, de la que ya eran miembros algunos prominentes combatientes de 1910. En efecto:

El México rural de principios de los treinta seguía dominado por la hacienda y en menor medida por la pequeña propiedad, puesto que al ejido sólo le correspondía

el 15% de las tierras bajo cultivo y el 11% del valor total de la producción agropecuaria.⁷⁶

Por todo esto, los campesinos, bajo la dirección de algunos líderes radicales, como Úrsulo Galván, surgido del movimiento obrero anarquista, y Soto y Gama, heredero del Zapatismo, se dieron a formar las Ligas de Comunidades Agrarias, que posteriormente daría origen a las guerrillas agrarias de Tejeda en el Estado de Veracruz. Otros aspectos de similar naturaleza se observarían en los Estados de Tabasco y Yucatán.

Ante estos hechos resulta natural que las protestas religiosas, y sus más visibles animadores en el campo, resultaran oportunos chivos expiatorios para que el gobierno se curara en salud, por sus tibias medidas destinadas a solucionar el problema agrario y la afectación de las grandes propiedades. Como afirma Jean Meyer:

Por concepto de dotaciones y restituciones, hasta 1928 el [gobierno revolucionario] había entregado en números redondos, 5 400 000 h. Si el país tiene 200,000,000, las hectáreas repartidas representan hasta entonces el 3% de su área total.⁷⁷

Según las cifras de las estadísticas históricas de México⁷⁸, la composición de la propiedad de la tierra en la era de los gobiernos surgidos de la Revolución Mexicana, desde 1930 hasta 1970, se comportó de la siguiente manera:

⁷⁶ L. Meyer, "El conflicto social y los gobiernos del Maximato," p.26, en *Historia de la Revolución Mexicana*, t. 13.

⁷⁷ E. Krauze, y J. Meyer, "La reconstrucción económica", p.115, en *Historia de la revolución mexicana periodo 1924-28*, f.10.

⁷⁸ (INEGI), S.P.P., *Estadísticas históricas de México*.

Cuadro 4: Cantidad de hectáreas por tipo de propiedad en México, 1930-1970.

| TIPO DE PROPIEDAD | AÑO | | | | |
|----------------------|-------------|------------|-------------|-------------|------------|
| | 1930 | 1940 | 1950 | 1960 | 1970 |
| Privada | 131,594,550 | 99,826,417 | 106,623,044 | 124,587,132 | 70,144,089 |
| Ejidal y comunidades | 8,844,651 | 28,922,808 | 38,893,899 | 44,497,075 | 69,724,102 |

Como podemos observar, el problema agrario no se relacionaba únicamente con los rancheros que peleaban contra el gobierno por temor a perder sus propiedades, sino también con la mayoría de los campesinos que no tenían tierra o esperaban su restitución. Por todo esto, y por la actitud belicosa de los agraristas (sector incondicional del gobierno) contra los campesinos pobres y pacíficos, indiferentes a la retórica oficial, y por el ataque del gobierno a los curas y a las reliquias religiosas fue posible la denominada guerra cristera.

2. LA IDEOLOGÍA SINARQUISTA.

En este apartado vamos a considerar el fenómeno sinarquista en tanto hecho o fenómeno ideológico. Creemos que todavía es posible defender que hay una conexión estrecha entre las «condiciones materiales de vida» y las construcciones ideológicas, aspecto del que ya hemos hablado en el primer capítulo. Aquí se intenta desarrollar con un mayor grado de concreción lo anterior a fin de referirse al proceso social de construcción de esa visión del mundo que denominamos sinarquismo. A este propósito, vamos a recuperar la diferenciación por regiones que ya se apuntó en el capítulo anterior.

A. Ideología de las actitudes campesinas frente al conflicto Iglesia-Estado.

Siguiendo a Katz⁷⁹, nos permitimos aventurar algunas ideas relacionadas con el comportamiento de la religiosidad católica en las tres grandes regiones consideradas por el autor antes mencionado.⁸⁰

En torno a este señalamiento a continuación precisamos algunos de nuestros propósitos:

1. Deseamos hacer notar la práctica de la religiosidad en las zonas consideradas por Katz, sobre la base de ciertos fenómenos de orden material, como el medio físico y natural, y de carácter histórico-cultural, como son los comportamientos humanos, o sociales, que derivan de una forma concreta de relación con la naturaleza y con un poder emanado de circunstancias histórico políticas.

⁷⁹ F. Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*.

⁸⁰ En el capítulo anterior hemos llevado a cabo ya un ejercicio sobre la base de esta regionalización.

2. A través de la estrategia metodológica anteriormente expuesta, pretendemos establecer algunas hipótesis. A saber:

- a) El predominio de la ideología religiosa para la defensa de una visión del mundo y de las cosas: caso Centro.
- b) El comportamiento de una ideología que podríamos considerar híbrida, por cuanto al amalgamamiento de dos visiones de mundo predominantes: una tradicional o autóctona y otra de carácter católico: caso Sur.
- c) Una visión de mundo con rasgos débiles de catolicismo tradicional, enfrentada a una ideología de carácter dominante, que hunde sus raíces en una visión de mundo racionalista: el hoy y el ahora, como podríamos catalogar al protestantismo norteamericano: caso Norte.

3. Del contraste de estas tres regiones, con respecto al carácter de su religiosidad, intentaremos en la parte correspondiente a este trabajo, proponer algunas respuestas a las interrogantes relacionadas con el grado de entrega de los campesinos a la defensa del catolicismo, o para ser más precisos: de la Iglesia, que naturalmente involucra también a la burocracia religiosa, que para nuestros fines resulta determinante.

4. Debemos advertir que nuestro ejercicio metodológico sólo toma en cuenta los «sentidos» que juzgamos determinantes para comprender una acción, o weberianamente hablando, una comprensión determinada, en este caso: la respuesta de los campesinos ante el enfrentamiento Iglesia-Estado.

5. Finalmente, estamos convencidos que los elementos (o los datos) que proporcionamos para tipificar la religiosidad en las zonas propuestas por Katz

resultan insuficientes, sobre todo si deseamos hacer una descripción en detalle. No obstante, salvo mejor opinión, pensamos que con los datos proporcionados se satisface el propósito de encontrar las determinaciones suficientes para comprender la actitud de los campesinos frente al problema que deseamos analizar.

En atención a los razonamientos anteriores, nuestros tipos ideales sobre las actitudes frente al problema Iglesia-Estado podrían establecerse del siguiente modo.

B. La geografía de la religiosidad en México (1900-1940): La influencia del catolicismo.

a) El Norte:

En esta región la religiosidad era menos acentuada que en el resto del país, particularmente si tomamos en cuenta su ancestral alejamiento del centro económico y burocrático nacional. Por otra parte, esta zona estuvo en principio infestada de apaches, tribus nómadas que aceptaron con mucho recelo a los misioneros, y que por lo mismo jamás se avinieron plenamente a los mandamientos de la religión católica y mucho menos a los propósitos de los militares. Para que la clerecía y el ejército habitaran las inmensas tierras del norte fue necesario acabar literalmente con los apaches. Debe decirse, sin embargo, que en este norte feroz solamente lograron formar sociedades sedentarizadas los yaquis y los mayos, que por cierto también fueron diezmados por los ejércitos revolucionarios, a quienes en su oportunidad ayudaron, con la intermediación de Obregón, a vencer a la oligarquía porfirista.

El norte, si bien cayó en manos del catolicismo, siempre se caracterizó por un protestantismo oculto, muy a la manera del protestantismo norteamericano que le era vecino. Los más fervientes católicos se encontraban en la soldadesca de más baja categoría que se encargó de colonizar el territorio.

Con el paso del tiempo, y más concretamente a finales del siglo pasado, comenzó a consolidarse un estrato social compuesto por rancheros y gente dedicada a los oficios y profesiones articuladas al comercio y a una agricultura de tipo farmer. Este sector de la sociedad, el más despierto e informado, no se avino en todo lo que fuera de desearse a los preceptos católicos, sino por el contrario, desde muy temprano manifestó una actitud liberal. Precisamente los más ilustres revolucionarios de 1910 (Madero, Carranza, Obregón, Calles, Hill, de la Huerta, etcétera) podríamos englobarlos en esta categoría.

Villa, también norteño, era en cambio un ferviente «guadalupano», al igual que la mayoría de sus huestes.

Sobre este «liberalismo» (o en su caso masonismo) norteño, es preciso mencionar la profunda influencia que recibieron de los anarquistas nacionales y norteamericanos.

A todo esto, un aspecto importante para comprender la «visión de mundo» de los norteños, está en relación con las actividades económicas a que se dedicaron: la minería, la ganadería, las actividades forestales y la manufactura, fundamentalmente textil. Actividades que por otra parte, se caracterizaban por el predominio de las relaciones de producción capitalistas. La producción estaba orientada hacia los Estados Unidos, los centros mineros del norte y para el autoconsumo. Asimismo, el salario era determinante para obtener la fuerza de Trabajo, no así la violencia, ya que ésta era escasa por la existencia de centros mineros y las fuentes de trabajo de la frontera norte, lo que propiciaba

que las relaciones entre el hacendado y los trabajadores del campo fueran menos autoritarias que en el Sur.

Geográficamente, y sin el ánimo de ser exhaustivos, podemos incluir en el norte a las siguientes entidades federativas: Coahuila, Nuevo León, Chihuahua, Sonora, Sinaloa y la Península de Baja California.

b) El Sur:

Dentro de lo que realmente podríamos considerar el Sur incluiríamos a Morelos y parte de Guerrero. Sin embargo, para nuestros propósitos también tomaríamos en cuenta a Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Chiapas, Yucatán, Campeche y Quintana Roo, que, sin duda, pertenecen más bien al sureste. Sea lo que fuere, a esta región la caracterizan los siguientes aspectos:

- a) Como en el Norte, el Sur también se encontraba separado del Centro, pero en este caso, a diferencia de aquella región, el catolicismo penetró más profundamente, aunque debemos señalar la presencia de una cultura autóctona anclada en el mito y la magia. Aspecto que dio como resultado una religiosidad netamente popular; o sea, una especie de refuncionalización de la ideología católica con fuerte acento de patrones culturales de la población indígena.
- b) A diferencia del Norte, en el Sur la población indígena fue determinante por su número y por constituir grupos plenamente sedentarizados.

El Sur, por otro lado, también difería del Norte por su escasa manifestación de ideas occidentales, particularmente políticas, que fue un aspecto determinante en la sociedad norteña.

- c) Un aspecto que permite una diferenciación radical entre estas dos regiones es el fenómeno físico-natural. Aspecto que incidió profundamente en el destino de las actividades productivas y en la concepción del mundo y de las cosas de los habitantes de ambas regiones. Así, mientras el Norte se sumió desde un principio en formas capitalistas de producción, el Sur, por el contrario, permaneció estacionado en formas arcaicas de relación social, surgidas del sistema de plantación y de un «arrinconamiento» de que fueron objeto por las clases dominantes, incluso ya bien entrada la revolución hecha gobierno. Aquí se consolidó un mercado cautivo de la fuerza de trabajo que ponía a merced a los peones y a los trabajadores por contrato. La compulsión era el elemento cohesionador del orden agrario dominante.

Debe decirse a este respecto que la parte principal de la producción obtenida en el Sur estuvo en todo momento orientada a la exportación. Probablemente por esta circunstancia la polarización social haya sido más acentuada en esta región que en el norte, y por lo mismo, el catolicismo se haya desarrollado de la forma como lo anotamos anteriormente.

- d) Hacia 1920, el Sur fue objeto de un jacobinismo recalcitrante que hizo presa de algunos revolucionarios ajenos a este contexto sociocultural o en caso contrario desenraizados desde muy temprana edad, como fueron los casos de Tabasco, Yucatán y Veracruz, con sus respectivos Garrido Canabal, Carrillo Puerto y Alvarado, y Tejeda.

c) El Centro:

En este ámbito sociocultural encontramos justamente la cuna de la religiosidad católica. Al apoyo de esta afirmación adelantaremos los siguientes razonamientos:

- a) Es la zona donde la administración colonial se expresó en sus manifestaciones más puras, y donde la religión, por lo tanto, alcanzó sus más elevados propósitos.
- b) La región Centro fue la que observó los más altos índices de población en el país.
- c) Aquí, por otro lado, se asentó el complejo social prehispánico más estructurado, tanto en sus expresiones económicas como en las manifestaciones políticas y religiosas.
- d) En este ambiente también se desarrollaron las contradicciones político-ideológicas más modernas y profundas del país; por lo tanto en esta región se consolidó más rápidamente un sector pensante que, al modo de la intelligentsia rusa, permitió los primeros enfrentamientos con el antiguo régimen.
- e) Con el paso del tiempo la ciudad de México se convirtió en el centro hegemónico de las actividades económicas y político-burocráticas del país. Por consecuencia, el cosmopolitismo se concentró aquí como en ningún lugar del territorio nacional. En este sentido Porfirio Díaz fue la personificación del centralismo en el país. A este personaje se articularon curas, inversionistas extranjeros (norteamericanos, franceses y alemanes,

fundamentalmente), políticos y caciques desparramados en toda la geografía nacional; todos ellos, en el Centro, en el Sur, y en el Norte, luchando contra sus semejantes, especialmente los de las clases más pudientes. Todo esto es un ingrediente más de la revolución mexicana, aunque nos interesa destacar el papel de la religión, de los curas, de la Iglesia y de sus aliados en relación con el movimiento sinarquista.

f) El centro comprende, de acuerdo con nuestra exposición: el Bajío y los Altos de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Nayarit, Colima, Zacatecas, Durango y el Distrito Federal.

g) Como se menciona en otra parte de este trabajo, la forma de producción dominante fue, sobre todo a principios del presente siglo, el rancho y la hacienda. Sin embargo, para comprender mejor el problema religioso suscitado en 1926, que logra extender sus efectos hasta los años en que el general Cárdenas fue Presidente, es preciso depositar nuestra atención en los rancheros, clase media rural por excelencia, que se caracterizó sobre todo por su regionalismo, por el apego a concepciones de vida estructuradas con un alto componente religioso, y por su reacción a todo contacto con el «mundo moderno».

Este cuadro, abigarrado y complejo, es el escenario donde cobra forma un intenso proceso de disputa por la hegemonía. México es, como se ha dicho tantas veces, un mosaico no sólo sociocultural, sino también de una infinidad de universos sociopolíticos «micro», que tienden a quedar compendiados en la expresión «caciquismo». En esos microuniversos tiene lugar, en el ámbito más o menos comunitario de la vida cotidiana preurbana, la mencionada disputa. Hay una visión del mundo que se ha heredado de padres a hijos, por medio de una acumulación y refugio de enseñanzas e imágenes que constituyen el acervo cultural de los pueblos. La forma como esto ocurre está regionalmente

diferenciada, como hemos tratado de mostrar en la presentación anterior. El mundo sociocultural de la región Centro albergó la herencia colonial entremezclada con los relatos y mitos indígenas. En los microuniversos cotidianos este mundo, forjador de la integración social y de la construcción de identidades individuales y colectivas, se ve sometido durante la primera mitad del siglo a un poderoso impulso modernizador, con su centro político que trata de arrebatar los instrumentos de dominación sociocultural al anterior portador de la hegemonía, la Iglesia.

Los impactos anómicos (destrucción de normas, hábitos y costumbres tradicionales) que reverberan por todo el curso de estos años son vividos, de una u otra forma, con menor o mayor intensidad, como una amenaza. La revelación de este proceso inevitablemente se ve forzada a manifestarse por medios políticos. De ahí que la forma política de estas tradiciones, de las que ya hemos hablado por su antecedente cristero, ahora tengan que ser vistas por sus modalidades más consolidadas. Es el lugar del estudio del sinarquismo.

3. FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA DEL SINARQUISMO

A. Origen y fases del sinarquismo (1933- 1944)

En mayo de 1937 en la ciudad de León, Guanajuato, nació formalmente a la vida política la Unión Nacional Sinarquista (UNS). Esta organización recogía la experiencia compleja y múltiple de la guerra cristera, con las estructuras orgánicas propias de la forma militar, que había cruzado más o menos una década en Estado latente. En junio del mismo año presentaron el Manifiesto del Partido Sinarquista. Los rasgos clave para entenderlo se encuentran en ese documento, aunque no hay que perder de vista que aquí estamos adoptando un punto de vista genético.

Se trata de un movimiento a la vez de «restauración» y de salvación. Restauración de derechos ciudadanos, presuntamente perdidos a manos del Estado y salvación de lo que, a sus ojos, era una situación de anarquía reflejada, en la quiebra, de acuerdo a su diagnóstico, de las costumbres y de la economía; de las relaciones sociales tradicionales. El sinarquismo nace construyendo sus adversarios. Hay un rechazo a los cambios venidos desde «arriba» o llegados desde «fuera». La sociedad tradicional, en este caso, parecería estar siguiendo un guión claro en el que está escrito cómo se reacciona frente a la modernidad. Los impactos anómicos derivados de la revolución, pero sobre todo del protagonismo gubernamental, así como de su presunta vocación modernizadora, son el requisito histórico-social de este movimiento. Para el sinarquismo lo decisivo está, por un lado, en la afirmación de una «sociedad regida por una autoridad legítima, emanada de la libre actividad democrática del pueblo, que verdaderamente garantice el orden social dentro del cual encuentren todos su felicidad», y, por el otro, un nacionalismo a ultranza. Estos rasgos, genéticamente observables, definen el perfil del movimiento hasta varias décadas más adelante.

La democracia de los sinarquistas es entendida como un poder que refleje la condición profunda del «alma mexicana», de esa cultura que se quiere erradicar por un estatismo que no hace más que reprimir su plena expresión. Por ello, no es del todo incongruente el postulado democratizante y el carácter derechista de su ideología. Hay un «pueblo» al que apela, un pueblo profundamente católico, respetuoso, comprometido con tradiciones de las que emerge su identidad profunda. Hay un «ir hacia el pueblo (Narodnaya Volia, como habrán dicho en Rusia décadas atrás) que reclama el sinarquismo y que le da esa tonalidad popular tan atractiva, efectivamente, para la región Centro. Podría, incluso, hablarse de un «populismo de derechas», de no ser porque el término históricamente ha adquirido esa connotación nacional-revolucionaria que habría finalmente de adjudicarse el monopolio de la «verdad del pueblo».

La convocatoria es un llamado a formar parte de una especie de hermandad, casi religiosa, que implica «un modo de ser y de vivir, un modo de sentir y de obrar», un llamado a establecer la voluntad restauradora y redentora. Se afirma, con insistencia, que, el sinarquismo es «una actitud espiritual», llena de sacrificios para combatir el mal a través de una «acción bien orientada».⁸¹ Los redactores del Manifiesto, José Trueba Olivares, un estudiante de Leves de la Universidad de Cuauajutlán, y su hermano Aitonso, también lo fueron de los 16 Puntos Básicos, mismos, que todavía circulan mimeografiados en los comités regionales de la UNS, constituyen otro de los documentos fundamentales de la definición de origen del sinarquismo. Este documento es confirmación de la línea política trazada en el Manifiesto. Ahí se

⁸¹ J. Aguilera, *Historia gráfica del sinarquismo*, p.8.

explicitan los puntos que dan contenido al movimiento:

- 1) La preservación de la familia, de la patria y de la religión:
- 2) La patria ha de resurgir del caos. La acción ha de ser obra de los mexicanos, sin admitir influencias externas y aceptar calificativos que los divida en «izquierdas» y «derechas», «revolucionarios» o «reaccionarios». Se exige la «unidad» de la patria y la creación de un «consenso» nacional;
- 3) Proclama que «... la patria se salvará cuando triunfemos de nuestra propia cobardía y nos decidamos a ser verdaderos ciudadanos en pleno ejercicio de nuestros derechos y deberes»; y se condena al comunismo y al capitalismo liberal. Pero se afirma el derecho a la propiedad privada. La proletarización es un mal que hay que erradicar;
- 4) la causa de la injusticia social no es la propiedad sino su concentración y abuso; de ahí que se necesite un «estado regulador», que: a) dé garantías al capital «justamente acumulado», siempre que se salvaguarde el «bienestar nacional» y b) que procure la colaboración entre capital y trabajo «para el bien de México» y «el engrandecimiento de la patria». Se oponen a la lucha de clases pero al mismo tiempo están en contra de la «explotación de una clase social por otra»;
- 5) Además de la propiedad, patria, familia y religión, la libertad constituye el otro valor supremo, que no es libertinaje. Anarquía y desorden son «contrarios a la autoridad y al orden social». De ahí que el sinarquismo exija la presencia de «un gobierno justo, fuerte y respetable»⁸².

⁸² Ibid. p. 20.

a) La emergencia del sinarquismo: el periodo 1933-1937.

El movimiento sinarquista se entiende principalmente a la luz de los arreglos de 1929, entre la Iglesia y el Estado, con lo cual se ponía punto final a la rebelión cristera. Referirse a los «arreglos» como clave de interpretación del nacimiento y la orientación general del sinarquismo, revela la complejidad del movimiento. Es así que en la genealogía institucional de este movimiento están involucrados cambios que afectan las relaciones sociales, la lucha de las regiones contra el centro, el conflicto entre laicos, católicos y parte de la jerarquía eclesiástica. Los antecedentes del sinarquismo se localizaban en una organización secreta denominada La Legión, que a su vez se transformó en La Base. En el texto Pedro Sinarquista se puede leer:

Antes de nacer el Movimiento, ya existía una organización que tuvo su iniciación en el año de 1934 y sus miembros se llamaban «Legionarios». Cada legionario se comprometía bajo juramento a obedecer a sus jefes en todo aquello que estuviera conforme con la moral y la justicia. Esta agrupación de carácter cívico-social nacional estaba dirigida por un Jefe Supremo, por un Consejo Supremo y por Jefes y Consejos locales. Como el nombre de los «Legionarios» cayó en desuso, se cambió por el de «Miembros de la Base» y con una clara visión para campesinos, obreros, empleados, estudiantes, patronos, etc.⁸³

El antecedente de La Base, fueron Las Legiones, con sede en Guadalajara, y que reunía a católicos inconformes con los «arreglos», con los cuales, sin embargo, simpatizaba Francisco Orozco y Jiménez arzobispo de esa ciudad. Por su parte, La Base se constituyó hacia 1936 en lo fundamental por jóvenes de las Congregaciones Marianas, organización piadosa de los jesuitas, más

⁸³ Pedro Sinarquista, pp.131-32.

directamente vinculados a las directrices de la Acción Católica Mexicana (ACM).⁸⁴

En realidad el origen de esta forma de organización se remonta hacia 1930, cuando el jesuita francés Bernardo Bergöend concibió un modelo de acción que unificara a la oposición católica mexicana ante el anticlericalismo callista. Bergöend concibió una sola estructura con dos tipos de actividades: a) una, dedicada a la política de masas y b) otra orientada la acción cívico-social. Mientras que la primera debería ser conducida por una dirección selecta, en forma secreta, la segunda tendría que ver más con las directrices de la ACM.⁸⁵

Antes de 1929 la acción de la Iglesia católica es más directa en la sociedad. A partir del establecimiento del modus vivendi, producto de los arreglos entre la Iglesia y el Estado, se impulsan nuevas formas de acción laica cuyo propósito era que garantizaran la presencia y permanencia de la Iglesia. Esta estrategia conduce a la «clericalización de los laicos». Al mismo tiempo, quedaba la puerta abierta para que se organizaran grupos católicos en el espíritu de la cristiada. El de los católicos, que si bien ya no utilizaban las armas, acudirían a la actividad política para salvaguardar lo que ellos consideran como sagrado. Este grupo, al que pertenecería el sinarquismo posterior, da cierto sentido y continuidad a la cristiada, pero reaparece no sin tensiones bajo el nuevo marco –de dudosa legalidad– de los arreglos.

Como se ha dicho antes, el surgimiento del sinarquismo ocurre en un contexto de lucha histórica por la hegemonía. Los primeros años del

⁸⁴ En la ACM se reúnen los variados grupos que participaron tanto en el conflicto militar (la guerra cristera), como aquellos que encontraron esta vía para dar moderación a las relaciones con el Estado. Un aroma corporativo, de corte italiano, transpira claramente esta organización, que no sólo habría de consolidar las nuevas relaciones Iglesia-Estado, sino que habría de adquirir un papel de eje articulador de estas relaciones. Véase, para mayor amplitud, M.E. Negrete, *La Iglesia y sus relaciones con el Estado en México 1930-1940*.

⁸⁵ Véase la reseña de Enrique Maza aparecida en *Proceso* del 7 de julio de 1986, sobre el terrorismo internacional de derecha, acerca de un libro sobre el tema.

sinarquismo están marcados por una intensa lucha ideológica. De un lado están los que aceptan la transformación de su lucha en un movimiento cívico-social que sería la concepción de La Base, más afín a las posiciones de la ACM; del otro, los que sostienen la necesidad de un movimiento cívico-político; y finalmente en un tercer grupo, los que, aunque se someten a las directrices de la jerarquía, terminan por aceptar el nuevo modus vivendi. En el terreno de este resurgimiento de la derecha histórica se perfilan las características de la lucha por la hegemonía en el México posrevolucionario.

De La Base emergerá, finalmente, el movimiento que se conocerá como Sinarquismo. El tránsito de Las Legiones a La Base significaba una nueva articulación de fuerzas dentro del mismo movimiento. La nueva organización del movimiento, llegó a contar, a los seis meses de su formación, con más de veinte mil afiliados, entre hombres y mujeres. Entre los afiliados se contaba a elementos de todas las clases sociales; lo mismo profesionistas e intelectuales que industriales o comerciantes, así como obreros de distintas ramas, artesanos y empleados. El «sector» —como gustan decir los personajes de este periodo— que más rápidamente crecía y se multiplicaba era el femenino. Con éste se formaron las primeras legiones en Guadalajara, entre las que se contaban profesoras, empleadas del comercio, oficinistas, obreras y trabajadoras domésticas. Es un interesante punto para posteriores análisis si este componente femenino no fue, al menos en parte, uno de los motivos para dar al movimiento más fuerza, como cabría esperar del carácter ya no militar que se estaba adoptando.

Es en Guadalajara donde se estableció la Primera División, que incluía los Estados de Colima, Nayarit y Sinaloa y buena parte de Michoacán. Con la formación de ésta se creó un Consejo Consultivo, un Mando Único (el «Alto Mando») y un secretariado. Después vendrían nuevas divisiones. Esta

disposición geográfica guarda una relación clara con las modalidades cultural-religiosas del país, que expusimos antes en términos regionales.

Pronto la organización entró en conflicto con la jerarquía eclesiástica que al conocer de sus actividades, en un primer momento, las reprobó. Los fundadores alegaron que se trataba de:

Acciones de ciudadanos mexicanos, conscientes de sus deberes y de sus derechos, y que mientras en nuestros propósitos y nuestra acción no hubiera nada contrario a la moral y al dogma católico, no nos considerábamos obligados a abandonar la obra que tan brillantemente se iniciaba. Que se hallaban de por medio la niñez y la juventud de México y que era un deber ineludible de los padres de familia y de la colectividad en masa, salir a la defensa de tan caros intereses.⁸⁶

El arzobispo Orozco y Jiménez, en ese tiempo en el exilio, apoyaba la organización, a pesar de la censura –no condena– de la organización por parte del arzobispado. Así, quienes primero hicieron surgir La Base multiplicaron sus contactos en la ciudad de México, lo que tendría importantes consecuencias: representaba no sólo un cambio de sede, sino un reacomodo de fuerzas en el interior del movimiento. En la ciudad de México, a través de algunos jesuitas, se estableció contacto con el ingeniero Antonio Santa Cruz, quien sería el líder absoluto de la Organización.

A partir de entonces, alrededor de 1936, a Las Legiones se les conocería como La Base o Alto Mando. Establecido el eje Guadalajara-México, iniciaba la construcción de ocho nuevas Divisiones, para lo cual se fraccionó el territorio nacional en diez partes. De acuerdo con esta repartición territorial, al Bajío le correspondería constituir la Octava División.

⁸⁶ Citado de una entrevista a uno de los fundadores en R. Aguilar, G. Zermeno, «De movimiento social a partido político. De la UNS al PDM», p.70.

No debe perderse de vista que en la visión inicial de esta organización esta región del país estaba destinada a convertirse en el corazón del movimiento, por su cultura, costumbres y «lo arraigado de sus tradiciones hispánicas». En menos de cien días, el ingeniero Pedro García Malo, enviado de la organización, había conquistado para la causa los estados de Querétaro, Guanajuato y parte de Michoacán, y constituido bases de organización en más de sesenta poblaciones de importancia. Se establecían así las condiciones para la creación de la Unión Nacional Sinarquista (UNS).

Si la iniciativa del movimiento había partido desde Guadalajara y combinada con la violencia de la época cristera, en el futuro ya no habría regreso a su punto de origen. Sobre todo después de haber pasado por la capital –el centro dominado por la jerarquía «modernizante» y «arreglista»– y el gran fermento del sinarquismo que sería el Bajío. En ese sentido el antiguo polo de fricción más localizado en Los Altos de Jalisco durante la cristiada, se trasladaba ahora a los llanos que van de las tierras bajas al norte-centro de la capital, parte de Michoacán, San Luis Potosí, todo Querétaro, Guanajuato y Aguascalientes.

En los hechos, desde estos años –1933-1937– daba inicio una depuración del movimiento católico radical, es decir, de los vestigios que pudiese aún tener de «cristero», para convertirlo en sinarquista. La lucha, ahora, no se dirigía a acabar con el régimen, sino frenar la anarquía, establecer un régimen de distensión, lo cual, desde la óptica cristera radical, hubiese significado que la Iglesia aceptaba su derrota. De este modo, el sinarquismo se revelaría como un movimiento de «vencidos». En este giro tendrían un papel decisivo los jesuitas. Transformaron una organización en gran parte conspirativa, como Las Legiones, en una semiconspirativa, combinación ambivalente de una organización secreta y de dirección intermedia abierta (UNS). La nueva tarea sería la de

“organizar a todos los católicos de México en una unidad de mando cívico y bajo una disciplina militar, para enfrentar... a los gobiernos y a las leyes injustas; al socialismo, al comunismo y a todos los enemigos de la fe y libertades del pueblo católico..”⁸⁷

Este proceso de relajamiento de las tensiones parecería responder a que el propio gobierno había reducido los focos de tensión con los grupos conspirativos, lo que estaba claramente diferenciado de la relación con la jerarquía eclesiástica. Así, en estos años, en la medida en que el gobierno se muestra menos anticlerical (tal es el caso de Cárdenas), los frentes de lucha de los católicos se modifican.

Mientras la cristiada fue un movimiento regionalmente localizado, cuya dirección, aunque urbana, no traspasó estos límites, ahora en principio, a pesar de que la iniciativa provenía de las regiones, el mando efectivo —el control de las acciones regionales— se depositó de nuevo en el centro. Y «centro» significa, en esos años, la recomposición de las relaciones a nivel nacional e internacional, entre la Iglesia y los Estados nacionales, entre los países centrales y los periféricos. Hay muchas razones para pensar que, en los años en que surge el sinarquismo, todos los movimientos sociales que se levantan en las regiones tendrán una mayor vigilancia por parte de los gestores de la política nacional e internacional.

La gran paradoja que se destaca en este periodo tiene que ver con las características del propio sistema político. Por una lado, no hay un sistema de partidos ni mucho menos señales de que lo pudiese haber, sobre todo en vista de la corporativización realizada por Cárdenas. La negación de la violencia es

⁸⁷ J. I. Padilla, *Sinarquismo Contrarrevolución*. P.26.

una condición para entronizar métodos políticos, pero en las condiciones del México de entonces ello representaba asumir que no era pensable obtener algún grado significativo de éxito. En ello tiene un papel central el ya mencionado cambio de sede. Así, si bien el movimiento legionario que atentaba contra los arreglos y surge desde la oposición regional, pronto sería mediatizado por los agentes del poder central. Aunque hay que decir que la «domesticación» del movimiento será sólo parcial, no se está hablando de la ACM, por tratarse de un movimiento no clerical, conformado por ciudadanos «desclasados». El movimiento se encaminaba ya no sólo a «re Cristianizan» a México (labor del apostolado seglar propio de la ACM), sino de luchar por participar en las decisiones políticas del país; el camino a seguir era la implantación del civismo, pacífico o violento, según la exigencia de la lucha. En su análisis, «México estaba infestado, a la sazón, de pequeños tiranos que debían caer bajo la decisión de un pueblo en marcha».⁸⁸

b) Sacudidas y divisiones: el periodo 1937-1944.

La idea del movimiento fue la de hacerlo irradiar a través de toda la república, sobre todo una vez establecida una importante estructura orgánica, especialmente en la zona centro del país (Guadalajara, León, Queréturo, Morelia y México). En este contexto, al interior de La Base se da la primera gran crisis de liderazgo, al retirarse de la organización Romo de Alba, el creador de Las Legiones.⁸⁹ Por medio de esta crisis tomaron la dirección los portavoces de la estrategia que en mayor medida se identificaban con los lineamientos emanados de los acuerdos de 1929. El año de 1937, cuando ocurre la fundación formal de la UNS, el conflicto se centró en la posibilidad de convertir

⁸⁸ *Ibid.*, p.256.

⁸⁹ M. Romo de Alba, *El gobernador de las estrellas*, p. 271.

la organización ciudadana en una asociación «místico-social», con miras a ser un instrumento de apostolado clerical,⁹⁰ o mantenerla como una estructura fiel a la jerarquía, pero autónoma de ella.

El comienzo propiamente dicho de la UNS ocurre cuando la Octava División de Las Legiones, habrá de convertirse en la undécima sección de La Base. El marco en que ello ocurre guarda relación con la estrategia global de La Base, que contemplaba hacerse presente en la sociedad ya no sólo geográficamente, sino por sectores sociales.⁹¹

Hay una fuente de tensión permanente en la diferente composición social de los integrantes del Movimiento.⁹² Si en principio el movimiento no está articulado en términos de clase, sin embargo en el interior de la unidad ideológico-religiosa sinarquista se establecía una competencia asimétrica por razones de clase, de liderazgo y también por los problemas que se derivan de las distintas visiones del quehacer. De hecho, el proyecto global de La Base, como tal, no lograba consolidarse en buena parte debido a estas fracturas internas. Sólo dos de sus seccionales, la primera, la patronal, que habrá de derivar en la creación del Partido Acción Nacional (PAN), fundado en 1939, y la última, la UNS, podrían crecer y consolidarse.

En el período que va de 1937 a 1943, la UNS logra un crecimiento numérico extraordinario, "al llegar a contar con 560 mil afiliados, distribuidos en treinta entidades federativas. Esta organización logra incluso consolidar estructuras en

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ La Base contaba, de acuerdo con el «estilo de la época», con una estructura de naturaleza más o menos «corporativa»: una sección patronal y otra obrera, entre otras.

⁹² Sería un error ver en este movimiento una expresión únicamente de los agricultores y campesinos «tradicionales» del México del centro. La Base se constituía de manera transclasista: había grandes terratenientes, industriales, profesionales. La dirigencia nacional estaba formada por grupos provenientes de las capas medias urbanas y de la burguesía media rural. Hay también una base proletaria (o semiproletaria) compuesta de artesanos, comerciantes, obreros, minifundistas, etc. Véase al respecto A. M. De la Vega «El sinarquismo en México: posibilidades de un régimen fascista en 1940» p. 1090.

los Estados Unidos. Los primeros años de este movimiento están marcados por un gran desarrollo organizativo que se muestra en una amplia capacidad de movilización."⁹³

En el origen mismo de la UNS interactúan y disputan la dirección intelectual y política del movimiento tres posiciones diversas. La primera, que podría identificarse como la más conservadora, es aquella que intenta mantener –en algún sentido– una relación orgánica con la estrategia general de la Iglesia, que se encontraba representada por los dirigentes de La Base, en particular por el ingeniero Antonio Santa Cruz. Se aceptan las nuevas condiciones políticas para convertirse en un grupo de presión. De este sinarquismo queda sólo el recuerdo y la celebración de algunas fiestas de aniversario.⁹⁴ La segunda, la más radical, representada por Salvador Abascal, mantiene –sin proponer– el recurso de las armas, una posición beligerante que no acaba por aceptar el nuevo modus vivendi de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Esta línea es la que ha derivado, en algunos casos, en la formación de grupos de ultraderecha. La tercera, que acepta en forma global la nueva estrategia de la Iglesia, rechaza tanto su intromisión directa, como la de los «notables» laicos que la propia Iglesia imponía.⁹⁵ Es la línea representada en sus orígenes por Manuel Torres Bueno y, posteriormente, por Ignacio González Gollaz.

Las tensiones entre las tres corrientes se revelan en la forma de pugnas entre ellas. Hacia 1941 la línea de Abascal, en ese momento jefe nacional de la UNS, es eliminada de la organización por la dirección de La Base, en colaboración estrecha con Monseñor Luis María Martínez, entonces arzobispo de la ciudad de México. ⁹⁶

⁹³ Véase *ibid.*, pp. 1077-1092, y en especial J. Meyer, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?*, pp. 44-47.

⁹⁴ Véase a este respecto Aguilar y Zermeño, *op. cit.*, p.74

⁹⁵ L. Ludlow, *Las alternativas de la nación: las demandas de la derecha clerical, 1917-1940*, p.84.

⁹⁶ J. Meyer, *op. cit.*, p. 73.

En 1944 tendría lugar la segunda gran fractura al interior de la UNS. El hecho de que la dirección de La Base estuviese formada por un grupo de «notables» católicos de la capital, no podía dejar de tener consecuencias para la dirección media regional sinarquista, directamente involucrada con las «bases campesinas». Entre las decisiones de arriba y las acciones desde abajo reinaba la desinformación y la verticalidad. El conflicto de clase estaba presente, pero por la ideología éste no se expresa abiertamente, sino como «resentimiento» y «revanchismo social». Este componente, si bien no constituye una forma de protesta y desacuerdo, esto es, no implica ruptura, sí influyó para que la UNS se independizara de La Base y se distanciara del PAN.

En el contexto de esta fractura, durante la jefatura de Manuel Zermeño (1938-1940) éste propuso a los líderes de La Base que el jefe visible de la UNS fuera también el jefe de La Base. Para evitar suspicacias, de antemano, el mismo Zermeño renunció a la jefatura nacional con la promesa de que La Base aceptaría la propuesta. Sin embargo, a fin de cuentas, habría de continuarse con el mismo sistema de que las decisiones centrales se debían determinar en La Base y el jefe visible de la UNS simplemente ejecutarlas.⁹⁷

Las evidentes dificultades en términos de liderazgo y toma de decisiones se suman a las diferencias explícitas en la forma de concebir el trabajo de la UNS. Tras el exilio encubierto de Abascal, quedan frente a frente sólo dos posiciones: una que concibe la acción sinarquista como un movimiento cívico-social, que entiende su tarea sólo como presión; y la otra, que ve su participación más como una tarea cívico-política. Esta posición asume también la actividad cívico-social, pero no la entiende sin la cívico-política. La primera posición era defendida por la dirección de La Base, y la segunda por la dirección sinarquista

⁹⁷ Aguilar y Zermeño, *op. cit.*, p.75

posterior a Abascal.

En el complejo entramado de esa realidad difusa a la que hemos denominado «derecha», que emerge en el país durante esos años, hay una formación política paralela que habría de desempeñar un papel más destacado en las décadas posteriores: el Partido Acción Nacional. No es el propósito de este trabajo examinar estas vidas paralelas (según la frase del clásico Plutarco), pero sí es interesante notar el momento en que esas vidas siguen caminos separados, aunque en una dirección similar. En 1940 el recién creado PAN rompe con la dirección de La Base a raíz de las elecciones presidenciales de 1940. No volverían a encontrarse ambos en sus respectivas trayectorias.

En tales circunstancias, el Alto Mando contaba sólo con la UNS. Pero el punto de ruptura definitivo se presentó en 1944, durante la jefatura de Manuel Torres Bueno (1941-1945), sucesor de Abascal. Es el conflicto entre La Base y la UNS. En adelante la UNS habría de tomar sus propias decisiones. Dentro de la «familia católica» surgía así uno de los factores que explícitamente se había rechazado, el sinarquismo partidario.

El nuevo sinarquismo habrá de luchar, desde entonces, por dotarse de un partido. El PAN, también suraido del mismo proceso, no constituía en principio para los sinarquistas una alternativa permanente, por no representar directamente sus intereses de clase, por tratarse de «un partido elitista»:

Un partido que no correspondía al grueso de la militancia sinarquista... nos sentíamos, pues, y así lo dicen nuestros compañeros que militaban en aquel tiempo, incomprendidos y utilizados simplemente para el trabajo más sucio de un partido, la pega de carteles, todo ese tipo de cosas. Cuando dirigentes sinarquistas andaban postulados como candidatos vistos como «patito feo», entonces se llegó a la

decisión de formar nuestro propio partido, pero esto provocó la existencia de dos sinqarquismos, el sinqarquismo apolítico y el sinqarquismo político... ⁹⁸

Al separarse de La Base, este sinqarquismo perdería también el apoyo de la mayor parte de la jerarquía eclesiástica. La dirigencia eclesiástica ratificó la ruptura argumentando que el movimiento había roto con el esquema de participación trazado desde arriba. De cualquier manera, 1944 sería el año del nacimiento del sinqarquismo partidario, aunque su principal propósito estratégico fue el de mantener la congruencia con el esquema del sinqarquismo embrionario.

⁹⁸ Aguilar y Zermeño, op. cit., p.76.

c) La partidización del sinarquismo (1944-1969)

Con la década de los años cuarenta, especialmente al cumplirse la mitad, tiene lugar la creación de un nuevo escenario político y económico –pero sobre todo político– que no habría de dejar inmune al sinarquismo. El año de 1945 señala el fin de la segunda guerra, con el triunfo de los aliados. Es el primer sexenio en el que un presidente mexicano se declara «católico». Se dan garantías a la pequeña propiedad. El anticlericalismo pasa a un segundo plano. La reforma agraria se detiene. Es el sexenio de la unidad nacional, de la colaboración entre las clases. Governa México el general Manuel Ávila Camacho. No extraña entonces que el jefe de la UNS, Gildardo González (1945-1947), sustituto de Torres Bueno, declare que "seguimos siendo sinceros ciudadanos que queremos colaborar dignamente con el gobierno en la consecución del bien común nacional... seguiremos con nuestra posición afirmativa, protestando si se nos encasilla en cualquier extremismo que siempre son negativos".⁹⁹

La partidización del sinarquismo corre paralela con aquella actitud que encontramos en quien asume actuar siempre dentro del orden establecido. El nuevo contexto había configurado un nuevo conjunto de frentes de lucha. Se acentúan ahora otros: el anticomunismo y la lucha contra la corrupción. Los sinarquistas transforman su tradicional posición antinorteamericana por la del acercamiento. Proponen una amistad sólida, desinteresada y una "colaboración digna y verdadera... de un modo especial ahora que somos y tenemos los mismos enemigos en común que amenazan nuestra civilización occidental. Admiramos al gobierno y pueblo de los Estados Unidos, por la colaboración y participación decisiva en la guerra contra las dictaduras..."¹⁰⁰

⁹⁹ Aguilera Azpeitia, *op. cit.*, p. 434.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 435.

La partidización es la entrada de la nueva racionalidad, la lógica de la construcción de vínculos impensables en los años anteriores. Puede incluso detectarse una renuncia a la toma del poder.

Basta que el gobierno ame y sirva a su pueblo y que encuadre su acción dentro de los límites del bien común nacional. Pero esto no quiere decir que el gobierno tenga que ser forzosamente sinarquista, basta que sea profundamente mexicano y se inspire en la filosofía social del cristianismo... Por ello ha de corregir todo lo que haya de paganismo, totalitarismo y comunismo. En resumen: las instituciones fundamentales del país nos parecen buenas; sólo que muchas de ellas han degenerado por el espíritu de facción o bien se han corrompido por la falta de moralidad de quienes las integran o representan.¹⁰¹

El sinarquismo renueva su relación con quien antes era su enemigo. Sin renunciar a su ideología, acepta colaborar. Juntos levantaron caminos vecinales, abrieron nuevas fuentes de empleo. La nueva realidad se construye sobre la base de un nuevo referente que unifica voluntades, produce el consenso, lo cual no puede sorprender dada la naturaleza social-religiosa del fenómeno. El «enemigo» a vencer ya no es el gobierno, se ubica «afuera». No obstante, el movimiento habría de terminar viendo reducida su militancia. Para 1949 hay 100 mil sinarquistas, contra 560 mil sólo seis años antes.¹⁰² Pese a ello, se conservan pequeños grupos rurales y urbanos sostenidos por familias sinarquistas, portadoras y encargadas de transmitir esa tradición a los siguientes. ¿A qué obedece este doble movimiento? Esta fuerza de la vida religiosa, envuelta en la experiencia de participar en la construcción de un mundo a imagen y semejanza de aquél que invoca el discurso, no puede ser desechado. Esta ideología que adopta una modalidad social-religiosa, al penetrar vivencialmente en el tejido de las relaciones formadas por los seguidores entusiastas, se constituye como una estructura que lucha por

¹⁰¹ *Ibidem.*, p.437.

¹⁰² J. Meyer, *op. cit.*, p. 44.

sobrevivir ante la fatal entrada de la nueva racionalidad política que inevitablemente envuelve el proceso de la partidización. Estamos frente a un proceso ideológicamente viviente, donde lo que resulta enigmático a primera vista no es que el movimiento haya perdido energía e impulso, sino que haya conseguido sobrevivir a la nueva realidad, en ese entorno cubierto por el clima jacobino-autoritario que proviene de la propia revolución. El sinarquismo se reproduce a pesar de lo anterior, y eso es lo que llama la atención. Ese a pesar, sólo puede provenir de una ideología profundamente vivida por los grupos que la ritualizan como transmisión de una «verdad» que amerita pasar a las siguientes generaciones.

A lo anterior ha de añadirse la continuidad de una estructura orgánica capaz de dar cuerpo y vida a la institución. A este punto hacen referencia los sinarquistas cuando aseguran que la UNS permaneció viva por seguir contando con un comité nacional, comités regionales y locales que, aunque disminuidos numéricamente, siguieron cumpliendo tareas de gestoría social en defensa de campesinos, de trabajadores, ejerciendo una función crítica a las decisiones del gobierno y siempre con la mira que se ha tenido de apoyar el bien y combatir el mal, venga de donde venga.

Si bien el sinarquismo conoció una época temprana de gran auge, que terminó con las pugnas al interior del movimiento debidas al desprendimiento de La Base, como al hecho de que su principal jefe, Salvador Abascal, claudicaba de dicha empresa, sin embargo el movimiento no perdió su dinamismo intrínseco. La modificación relativa del rumbo del país a partir del sexenio avilacamachista no provocó necesariamente una transformación del sinarquismo en «otro sinarquismo», sino en todo caso, su sobrevivencia y fuerza dependería ahora de la misma variable contra la que había luchado, el mismo Estado. Sin transformar su ideología y estructura interna se convertía ahora en un «socio incómodo» de un Estado de la revolución que fincaba su fuerza y

legitimidad en una legalidad constitucional, en una retórica clasista, de unificación jacobina y autoritaria. Si bien el sinarquismo gozó de una gran popularidad entre los diferentes sectores de la población católica durante su primera etapa, en la segunda, la opinión pública entre los católicos se dividiría.

Para los panistas, los sinarquistas no pasarían de ser sino sus «parientes pobres» y su fuerza radicaría precisamente en las debilidades del mismo Estado: su incapacidad orgánica para acabar con la pobreza en el campo, la intensificación de la corrupción como medio para hacer política, y la latencia de un conflicto no resuelto, sólo pospuesto, entre el mismo Estado y la Iglesia. El sinarquismo aparece en el lado oculto de la historia, en los intersticios que deja un ejercicio autoritario del poder que reclama un Estado coronado por su aura revolucionaria. Vive de los hilillos de la sociedad donde no corre el poder estatal, donde la legitimidad se da por supuesta. En tal sentido, el sinarquismo se convierte durante esta fase en un «socio» del Estado, sin tener que renunciar a su idiosincrasia, porque, según su diagnóstico, la política que se inaugura con Ávila Camacho les ha dado la razón. Han comenzado a ver los resultados positivos de su lucha que según sus cuentas ha costado 113 mártires. Es el precio –diría Martínez Narezo– «de contar con una gran organización y de haber arrebatado el respeto a nuestras garantías fundamentales; podemos reunirnos libremente, podemos dejar escuchar el Santo Nombre de Dios en las plazas públicas, podemos expresar nuestros pensamientos más íntimos». Pero al mismo tiempo es un «socio incómodo» porque «México es el país de las contradicciones», lo cual quiere decir que el gobierno no juega limpio: debe seguir acudiendo al «fraude, la burla, la violencia», para seguir viviendo. De esta manera, no es que renuncien a ser la UNS, sino que desde sí misma, y gracias a la permisividad, suman a su lucha la apertura del frente político-electoral, con el cual aspiran a conquistar «el respeto al voto» y, en un día, ver «a los mejores tomando en sus manos honradas las riendas del Gobierno».

El ascenso del autoritarismo revolucionario mexicano todo lo vuelve «público»: todo cabe en el espectro renovador y creador de sentido histórico que es el Estado. La religiosidad, especialmente la popular, se privatiza. La familia, los valores ahí generados y cultivados no son del todo asunto del Estado –la diferencia específica del autoritarismo y el totalitarismo– y así la religiosidad popular, defendida antes con sangre, ahora puede convivir con el nuevo creador de palabra y vida, el Estado.

Los mejores años, de mayor militancia y movilización social por parte de la UNS, tendrían que ver con fraudes electorales, abuso de autoridad, libros de texto y, sobre todo –y en eso serán verdaderos aliados del Estado– en su lucha contra todo lo que tenga algún perfil de «comunismo». Todo esto no excluye la reducción numérica que, en términos globales, el sinarquismo fuera en continua y permanente decadencia, que muchos de los comités fueran meramente simbólicos, limitados a la asistencia, a las participaciones de aniversario. Así se volvería una y otra vez a lo que realmente les daba aire y la posibilidad de sobrevivir: tener un partido político.

En estas circunstancias, sin embargo, se habría de hacer explícita la postura sinarquista con respecto al gobierno. Al momento de ser electo Miguel Alemán los sinarquistas, darían el siguiente punto de vista:

Alemán ha incorporado a su gobierno los ideales políticos y sociales del sinarquismo. Nuestra doctrina está triunfando de los errores del pasado... El sinarquismo colaborará entusiasta y lealmente con el nuevo régimen en su labor nacional constructiva.¹⁰³

¹⁰³ N. Whetten, *El movimiento sinarquista; Problemas agrícolas e industriales de México*, Núm.2, México, citado en Aguilar y Zemeño, *op. cit.*, p.80.

Con la llegada de una nueva generación al gobierno, en 1946, y como presidente electo Miguel Alemán, se integra –o al menos así parece– una nueva forma de hacer política: un gabinete ajeno a la política, rechazo a los extremismos, en fin, se vive en esos años la apasionada llegada de los cachorros de la revolución. La industrialización, la urbanización, la ventana al mundo: todo ello se ventilaba casi festivamente en el clima político-cultural de la época. Era el tiempo del impulso modernizador. No obstante, por paradójico que pudiese parecer, el sinarquismo ahora aparece como un movimiento dispuesto a acompañar la ineludible modernización del país. Se inaugura una práctica fundante del autoritarismo mexicano: en la medida que el gobierno no golpee al movimiento, se puede convivir pacíficamente. Se extingue la incendiaria flama que había desatado las hostilidades al grito de ¡Viva Cristo Rey!

El sinarquismo se arma de una doctrina que mezcla el pesimismo y una visión estoica, en la que lo que corresponde es llevar adelante una lucha sorda a favor de un mundo que de todas maneras no parece encaminarse por el sendero correcto. «La religión es el gemido de la criatura oprimida, el Estado de ánimo de un mundo sin corazón», en la celebrada frase de Marx,¹⁰⁴ parecía el lamento silencioso del sinarquista. Este personaje no hace ilusiones acerca de un mundo mejor, rechaza las lisonjas, cierra las puertas y los oídos a los llamados de la sensualidad.¹⁰⁵

La modernización significa una extinción gradual de este mundo cultural. Décadas más adelante, los dirigentes sinarquistas aceptarían que la rigidez de las normas de estos años se habían ido reblandeciendo, ajustando a la nueva configuración de la sociedad mexicana. Pero si algún sentido tiene señalar

¹⁰⁴ Véase capítulo I.

¹⁰⁵ Véase Aguilar y Zermeño, *op. cit.*, p.81, para una reconstrucción de las normas que prevalecían entre los sinarquistas esos años.

esto, es que por varios años más el movimiento se mantuvo, con ese aire de cruzada y salvación que –como hemos indicado en el capítulo 1– se reconocen en esa Weltanschauung llamada conservadurismo religioso.

Hay que recuperar, para cerrar esta parte del trabajo, dos ideas fundamentales en el camino de comprender este movimiento. En primer lugar, si bien los sinarquistas permanecieron activos, especialmente en campañas anticomunistas (cristianismo sí, comunismo no), o contra el libro de texto gratuito, o acciones que organizaban a usuarios y contribuyentes en los momentos en que algún gobernador tomaba la iniciativa de modernizar el Estado, Torres Landa en Guanajuato, por ejemplo, lo cierto es que estas acciones no bastaban para regresar al punto alcanzado durante los primeros años de la década de los cuarenta. En segundo lugar, no es sino hasta con González Gollaz cuando se puede hablar de un «salto de calidad», de un parteaguas. Sería el jefe Gollaz el que se atrevería a utilizar en el seno del sinarquismo el término de revolución, de la necesidad de «hacer la revolución cristiana».

Incluso Juan Ignacio Padilla, autor de *Sinarquismo contrarrevolución*, aceptaría que el término «revolución» se entiende de acuerdo con los contenidos que se le quiera dar. La introducción de este término es signo de que el sinarquista iba cambiando de mentalidad colocándolo muy pronto en la corriente del progreso y no del conservadurismo en muchos aspectos». Eran los tiempos del Vaticano II en la Iglesia, y del populismo panista representado por Efraín González Morfín, no lejano de las simpatías de los jefes sinarquistas de entonces.

B. Los intentos partidarios (1944-1969)

En este apartado vamos a dar algunas indicaciones sobre las experiencias propiamente partidarias del sinarquismo.

a) El Partido Fuerza Popular (PFP)

A principios de 1946, el 21 de febrero, aprovechando algunas reformas electorales propiciadas por el gobierno del general Ávila Camacho, los dirigentes nacionales de la UNS inician el proceso de construcción del Partido Fuerza Popular (PFP), un partido –según las declaraciones de sus principales promotores– «sinarquista en todos sentidos, los miembros del partido eran los mismos miembros del sinarquismo».¹⁰⁶

La nueva organización se ve sujeta a lo que más adelante sería una práctica común y reiterativa dentro del autoritarismo mexicano. Se bloquea por diversos medios la creación de su partido. Tras cubrir requisitos, llenar papeles, «andar a las vueltas», como suele decirse, el PFP obtiene su registro, no sin antes comprometerse a cumplir cabalmente la Constitución. Si alguna vez el sinarquismo se presentó como un movimiento antisistema, ahora jugaba a las elecciones en el terreno colocado por su rival jacobino, quien además tiene de su lado –como si aún hoy hiciera falta indicarlo– al árbitro.

De este modo, el 15 de mayo de 1946 se concede el registro legal al PFP. En esa ocasión, por cierto, se le otorga también el registro al Partido Comunista Mexicano (PCM). El nuevo partido se proclama «abanderado de la justicia

¹⁰⁶ Meyer, op. cit., p.98

social y defensor de la dignidad y libertad del mexicano». En la declaración de principios hace un llamado para una «reforma total» del sistema político mexicano y se pronuncia por la libertad efectiva del municipio. El órgano oficial de PFP el periódico El Poder, se encargará de insistir una y otra vez en los postulados básicos que plantea el partido.

En la coyuntura electoral de 1946 originada por la elección presidencial y el cambio de diputados federales, el PFP y el PAN establecen alianza con el objeto de unificar sus esfuerzos electorales. En ocasión de estas elecciones el PFP presenta la candidatura de Gildardo Magaña para Presidente de la República, y la de 47 aspirantes a diputados federales, siete de los cuales son también postulados por el Partido Acción Nacional (PAN). En estas elecciones el PFP obtiene un diputado federal por mayoría.

La administración de Miguel Alemán, una vez en el gobierno, inicia la revisión de la reforma electoral de 1946. Se derogan los artículos transitorios que habían permitido el registro del PFP y el PCM y se vuelve a los antiguos requisitos de la Ley Electoral como condición para obtener el registro permanente y definitivo. El Partido Fuerza Popular (PFP) cumple con las nuevas exigencias, presentando actas notariales que demuestran el registro de 46 274 afiliados en 21 entidades federativas y, así, el 5 de junio de 1946, el PFP consigue registro permanente. El Partido Comunista Mexicano (PCM) no puede cumplir con las nuevas exigencias de la ley. Una vez más el PFP tiene que responder a nuevas exigencias de la Secretaría de Gobernación y, esta vez a más de los compromisos de 1946, se obliga a no hacer alusiones a asuntos religiosos o raciales (González Valderrama 1980: 145).

Después de tres años de actividad política, el 31 de enero de 1949, en acta oficial publicada en el Diario Oficial de ese día, se cancela el registro del PFP. Al término de un acto político de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) en el Teatro

Alameda, el 18 de diciembre de 1948 se realiza un mitin frente al Hemiciclo a Juárez en la ciudad de México. En ese acto, un militante sinarquista encapucha la efigie de Benito Juárez. El gobierno, entonces, como respuesta ante el acontecimiento, cancela el registro del PFP y declara el día del nacimiento de Benito Juárez fiesta nacional.

b) El Partido Unidad Nacional (PUN)

Con la pérdida del registro del PFP en 1949, la UNS no deja de participar activamente en la vida política de carácter partidario. En las elecciones de 1952 apoya oficialmente la candidatura, para Presidente de la República, de Efraín González Luna, del Partido Acción Nacional (PAN).

Más adelante, el 26 de julio de 1953, la UNS crea el Partido de Unidad Nacional (PUN) como un instrumento capaz de hacer realidad sus planteamientos políticos. En esa ocasión se llenaron los requisitos que la ley electoral de ese entonces señalaba, pero el gobierno, en octubre de 1954, negó el registro aduciendo que el PUN era un partido confesional y con orientación religiosa. El gobierno también alegó que no tenía el número de miembros requeridos por la legislación electoral. El jacobinismo posrevolucionario se revelaba en formas como ésta.

c) El Partido Nacionalista de México (PNM)

En 1963, la Unión Nacional Sinarquista (UNS), a invitación de miembros del Partido Nacionalista de México (PNM), fundado por Salvador Rivero Martínez, antiguo jefe cristero, se incorpora a ese partido, penetra rápidamente su estructura y lo constituye propiamente como organización viva, con base en la militancia sinarquista.

El PNM existía ya desde hacía muchos años, pero sin registro legal e, incluso en la época del presidente Cárdenas fue declarado «fuera de la ley». En julio de 1957, el PNM obtiene su registro al mismo tiempo que el gobierno se lo concedía al Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) en el sexenio del presidente Adolfo Ruiz Cortines. En 1963, circunstancias internas en el PNM, que estaba considerado como un partido gobiernista, permiten que miembros de la UNS ocupen puestos de dirección. Los sinarquistas apoyan entonces decididamente al PNM, el cual recibe un fuerte impulso con la incorporación y trabajo de la UNS.

En las elecciones de 1964, el PNM no obtiene votación significativa, pero después de éstas se producen pugnas internas que dividen al partido en tres fracciones. El gobierno aduce que ninguna de las partes puede demostrar tener la titularidad del registro y decide cancelarlo.

d) El Partido Demócrata Cristiano (PDC)

Un grupo de disidentes del PAN, entre otros, realiza a principios de 1965 reuniones con el fin de organizar la creación en México de un Partido Demócrata Cristiano (PDC). Al esfuerzo es invitada la UNS que se hace representar en las discusiones iniciales por Ignacio González Gollaz, David Orozco Romo y José Dávalos. La UNS decide retirarse de los esfuerzos tendientes a constituir el PDC. Finalmente, el proyecto en su conjunto no prosperó y los intentos de diversos sectores por organizarlo fracasaron.

e) El Partido Demócrata Mexicano

La década de los setenta significa un nuevo periodo para el sinarquismo. Del momento fundacional se conserva la mística y el espíritu de lucha. Sobrevive también el cuerpo doctrinario, pero han operado transformaciones sustanciales

en el cuerpo de este languideciente movimiento. Los años del callismo y cardenismo han quedado atrás. La UNS/PDM habrá de diseñar modalidades tácticas y estratégicas con base, primero, en el intento de creación del partido político y, después, en un segundo momento, en la consolidación del mismo, que lo distingue del primer sinarquismo.

Las estructuras políticas del nuevo Estado se han prácticamente gestado: se definen hegemonías e intereses. Es la época dorada del estatismo, la rebelión jacobina ha cobrado en el sinarquismo una más de sus víctimas. El desarrollismo, la energía con la que todo se deposita en el Estado, una confianza asombrosa en la capacidad del país para salir del atraso, son los rasgos que definen este periodo. El país transita a otra fase de su historia. A fines de la década de los cuarenta el nuevo proyecto de Estado era ya irreversible. Los años siguientes verán la consolidación e institucionalización de la «revolución». Ya no son los años de las reformas radicales del artículo tercero y el reparto agrario. La obligada «apertura» del Estado, como respuesta a la crisis política de 1968, da pie para que el sinarquismo empiece a resurgir. México inicia una nueva fase en su camino a la «modernidad».

Renace la idea de construir un partido político como condición para recobrar presencia a nivel nacional y garantizar la vida futura de la organización. Con el surgimiento del PDM se asienta la idea de tomar un gobierno sinarquista. Como si se tratara de un juego siniestro, el PDM vivirá todavía algunos años entre los estertores de un movimiento que quedó absorbido por los procesos sociales del México del siglo XX.

A MANERA DE CONCLUSIONES:

EL CONSERVADURISMO TRADICIONAL EN LOS ÚLTIMOS AÑOS

¿Es posible hablar de un proyecto sinarquista? Más aún, ¿puede arrojar alguna lección interesante para la sociología esta experiencia?

Una de las cuestiones que debe ser señalada enfáticamente es que la mayor presencia electoral del sinarquismo, y en especial del PDM, coincide con aquellos Estados en donde hubo presencia cristera y donde, también, los orígenes sociales de la religiosidad popular poseen un perfil especial, de acuerdo con la caracterización regional del país que se hizo en el capítulo 3.

Nuestro examen del sinarquismo ha conducido a poseer una visión histórica del conservadurismo tradicional y hemos encontrado su profunda afinidad con ciertas formas de organización económico-social, sin duda más afines con lo que aquél representa. La peculiaridad del sinarquismo es que estalla en el contexto histórico-político de la expansión, consolidación y entronamiento de un régimen político autoritario que se autoproclama la revelación de una realidad a su vez presuntamente más significativa que los desvaríos fanáticos de los cristeros y sus seguidores. Desde el punto de vista de la historia sinarquista, el «régimen de la revolución» reclama una pretendida racionalidad, desmanteladora de mitos y formas premodernas de pensamiento, que se desbaratarían ante el empuje irresistible de la revolución hecha gobierno.

En tales condiciones, cualquiera que hubiese sido el «proyecto sinarquista» – si es que hay algo que acredite tal nombre –, colocado en la arena electoral, estaba condenado a ser un mero recurso para colocar en su lugar la reliquia histórica llamada conservadurismo tradicional católico; su fracaso marcha

paralelo con el arraigo cultural y político del Estado laico, liberal. Aquí la religión es más que el «gemido de la criatura oprimida», más que el «opio de los pueblos»: es el refugio de una forma histórica de sentido que desfallece frente a la avalancha incontenible de un Estado que, en las palabras de Neruda, «todo lo ocupa».

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Salvador, *Mis Recuerdos: Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.
- Aguilar Camín, Hector, *La frontera nómada*, México, Siglo XXI, 1982.
- _____, *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*, México, FCE, 1986.
- Aguilar Valenzuela, Rubén y Zermeño Padilla, Guillermo, «De movimiento social a partido político. De la UNS al PDM» en Alonso, Jorge (comp.), *El PDM, movimiento regional*, Guadalajara, UdeG, 1989.
- Aguilera Azpeitia, Juan, et al., *Historia gráfica del sinarquismo*, sf, Comité Nacional de la UNS.
- Anda, José Guadalupe De, *Los Cristeros. La guerra Santa en los Altos*, México, Hexágono, 1937.
- Barquín y Ruiz, Andres, *Cristo, Rey de Mexico*, México, Jus, s.f.
- Bendix, Reihardt, *La razón fortificada*, México, FCE, 1980.
- Berger, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.
- Berger, Peter, y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Cardoso, Fernando H. y Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en Mexico*, México, FCE, 1981.
- Deutsch, Karl, *Las naciones en crisis*, México, FCE, 1981.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Premia editores, 1981.
- Eisenstadt, S.N., *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Eliade, Mircea, *Tratado de las religiones*, México, Era, 1972.
- Elster, Jon, *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Evans Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI de España, 1976.
- Foster, James, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, FCE, 1964.
- González, Luis, *Pueblo en Vilo*, México, El Colegio de México.
- González Navarro, Moisés, *Cinco crisis mexicanas*, México, El Colegio de México, 1983, Colección Jornadas No. 99.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVII*, México FCF, 1991.
- Guerra, François, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 tomos, México, FCE, 1988.
- Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983.
- Hobsbawm, Eric, *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- INEGI-INAH, *Estadísticas históricas de México*, 2 tomos, México, SPP, 1985.
- Katz, Friedrich, et al, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era, 1980.
- Knowlton, Robert J., *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, México, FCE, 1978, pág. 273.

- Krader, Lawrence, *Historia del Marxismo; el Marxismo en Tiempos de Marx*, T.2. Barcelona, Bruguera, 1978.
- Krauze, Enrique y Meyer, Jean, "La reconstrucción económica" en *Historia de la revolución mexicana, periodo 1924-28*, t.10, México, El Colegio de México, 1976.
- Levy, Marion J., *El proceso de modernización y la estructura de las sociedades*, Madrid, Aguilar, 1975.
- Lodlow, Leonor, *Las alternativas de la nación: Las demandas de la derecha clerical, 1917-1940*, México, Mimeo, 1986.
- Marx, Karl, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967.
- _____, *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, Instituto del Libro, La Habana, 1974.
- _____, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1982.
- _____, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Progreso, sff.
- McKinney, John, *Tipología constructiva y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Meyer, Jean, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz, 1979.
- Meyer, Lorenzo, "El conflicto social y los gobiernos del maximato", en *Historia de la Revolución Mexicana*, T.13., El Colegio de México, 1978.
- _____, *La Cristiada*, 3 t., México, Siglo XXI, 1979.
- Mols, Manfred, *La democracia en América Latina*, Buenos Aires, Alfa, 1987.
- Moore, Barrington, *Los orígenes sociales de la democracia y la dictadura*, Barcelona, Península, 1975.
- Morales, Francisco, *Política y clero en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, (mimeo).
- Negrete, Martha Elena, *La Iglesia y sus relaciones con el Estado en México 1930-1940* (Tesis), México, El Colegio de México, 1987.
- Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico 2 t.*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- Olivera S, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929; sus antecedentes y consecuencias*, México, INAH, 1987.
- Ortoll, Servando, <<Las Legiones, la base y el sinarquismo ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero?>> en Alonso, Jorge (comp.), *El PDM, Movimiento regional*, Guadalajara, U de G, 1989.
- Padilla, Juan Ignacio, *Sinarquismo, contrarrevolución*, México, Edit. Polis, 1948.
- Patrick D., Francis, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, México, Sepsetentas, 1972.
- Pedro Sinarquista*, Novela popular histórica de la Unión Nacional Sinarquista, México, Ed. Spes, 1959.
- Portillo, Jorge H. , *El problema de la relación entre la iglesia y el estado en Mexico*, México, Costa Amic, 1959.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, *El triunvirato sonorense*, México, Martín Casillas Editores, 1978.
- Redfield, Robert, *Tepoztlan, A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago, 1930 [Traducción al español, FCE].
- Rex, John, *La sociología y la desmistificación del mundo*, Caracas, Monte Ávila, 1976.
- Romo de Alba, Manuel, *El gobernador de las estrellas*, México, edición privada, 1986.
- Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1985.

- Sckocpol, Theda, *Los estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* 2 vol., México, FCE, 1985.
- Tocqueville, Alexis, *La democracia en América* 2 tomos, Madrid, Sarpe, 1984.
- Touraine, Alain, *América Latina, política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Varios autores, *Chayanov y la Toria de la economía campesina*, México, Cuadernos del Pasado y Presente, 1982.
- Vega Leinert, Anne Marie de la, "El Sinarquismo de México: posibilidades de un régimen fascista en 1940 . . .," en *Revista de Comercio Exterior*, México, Banco de Comercio exterior, Vol. XXVI, Septiembre, 1976.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964.
- Wolf, Eric, *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, S.XXI, 1972.
- _____, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971.