



# nflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

---

Número 2 • julio – diciembre 2018

# Número 02.

julio - diciembre 2018

Unidad de Investigación sobre Representaciones  
Culturales y Sociales /Coordinación de Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

## **Directora**

María Ana Masera Cerutti

## **Editoras**

Caterina Camastra

Aurelia Valero

## **Inflexiones**

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 2, julio – diciembre 2018

## **Consejo editorial**

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

## **Comité de redacción**

Orlando Aragón, Fabián Herrera León, Mario Martínez Salgado, Guadalupe Matus, Mónica Pulido, Tania Ruiz Ojeda, Ignacio Silva, Neige Sinno

## **Diseño**

José Diego Vieyra Ramírez

## **Asistente Editorial**

Gabriela Ruiz Juárez



# Índice

## Fugas

- 09. Anel Hernández Sotelo y Hugo César Moreno Hernández, “Criminalización y descuidadización estudiantil en el México del siglo XXI”
- 39. José Manuel Pedrosa, “Vecinas viejas y brujas: violencia de género y comunitaria, entre tragedia y carnaval”
- 75. Emiliano Mendoza Solís, “La noche de los triángulos. Poética y narración en Ramón Martínez Ocaranza y José Revueltas”

## Horizonte: “La representación: cruce de miradas”

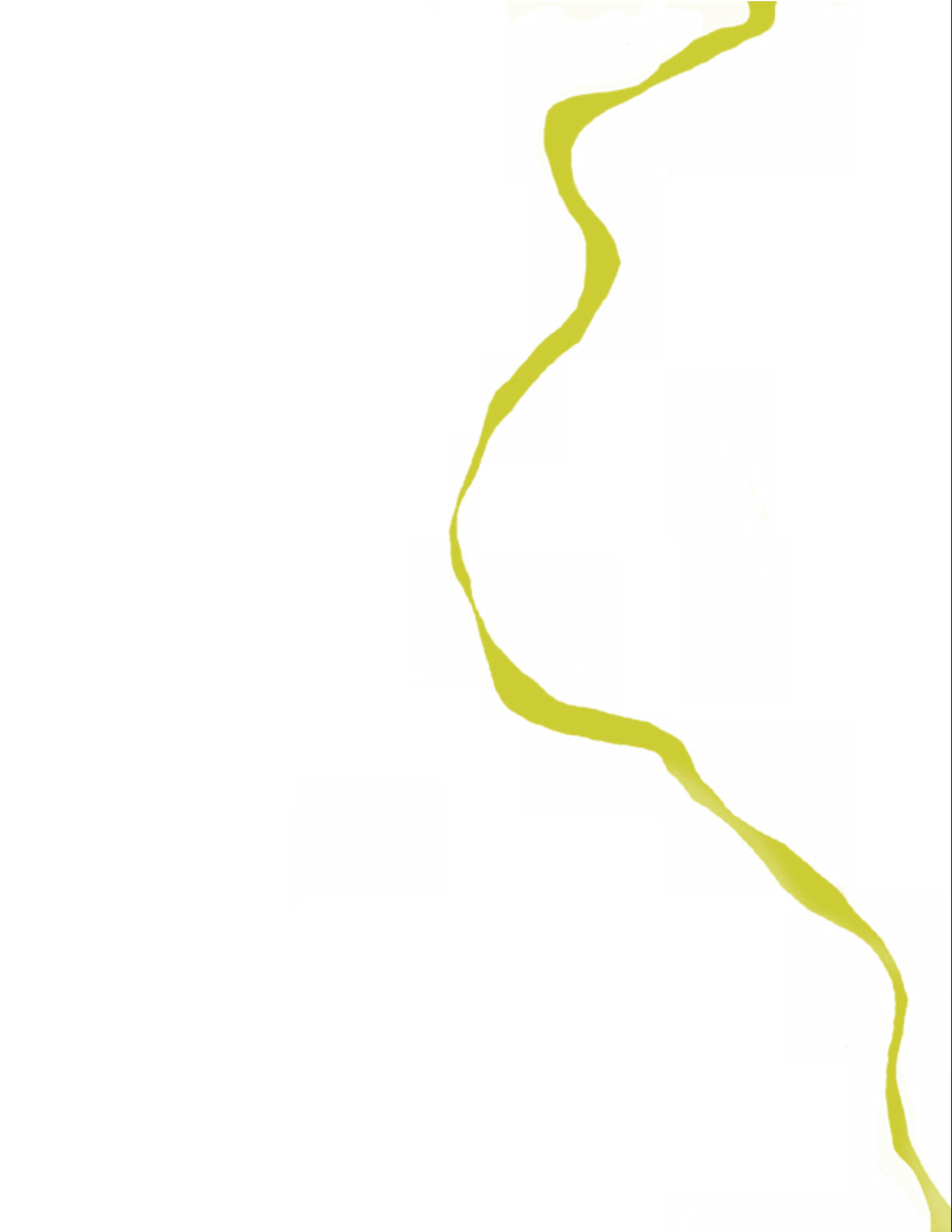
- 97. Iván Mora, “Hacia un ‘humanismo teocéntrico’. La influencia de Jacques Maritain en México (1929-1955)”
- 123. Francisco Guzmán, “Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin ante la España franquista y el exilio republicano en México: 1939-1945”
- 155. Fernando M. González, “Decir la verdad: desde la lógica del cristianismo y del psicoanálisis”

## Simultáneas

- 189. Aurelia Valero y Daniele Colosi, “Sobre Alberto Fragio, *Paradigmas para una metaforología del cosmos*”
- 197. Patricia Rico, “Sobre Blanca Estela Treviño García (coord.), *Aproximaciones a la escritura autobiográfica*”
- 108. Tania Ruiz, “Sobre Maricruz Castro Ricalde, Mauricio Díaz y James Ramey (eds.). *Mexican Transnational Cinema and Literature*”

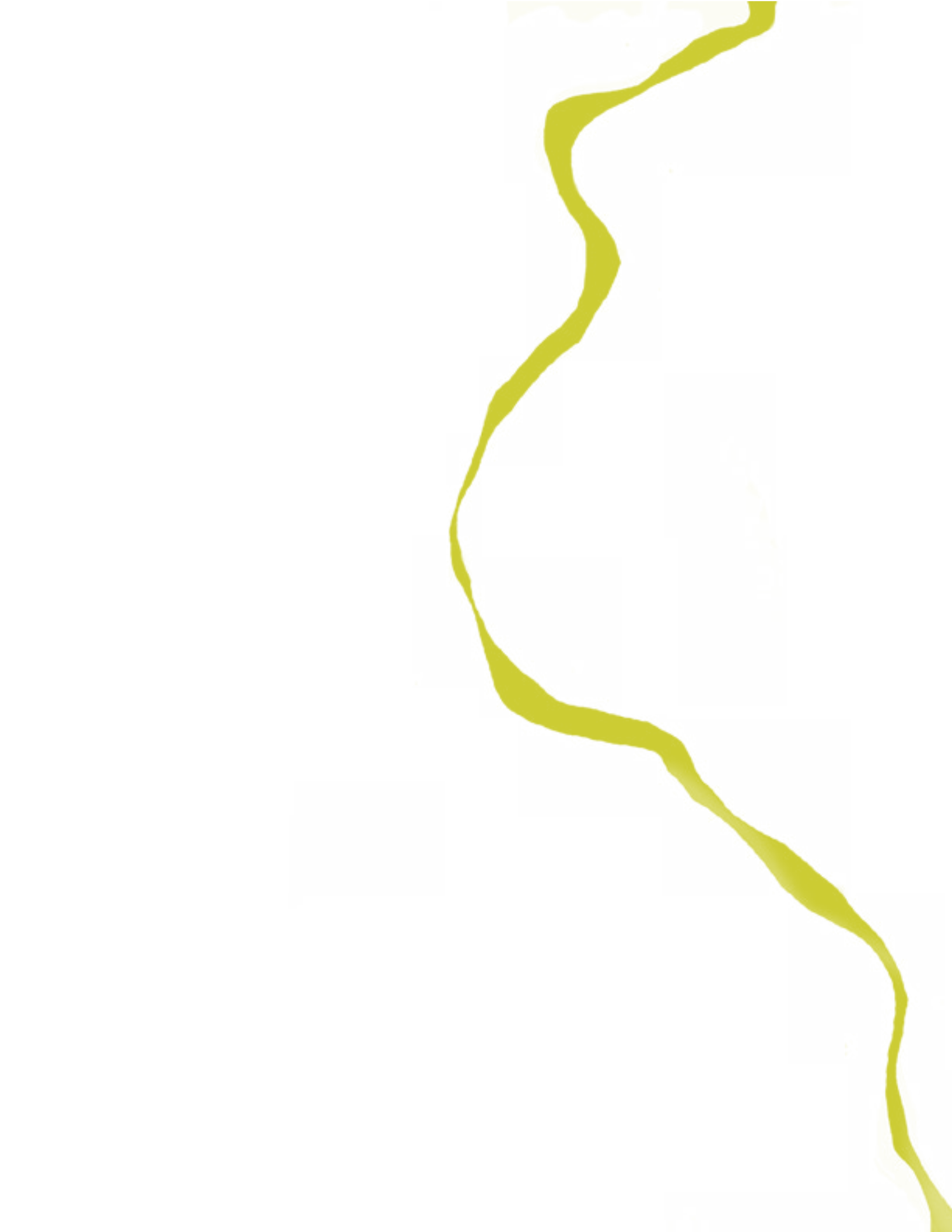
## Anamorfosis

- 214. Gloria Godínez, “Trapitos al sol”



# Fugas

01. Hernández y Moreno
02. Pedrosa
03. Mendoza





01.

# Criminalización y desciudadanización estudiantil en el México del siglo XXI

Student Criminalization and Decitizenization  
in 21st Century Mexico

Anel Hernández Sotelo y  
Hugo César  
Moreno Hernández  
Benemérita Universidad  
Autónoma de Puebla

Recepción: 6 de marzo de 2017  
Aceptación: 23 de mayo de 2017



## Resumen

El 26 de octubre de 2011 el tesista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM Carlos Sinuhé Cuevas Mejía fue ejecutado extrajudicialmente en Topilejo, delegación Xochimilco. El artículo es una reconstrucción del trabajo político que Carlos Sinuhé y otros estudiantes realizaban dentro y fuera de la Facultad y las prácticas de intimidación con las que se logró disolver la Asamblea Estudiantil en que participaba desde 2009. Se contextualiza el homicidio de Sinuhé dentro de los crímenes de Estado ocurridos en la “guerra contra el narcotráfico” calderonista y se analiza sociológicamente cómo se generan las redes de criminalización que promueve el Derecho Penal del Enemigo para diluir la organización social y desciudadanizar a la población. La metodología utilizada se dividió en tres momentos: investigación hemerográfica; entrevistas con informantes; análisis de fuentes orales y escriturales desde los conceptos de criminalización y desciudadanización, generadores de un continuo discursivo para la desacreditación de sujetos inmersos en movimientos sociales.

On October 26, 2011, Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, a student working on his dissertation at the Faculty of Philosophy and Literature of the UNAM (National Autonomous University of Mexico), was extrajudicially executed in the neighbourhood of Topilejo, Xochimilco area, Mexico City. This article aims to reconstruct the political work carried out by Carlos Sinuhé and other students, inside and outside the faculty, as well as expose the way intimidatory practices were used to dissolve the Student Assembly he had participated in since 2009. The homicide of Sinuhé is placed in the context of the State crimes perpetrated during the “war on drug trafficking” waged by President Felipe Calderón (2006-2012). The way networks of criminalization are promoted by the Criminal Law of the Enemy with the intention to dilute social organization and decitizenize the population is sociologically analyzed. The methodology used follows three steps: hemerographic research; interviews with informants; analysis of oral and scriptural sources within the criminalization and decitizenization framework, used to discredit social activists.

*Palabras clave:*  
*criminalización estudiantil,*  
*desciudadanización, biopolítica,*  
*necropolítica, Derecho Penal del*  
*Enemigo*

*Palabras clave:*  
*Student criminalization,*  
*decitizenization, biopolitics,*  
*necropolitics, Criminal Law of the*  
*Enemy*



*Asesinos, asesinos, asesinos y farsantes,  
en la guerra contra el narco los cuerpos son de estudiantes!*<sup>1</sup>

## Introducción

El presente artículo tiene como eje dos preguntas: ¿por qué criminalizar a un estudiante y activista universitario a través de la disolución total de su identidad para desactivar acciones políticas de resistencia y búsqueda del cambio social? y ¿cómo se criminaliza y se logra desciudadanizar a un sujeto politizado? Responder estas preguntas presenta una necesidad metodológica que implica el reconocimiento de la actividad pública de Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, la observación del *modus operandi* de su asesinato, así como la comprensión del entramado que relaciona la búsqueda de las autoridades por suponer su asesinato como algo puramente privado y las actividades políticas emprendidas por Carlos Sinuhé.

Para lograr este tejido, que inició como la búsqueda por aclarar las circunstancias de la ejecución de Sinuhé para desembocar

en la necesidad de comprender este acontecimiento en un entramado más amplio y estructural, la metodología utilizada se sirvió de diversas estrategias para la recopilación, análisis e interpretación de datos a partir de un marco teórico *ad hoc*. En principio se realizó un acercamiento con María de Lourdes Mejía Aguilar, madre de Carlos Sinuhé. Sucesivamente, se llevó a cabo una investigación hemerográfica, que sirvió para corroborar datos y preparar entrevistas con informantes clave. Gracias a la información conseguida y al análisis de fuentes orales, gráficas, cibernéticas y escriturales, se logró observar la vinculación entre el trabajo de Carlos Sinuhé como activista estudiantil y su muerte.

En esta relación se comprendió, a través de los conceptos de criminalización y des-

---

<sup>1</sup> *Consigna estudiantil vinculada a los movimientos en contra de la militarización del país durante el gobierno del ex presidente Felipe Calderón Fournier.*

ciudadanización, de qué manera se ha creado una identidad negativa del activista por medio de la construcción de un entorno necesario para fraguar la impunidad, siendo la víctima su propio verdugo. Aquí solo atendemos este caso, pero el recorrido del mismo, su reconstrucción y análisis pueden servir para observar cuáles son las herramientas del sistema político imperante (¿democrático?) para la descreditación de sujetos inmersos en movimientos sociales que incomodan el *status quo* del entorno en el que se encuentran.

## Un tesista de la UNAM asesinado en la “Ciudad de la Esperanza”

La noche del 26 de octubre de 2011, Carlos Sinuhé Cuevas Mejía salió de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) rumbo a su casa, ubicada en Topilejo, delegación Tlalpan, en la Ciudad de México. Bajó del autobús en el kilómetro 28.5 de la Carretera Federal a Cuernavaca y cruzó la avenida rumbo a la calle Camino a la Cima. En la esquina lo esperaban dos sujetos. Carlos fue acribillado con más de una decena de balazos. Los asesinos utilizaron dos armas: una de calibre 45 y otra de 9 mm, ambas de uso exclusivo de las fuerzas armadas mexicanas.<sup>2</sup>

El asunto resonó mediáticamente porque los compañeros universitarios de Carlos se

---

<sup>2</sup> “Estudiante muerto de la UNAM había recibido amenazas durante dos años”, en *Animal Político* (1 nov. 2011). Entrevista con María de Lourdes Mejía Aguilar, madre de Carlos Sinuhé, realizada por Anel Hernández Sotelo y Víctor Rogelio Caballero Sierra para el programa In Xochitl In Cuicatl del colectivo “Proyecto 21.20 #AngeldelaHistoria”. [https://soundcloud.com/proyecto2120/carlos\\_sinuhe?in=proyecto2120/sets/palabraverdadera](https://soundcloud.com/proyecto2120/carlos_sinuhe?in=proyecto2120/sets/palabraverdadera). Consultado 30 de enero de 2017.



movilizaron dentro y fuera de la UNAM. El 27 de octubre de 2011 la comunidad estudiantil de la FFyL decidió, en asamblea, hacer un paro de actividades de 24 horas para manifestar su repudio contra el crimen. Los estudiantes reconocieron a Carlos como tesista de la carrera de Filosofía, también como luchador social y activista. El 28 de octubre se realizaron brigadas para difundir la noticia y exigir el alto a la guerra contra el narcotráfico iniciada por Felipe Calderón Hinojosa.<sup>3</sup> Sin embargo, el 1 de noviembre, el entonces procurador de justicia del Distrito Federal, Miguel Ángel Mancera –quien en ese momento se postulaba como jefe de gobierno de la Ciudad de México–, informó públicamente que fueron “solo” nueve disparos los que terminaron con la vida de Carlos, que “algunos de ellos fueron en la zona pélvica”, por lo que no se podía descartar que la naturaleza del crimen fuese pasional, y que se esperaban “los resultados de los dictámenes periciales en química y toxicología para conocer si Carlos Sinuhé Cuevas Mejía padecía algún tipo de adicción”.<sup>4</sup> Nada se dijo sobre el trabajo político que Sinuhé realizaba dentro y fuera de la UNAM.

Después de más de cinco años de indagaciones parciales, fundamentadas en prejuicios y suposiciones elevadas al rango de hechos probados, durante el primer semestre del 2016 la Fiscalía de Homicidios pretendió turnar el expediente de Carlos Sinuhé al personal ministerial de la Coordinación de Auxiliares de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal

(PGJDF), argumentando que en la Fiscalía de Homicidios se habían realizado todas las investigaciones concernientes al asunto, arrojando los siguientes resultados: ningún detenido y ningún culpable.<sup>5</sup> Para estas autoridades *la víctima se metamorfosea en culpable* pues han considerado que el propio Sinuhé es el único causante de su asesinato. Sin elevar esta metamorfosis a la calidad de suicidio, resulta evidente que quienes imparten justicia en la “Ciudad de la Esperanza”, gobernada desde 1997 por la izquierda perredista, consideran que en la capital del país –como en el resto de la nación– debe respetarse el derecho de

---

<sup>3</sup> Fueron los medios libres de comunicación quienes difundieron los comunicados respecto al asesinato de Carlos Sinuhé y las actividades que los estudiantes realizaron dentro y fuera de Ciudad Universitaria. Sobre estos particulares véase, entre otros, “Asesinan a Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, estudiante de la FFyL de la UNAM”, Indymedia, jueves 27 de octubre de 2011, <http://mexico.indymedia.org/spip.php?article2287>, Consultado 30 de enero de 2017. También “Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, PRESENTE 28 de octubre 2011”, en el canal de Youtube Comunidad de Polakas. <https://www.youtube.com/watch?v=Rs-28ibSQTxM>. Consultado 30 de enero de 2017.

<sup>4</sup> “Investigan móvil pasional en asesinato de estudiante de la UNAM”, Proceso (1 nov. 2011).

<sup>5</sup> “#JusticiaporCarlos Entrevista con Lourdes Mejía frente a la PGJDF”, Proyecto 21.20 (1 mar. 2016). <https://www.youtube.com/watch?v=R0KAhJ6bI3c>. Consultado 30 de enero de 2017.

asesinar antes que el derecho inalienable a la vida de los ciudadanos, sin que este acto constituya un delito. Estas son características clave de lo que llamaremos *necropolítica*.

Cabe destacar que en el expediente del caso no existe ninguna línea de investigación que vincule el asesinato de Sinuhé con la actividad política que desarrollaba dentro y fuera de la FFyL de la UNAM, por lo que queda diluida su actividad pública y se disminuye su valía al situarla en la privacidad de una vida que a “nadie” le importa. Para el caso las líneas de investigación han sido siempre las mismas: crimen pasional y narcomenudeo. Tanto en el expediente número FTL/TLP-3/T2/03318/11-10R3 abierto en 2011 por medio de la Fiscalía General de Investigación para Homicidios de la PGJDF, como en el expediente CDHDF/I/122/TLAL/11/D6739 signado por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, no existen hasta el momento nuevas líneas de investigación vinculadas con la actividad política del asesinato.

En el caso de la línea del narcomenudeo –actividad económica privada ilegal y criminalizada al extremo en el marco de la lucha contra el “crimen organizado”–, se puede observar cómo las instancias de justicia desestiman la organización política de estudiantes y ciudadanos; de esta manera se criminaliza veladamente la oposición a los poderes políticos que, en este caso, están vinculados en principio con una institución pública de educación superior

como la UNAM. Con el planteamiento de que Sinuhé era vendedor de drogas al menudeo, se genera la percepción pública de su carácter delincencial. Estas percepciones, entonces, quedan aglutinadas en la línea de lo moral, y así el testista asesinado se convierte públicamente en un elemento nocivo, en un enemigo público de la sociedad.

Ante la pretensión de la Fiscalía de Homicidios de turnar el expediente de Carlos Sinuhé al personal ministerial de la Coordinación de Auxiliares del Procurador de la PGJDF, Lourdes Mejía, madre del occiso, convocó el 1 de marzo de 2016 a una movilización frente a la PGJDF en la que se exigió la apertura de la línea de investigación vinculada con el acoso mediático que recibió su hijo dentro de la FFyL, pues las autoridades han evitado a toda costa que se llame a rendir cuentas a la dirección de la misma –encabezada en ese momento por Gloria Villegas Moreno– y a la rectoría universitaria que entonces era dirigida por José Narro Robles.<sup>6</sup> La respuesta no se hizo esperar. El 9 de marzo de 2016 el equipo informativo de Radio Fórmula, liderado por Ciro Gómez Leyva, difundió la falsa noticia de que la señora Lourdes Mejía era una de las ocupantes del auditorio “Che Guevara” de la FFyL de la UNAM y contaba con averiguaciones

---

<sup>6</sup> Zósimo Camacho, “Asesinato de Carlos Sinuhé: las responsabilidades de la UNAM y de la Fiscalía”, *Contralínea* (3 abr. 2016).



previas por lesiones y amenazas. Según este texto –cuya redacción es confusa y carece de fuentes probatorias– Lourdes Mejía decidió sumarse al movimiento “OkupaChe” luego de que su hijo Sinuhé desapareció para, más tarde, aparecer y ser aprehendido. La malversación de la historia de Sinuhé construida por el equipo informativo de Radio Fórmula cabe en las tres líneas que se le dedican a su madre:

“María de Lourdes Mejía Aguilar, de quien se sabe que su hijo desapareció, posteriormente apareció pero fue detenido y se une al movimiento en el último año y medio y está acusada de lesiones y amenazas por parte de autoridades del gobierno capitalino [sic]”.<sup>7</sup> Así, a la criminalización del estudiante ha seguido la criminalización de la madre que clama por justicia, ejerciendo la misma operación para restarle derechos políticos. (Figura 1)



(Figura 1)

<sup>7</sup> “Ellos son 12 de los ocupantes del ‘Che Guevara’, cuentan con averiguaciones. Con Ciro Gómez Leyva”, Grupo Fórmula (9 mar. 2016).



Más recientemente, el 1 de marzo de 2017, María de Lourdes Mejía Aguilar se vio obligada a realizar un plantón frente a la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF), en ese momento dirigida por Perla Gómez Gallardo, debido a que esta instancia se ha negado a turnar las recomendaciones sobre el asunto, solicitando que la madre de Sinuhé “concilie” con la Procuraduría de la Ciudad de México.<sup>8</sup>

## La necropolítica: el acoso dentro de la FFyL de la UNAM

Carlos Sinuhé nació el 1 de marzo de 1977 en la delegación Xochimilco. Conocía el arte de la carpintería y de la panadería. Estudió en la Escuela Nacional Preparatoria “Gabino Barreda” y en 1999, al estallar la huelga en la UNAM, estaba inscrito como estudiante de la carrera de Filosofía en la FFyL. Además, estudió canto y piano en la Escuela de la Música Mexicana (2000-2002) y a partir del 2003, luego de concluir los créditos universitarios con un promedio de 8.72, trabajó como profesor

---

<sup>8</sup> Zósimo Camacho, “Caso Carlos Sinuhé: denuncian carpetazo de #CDHDF y de Procuraduría”, *Contralínea* (31 ene. 2017); Zósimo Camacho, “Rechaza presidenta de la CDHDF recibir a madre de activista asesinado”, *Contralínea* (2 mar. 2017). Entrevista con Lourdes Mejía y Guillermo Naranjo, defensor de derechos humanos y abogado del caso en “#Plantón #CDHDF caso #CarlosSinuhé” realizada por el colectivo Proyecto 21.20 disponible en <https://soundcloud.com/proyecto2120/planton-cdhdf-caso-carlossinuhe>. Consultado 4 de marzo de 2017. Consúltese también “Lourdes Mejía denuncia amenazas de cerrar el caso del asesinato de su hijo Carlos Sinuhé Cuevas” en *Surco Informativo*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=rg-POxdcLfA&feature=share>. Consultado 3 de mayo de 2017.



de música y de humanidades a nivel medio superior.

Su participación en la huelga de la UNAM fue activa, aunque jamás se le conoció como uno de los líderes estudiantiles. Carlos fue un luchador social *de base*. Durante los 9 meses de huelga se desempeñó en las labores de cocina, en la organización de eventos culturales, en el diseño y la maquetación de volantes informativos e, incluso, junto con otros compañeros, en algunos trabajos de albañilería dentro de la FFyL. Cuando el 6 de febrero de 2000 la Policía Federal Preventiva (PFP) inauguró sus trabajos de “prevención” violando la autonomía universitaria, con anuencia del entonces rector Juan Ramón de la Fuente, para detener a 632 estudiantes que mantenían la huelga en C.U.,<sup>9</sup> Carlos Sinuhé se movilizó con otros universitarios para exigir la liberación de sus compañeros. Más tarde, Sinuhé dejó las aulas para trabajar como profesor y comenzar a formular su proyecto de investigación de grado.

El regreso de Carlos a las actividades políticas dentro de la FFyL coincidió con la consolidación de la transición del capitalismo *narcopolítico*<sup>10</sup> al capitalismo *necropolítico* que, de acuerdo con Arizmendi Rosales, comenzó a gestarse en México en el año 2006, cuando

la política de muerte como fundamento de inéditas formas de acumulación por desposesión se expandió: la esclavización de migrantes en la frontera sur, la trata de blancas, el despoblamiento seguido por

re poblamiento dócil de zonas con recursos naturales estratégicos (agua, bosques, minerales, biodiversidad, hidrocarburos, gas, viento, etcétera), o, como en Michoacán, la imposición de tributos por circulación de mercancías, circulación de personas y hasta por metro cuadrado de casa habitación, se volvieron fuentes múltiples de un nuevo tipo de renta: la renta criminal. Tremenda concentración de riqueza privada es imposible si no fuera por el establecimiento violento de la acumulación por desposesión basada en la necropolítica. Su expresión más sórdida: el país está lleno de fosas (más o menos clandestinas) (2015:19).

¿Qué motivó a Sinuhé a reincorporarse a la lucha universitaria? El 1 de marzo de 2008 un grupo de militares colombianos lanzó un ataque nocturno por aire y tierra sobre un campamento ubicado en Sucumbíos, Ecuador. El gobierno de Álvaro Uribe argumentó que las personas

---

<sup>9</sup> “Recupera CU la PFP; detenidos, 632 estudiantes”, *El Universal* (7 feb. 2000). “La entrada de la PFP a la UNAM en 10 fotografías”, *Regeneración Radio* (6 feb. 2016).

<sup>10</sup> *El capitalismo narcopolítico tuvo su origen en la Operación Irán-Contra, cuando la administración de Ronald Reagan financió la contrainsurgencia nicaragüense mediante la venta y el tráfico de armas en el conflicto entre Irak-Irán que estalló en 1980 y gracias al “lavado de dinero” procedente de los capos de la droga mexicana* (Hernández, 2017: 97).

asesinadas eran contactos de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) que recibían entrenamiento de la guerrilla. Sin embargo, entre los decesos se contaron cuatro estudiantes universitarios mexicanos –Verónica Natalia Velázquez Ramírez, Soren Ulises Avilés Ángeles, Juan González del Castillo y Fernando Franco–, mientras que la joven mexicana Lucía Morett sobrevivió al atentando para después desaparecer sin que hasta el momento se conozca su suerte. Si bien los gobiernos colombiano y mexicano intentaron por todos los medios criminalizar a estos jóvenes acusándolos de guerrilleros y narcotraficantes, lo cierto es que el grupo se encontraba haciendo trabajo de campo en la zona: recopilaban información para sus investigaciones de grado, vinculadas al tema de los conflictos armados en Latinoamérica.<sup>11</sup> Fernando Franco, uno de los jóvenes asesinados, había sido compañero de Carlos Sinuhé durante la huelga, lo que motivó a Carlos a dejar sus actividades como docente e integrarse nuevamente al movimiento estudiantil para exigir el cese de las hostilidades contra los universitarios y el alto a la militarización del país iniciada por el régimen calderonista.<sup>12</sup> Fue entonces cuando, dentro de la FFyL de la UNAM, comenzó el acoso y la difamación sistemática en su contra. La factura de esta disolución de la calidad política de Sinuhé en una sustancia apolítica y perniciosa se dio a través de dos supuestos: vincularlo al ejército mexicano y acusarlo de consumidor consuetudinario de cualquier tipo de drogas, como se demostrará más adelante con fuentes documentales.

En su calidad de tesista, en agosto de 2009 Sinuhé comenzó a participar activamente como miembro de la Asamblea Estudiantil de la FFyL. Esta Asamblea resultó harto incómoda para la dirección de la facultad, pues sus integrantes se organizaron para realizar diferentes actividades culturales en contra de la militarización del país y –más importante, si cabe– para demandar un diálogo directo con Gloria Villegas Moreno, entonces y hasta 2017 directora de la FFyL,<sup>13</sup> conducente a la recuperación de espacios para el trabajo político de los estudiantes y otras cuestiones referentes al funcionamiento de la facultad. Dado

---

<sup>11</sup> Sandra Torres Pastrana, “Libros, únicas armas de mi hijo Juan, asesinado en Sucumbíos: Rita del Castillo”, *CimacNoticias* (9 ene. 2009) y Gabriela Fonseca, “EU confirmó que los mexicanos que Colombia mató en Sucumbíos no eran de la guerrilla”, *La Jornada* (13 feb. 2011).

<sup>12</sup> “Entrevista con la madre de Carlos Sinuhe Cuevas Mejía: sin respuesta” en *Regeneración Radio* (25 feb. 2013). <http://www.regeneracionradio.org/index.php/represion/asesinatos/item/3838-entrevista-con-la-madre-de-sinhue-cuevas-mej%C3%Ada>. Consultado 30 de enero de 2017.

<sup>13</sup> “El hostigamiento contra Carlos Sinuhé, su asesinato y la criminalización de su actividad política coincide con los dos periodos de Gloria Villegas Moreno como directora de la FFyL (2009-2013 y 2013-2017), una de las facultades históricamente más críticas y contestatarias al statu quo de un México antidemocrático y criminal.



que Villegas Moreno hizo oídos sordos a la población estudiantil, durante la celebración de la quinta reunión, convocada por la Asamblea el día 3 de septiembre de 2009, los jóvenes decidieron planificar algunas acciones concretas: por ejemplo, el 11 de septiembre se organizaron para remover los macetones y las piedras que obstaculizaban el libre tránsito dentro de la facultad. Sinuhé participó directamente en esta actividad y, a decir de sus compañeros, “para entonces [...] era considerado por las autoridades como el posible ‘líder’ de los estudiantes politizados”.<sup>14</sup>

De acuerdo con dos testimonios orales recopilados para esta investigación,<sup>15</sup> días antes de la remoción de macetones organizada por los integrantes de la Asamblea Estudiantil, comenzaron a aparecer volantes en las aulas, los baños y las paredes de la FFyL, firmados por el desconocido Colectivo Revolucionario Emiliano Zapata. La publicación y diseminación de estos volantes continuó durante los dos siguientes años y, según refieren nuestras fuentes, aparecían en fechas significativas: días antes o días después de que la Asamblea Estudiantil convocara a reunión. En ellos se difamaba a los estudiantes Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, Jesús Sarid Rodríguez López y Víctor Hugo López, acusándolos de falsos estudiantes, promoviendo la idea de que en realidad eran agentes militares infiltrados en asambleas estudiantiles. Incluso sabemos que en algún momento aparecieron posters pegados con engrudo en las columnas de la FFyL en los que se exhibían las fotografías de los

supuestos militares infiltrados. Además, estas informaciones eran replicadas mediante correos electrónicos enviados a los universitarios, aunque hasta el momento se desconoce quién o quiénes estaban a cargo y cómo fue el mecanismo de tal distribución, pues los informantes coinciden en que las direcciones electrónicas del envío nunca eran las mismas.

Estos actos revelan la primera estrategia de *identidad negativa* utilizada para presentar a Sinuhé como un elemento extraño y dañino no solo para la facultad, sino, sobre todo, al movimiento estudiantil que, dicho sea de paso, no alcanzaba la radicalidad que uno supondría para contrarrestarlo con una respuesta de este tipo, a todas luces permitida por las autoridades universitarias en una facultad donde tiempo atrás se colocaron cámaras de seguridad para “proteger” al estudiantado de la delin-

---

<sup>14</sup> “Hostigamiento” en Carlos Sinuhé Colibrí. Exigimos Justicia <http://carlostinuhecolibri.blogspot.mx/p/hostigamiento.html>. Consultado 30 de enero de 2017.

<sup>15</sup> A excepción de la señora María de Lourdes Mejía Aguilar, el resto de los informantes solicitaron que sus nombres no se hicieran públicos por cuestiones de seguridad. Sin embargo, el lector debe saber que entre ellos se encuentran algunos huelguistas de la UNAM que conocieron a Sinuhé entre 1999 y 2000, mientras que otros entrevistados participaron con él en la Asamblea Estudiantil de la FFyL entre 2009 y 2011.

cuencia.<sup>16</sup> La dirección de Villegas Moreno hasta el día de hoy no ha querido desvelar los videos donde podría certificarse quiénes eran los sujetos que colocaban estos comunicados y cuándo lo hacían. En este sentido, que un colectivo universitario “fantasma” asegurase que Carlos, Jesús y Víctor eran agentes militares infiltrados, sin duda generaría animadversión hacia los implicados, principalmente entre los estudiantes no vinculados al movimiento asambleísta que se gestaba. Se trata de una táctica burda pero eficiente para producir identidades desechables.

Dado que los volantes originales anexos al expediente de la PGJDF han desaparecido, ahora solo hemos podido recuperar copias fotostáticas de siete de los volantes que el Colectivo Revolucionario Emiliano Zapata dirigió a la comunidad estudiantil de la FFyL y a la comunidad universitaria en general entre 2009 y 2011.<sup>17</sup> En uno de ellos, difundido el 7 de septiembre de 2009, el colectivo firmante invita a los estudiantes “a organizarse como revolucionarios y a rechazar todo intento de provocación”, luego de acusar a Sarid Rodríguez López y a Carlos Sinuhé Cuevas de no pertenecer a la comunidad universitaria y de vincularlos “con los grupos violentos que mantienen tomado nuestro Auditorio”. (Figura 2)

En otro de los pasquines se afirma que, después de que el Colectivo Revolucionario Emiliano Zapata denunciara públicamente los nombres de los presuntos infiltrados, comenzaron las agresiones porque

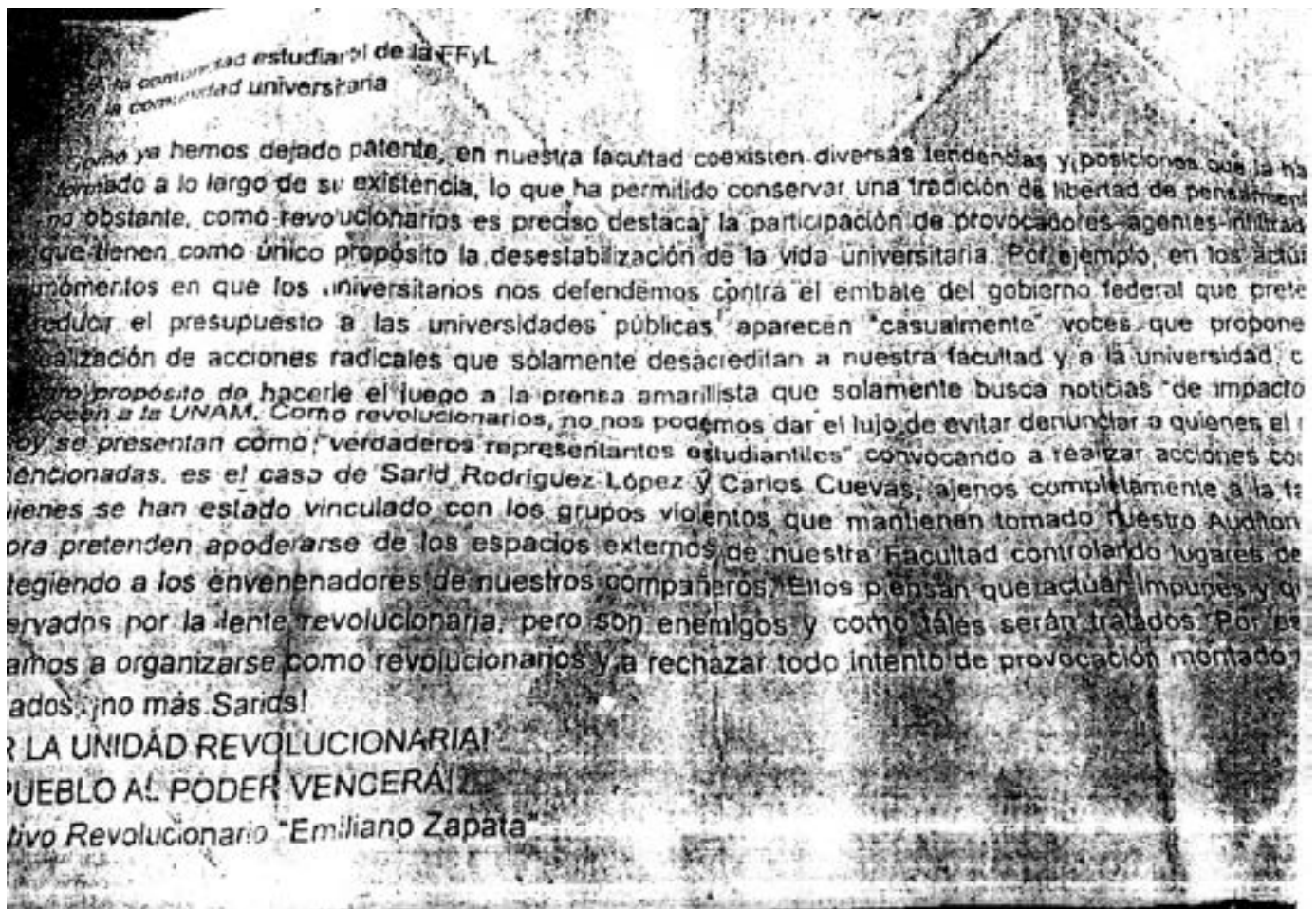
“Sarid Jesús Rodríguez, Carlos [Sinuhé] Cuevas y Víctor Hugo, andan como errantes amenazando a los compañeros, quienes ellos creen los han denunciado”. De acuerdo con el documento, la presencia de los supuestos infiltrados en la Asamblea Estudiantil respondía a sus intenciones de “llenar de vendedores ambulantes el entorno de nuestra facultad y de crear tal desorden en el estacionamiento para que nuevamente los vendedrogas [sic] se pre-

---

*16 Cabe destacar que la instalación de las cámaras de seguridad dentro y fuera de la facultad estuvo íntimamente ligada con el asesinato del “presunto narcomenudista” Ricardo Eduardo Valderrama de la Rosa, ocurrido el 2 de junio de 2009 en el estacionamiento de la FFyL, hecho que trascendió, según fuentes periodísticas, porque Valderrama había estado preso al menos en tres ocasiones y “tenía un puesto ambulante en el pasillo que se ubica entre la Biblioteca Central de Ciudad Universitaria (CU) y la citada facultad” (Alejandro Cruz, Emir Olivares y César Arellano, “Abaten a tiros en CU a presunto narcomenudista”, La Jornada, 3 junio 2009).*

*17 Lourdes Mejía asegura que los volantes originales fueron anexados al expediente el expediente número FTL/TLP-3/T2/03318/11-10R3 de la Fiscalía General de Investigación para Homicidios de la PGJDF. Sin embargo, tiempo después la Fiscalía anunció que tales documentos se habían extraviado. Gracias a los informantes, hemos podido recuperar copias fotostáticas de algunos de estos volantes. El lector disculpará la calidad de las imágenes pero, hasta ahora, son los únicos documentos probatorios del hostigamiento que aquí exponemos.*





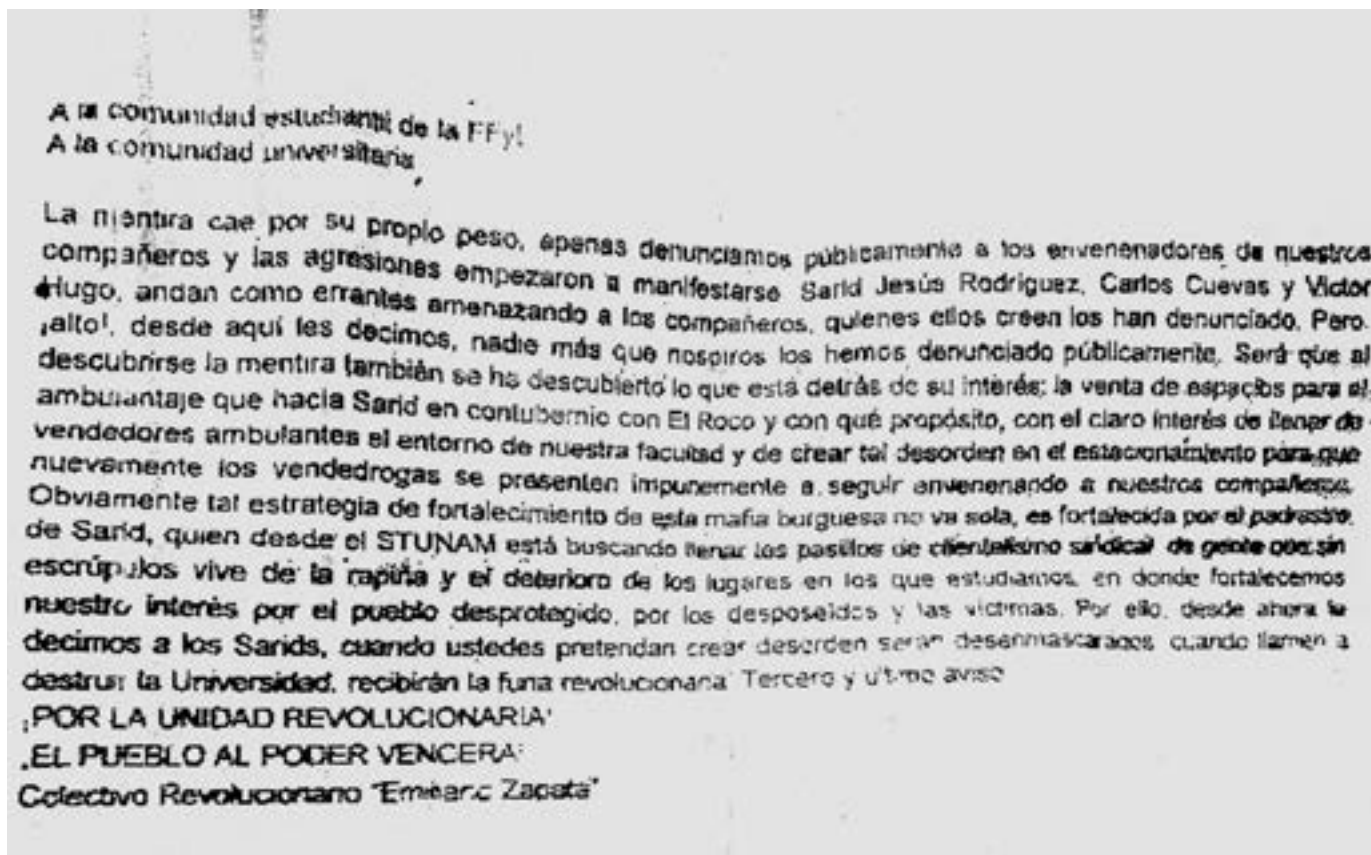
(Figura 2)

senten impunemente a seguir envenenando a nuestros compañeros”. El discurso termina con una amenaza: “desde ahora le decimos a los Sarids, cuando ustedes pretendan crear desorden serán [sic] desmascarados, cuando llamen a destruir la Universidad, recibirán la furia revolucionaria. Tercero y último aviso”. (Figura 3)

En este volante, además de la amenaza contra los activistas universitarios, se asoma ya la *identidad negativa* vinculada con el problema de las drogas. Si el primer comunicado abona el terreno para el efecto

de repugnancia en contra de ellos, el segundo va preparando la criminalización de los implicados acusándolos de “vendedrogas”, lo que produce la identificación de los implicados con una actividad criminalizada donde fácilmente pueden ser “eliminados” sin que esto resulte en una pesquisa judicial adecuada, pues al ser “vendedrogas”, “narquitos”, criminales completos, se les despoja de complejidad y se busca desactivar su actividad política frente a quienes no los conocen.

Cabe destacar que, dentro de la facultad,



(Figura 3)

este tipo de prácticas adjudicadas a colectivos fantasma no eran desconocidas, pues de manera similar fue hostigado Noel Pavel González González, estudiante de la licenciatura de Estudios Latinoamericanos en la UNAM y de Antropología Social en la ENAH, desaparecido el 19 de abril de 2004. El cuerpo de Pavel fue encontrado sin vida cuatro días después “colgado en una cruz en el Pico del Águila, en las inmediaciones del cerro del Ajusco”, con lesiones en el cuello propias de ahorcamiento, fractura craneal y evidencias de tortura en las zonas perianal y genital. La cruz en la que fue colocado Pavel tenía grabada una esvástica y la inscripción “EDNA ZMASH” que, de acuerdo con la Liga Mexicana por los Derechos Humanos, son indicios de

que el crimen fue perpetrado por grupos de extrema derecha, especializados en tortura, que operan dentro de la UNAM. Las autoridades gubernamentales, en voz de Bernardo Bátiz, declararon que se trató de un suicidio. En la UNAM<sup>18</sup> y en la ENAH se impuso el código de silencio, a pesar de que Pavel fue secuestrado al interior

---

<sup>18</sup>“Pável González: contra el olvido y la impunidad. <http://pavelgonzalezg.blogspot.mx/>. Consultado 30 de enero de 2017. Susana González, Karina Avilés y Agustín Salgado, “Demandan a PGR y PGJDF aclarar muerte del universitario Pável González”, La Jornada (27 abril 2004). Claudia Bolaños, “Acusan

mismo de la FFyL “por dos adultos de atuendo oscuro y botas de montaña”.<sup>19</sup>

¿Qué hicieron Carlos Sinuhé y sus compañeros para ser acusados sistemáticamente de ser “agentes infiltrados” por un colectivo fantasma de “verdaderos revolucionarios”? Simple y llanamente se organizaron para llevar a cabo un diálogo público con la dirección de la facultad, pero también para exigir la desmilitarización del país, para reivindicar a sus compañeros asesinados y desaparecidos y para apoyar las luchas de los miembros del Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) –luego de que el gobierno calderonista decretó la extinción del organismo descentralizado Luz y Fuerza del Centro, enviando militares y policías federales a irrumpir en sus instalaciones durante la madrugada del 11 de octubre de 2010–<sup>20</sup> y de los desplazados en San Juan Copala, Oaxaca, que se encontraban en resistencia desde noviembre de 2010 bajo el embate del paramilitarismo.<sup>21</sup>

El trabajo político de la Asamblea Estudiantil estaba dando sus frutos. El 5 de octubre de 2010 se realizó un foro público en el auditorio Ernesto Che Guevara –último reducto de la lucha estudiantil de 1999-2000– en el que se propuso que este espacio tuviese una administración tripartita entre estudiantes, académicos y administrativos. Los miembros de la Asamblea trabajaron, además, en un pliego petitorio para la dirección de la facultad en el que exigían el subsidio de los servicios de comedor y fotocopias, la eliminación de los cobros en Educación Continua, la

desinstalación de las cámaras de vigilancia que se habían colocado dentro de la facultad sin consulta previa y el aumento del acervo de la biblioteca Samuel Ramos. Carlos Sinuhé fue uno de los universitarios firmantes de esta solicitud, remitida a la

---

*que Pavel González sufrió torturas y violación”, El Universal (22 mayo 2004).*

<sup>19</sup> “*El Yunque y el caso de Pável: el peso de la duda*”, Proceso (15 febrero 2015). *El trabajo político-estudiantil de Pavel también hay que remontarlo a la huelga 1999-2000, donde participó activamente en el Comité de Huelga del CCH Sur. En 2004 Pavel era voluntario del proyecto zapatista de café Smaliyel, además había visitado comunidades zapatistas para realizar trabajo solidario, por lo que en enero de 2005 el Subcomandante Insurgente Marcos hizo pública reivindicación de Pavel González y de la defensora de derechos humanos Digna Ochoa, asesinada –aunque para las autoridades, también se trató de un suicidio– en la Ciudad de México el 19 de octubre de 2001. Al parecer Pavel también recibió hostigamiento dentro de la FFyL mediante volantes y correos electrónicos firmados por colectivos desconocidos: “Digna y Pável, memoria enlodada”, La Jornada (7 enero 2005).*

<sup>20</sup> *Fabiola Martínez, Gustavo Castillo y Agustín Salgado, “Decreta Calderón la extinción de Luz y Fuerza; es inconstitucional: SME”, La Jornada, (11 oct. 2009).*

<sup>21</sup> “*San Juan Copala*”, Contralínea, <http://contralinea.info/video/2010/copala/>. Consultado 30 de enero de 2017.





dirección de la facultad.

Fue solo hasta el 11 de noviembre de 2010 cuando la Asamblea Estudiantil logró reunirse con la directora Gloria Villegas Moreno en el Aula Magna de la FFyL. Sin embargo, no hubo un acto resolutorio para las demandas estudiantiles y el acoso contra los universitarios organizados continuó. De acuerdo con nuestros informantes, fue en este momento cuando apareció otra comunicación del Colectivo Revolucionario Emiliano Zapata, que circuló en forma de cartel. Con el título *¿Los has visto?* fueron presentadas las fotografías de Víctor Hugo Martínez García y de Carlos Sinuhé Cuevas Mejía, acompañadas con esta descripción: de ambos se dice que son militares infiltrados en la UNAM. Como señas particulares del primero se lee: “Agudeza visual y auditiva (como espía en la Facultad de Filosofía y Letras). Camuflajeado (siendo operador de la SEDENA se hace pasar como estudiante comprometido)”. Por su parte, a Carlos Sinuhé se le describe como “Fumador compulsivo de marihuana. Reincidente a pesar de haber sido detenido con posesión de marihuana, sigue fumando en compañía de Sarid”. En este punto convergen ya las dos estrategias para diluir las cualidades de los activistas en formas “repugnantes”, como militares para la comunidad universitaria y como consumidores “compulsivos” de marihuana, para criminalizarlos mediante la configuración de una *identidad negativa* redonda, ostensible para cualquier punto de vista. (Figura 4)

A principios de 2011 los integrantes de la Asamblea decidieron crear un blog informativo para difundir sus demandas. El blog solo cuenta con doce entradas, publicadas entre el 15 de enero y el 20 de abril de 2011, en las que se realiza un seguimiento de los problemas al interior de la facultad y se denuncia la evasiva de sus

### ¿LOS HAS VISTO?



**NOMBRE: VÍCTOR HUGO MARTÍNEZ GARCÍA**

Sexo: Masculino Edad: 29 años

Ocupación: Militar infiltrado en la UNAM

**SEÑAS PARTICULARES:**

**AGUDEZA VISUAL Y AUDITIVA** (como espía en la Facultad de Filosofía y Letras)

**CAMUFLAJEADO** (siendo operador de la SEDENA se hace pasar como estudiante comprometido)



**NOMBRE: CARLOS SINUHE CUEVAS MEJÍA**

Sexo: Masculino Edad: 33 años

Ocupación: Militar infiltrado en la UNAM

**SEÑAS PARTICULARES:**

**FUMADOR COMPULSIVO** de marihuana

**REINCIDENTE** a pesar de haber sido detenido con posesión de marihuana, sigue fumando en compañía de SARID

**SI LOS VES ¡ DENUNCIALOS!**  
**POR SER OREJAS DEL ESTADO**  
**DIFUNDE ESTE CARTEL ENTRE LOS CUATES**

(Figura 4)



directivos.<sup>22</sup> La organización estudiantil se fortaleció durante el resto del año. Tres eventos confirman este fortalecimiento: (1) la Asamblea impulsó cinco mesas de discusión en el marco del foro *¿Qué facultad vivimos y cuál queremos construir?* que se realizó entre el 23 de febrero y el 6 de abril de 2011; (2) se creó la Asamblea Interfacultades, compuesta por estudiantes, maestros y trabajadores de la UNAM que luchaban contra la reforma al Estatuto para el Personal Académico (EPA); (3) se logró la publicación de una gaceta titulada *El Aeropuerto*.

Fueron dos los números tirados de *El Aeropuerto*, de los cuales hemos podido rastrear solo el primero, que salió a la luz entre los meses de marzo y abril de 2011. En este primer número se denunciaba que el nuevo EPA era un ejemplo “de la precarización de la actividad docente” y se daba a conocer que los profesores de asignatura se encontraban trabajando en una solicitud para conseguir “la equidad con los profesores de carrera”, misma que había sido sistemáticamente rechazada “con el argumento de que no hay recursos para cumplir dicha aspiración”.<sup>23</sup> Además, en este número se publicaron las relatorías de las mesas “Subsidio a los servicios de comedor y fotocopiado” (realizada el 23 de febrero) y “Qué biblioteca tenemos y qué biblioteca queremos construir” (llevada a cabo el 2 de marzo) que formaron parte del foro *¿Qué facultad vivimos y cuál queremos construir?*, convocado por la Asamblea Estudiantil. (Figura 5)

El 6 de julio de 2011 salió el último volante difundido antes del asesinato de Carlos Sinuhé por el Colectivo Revolucionario Emiliano Zapata. Significativamente este volante se anunció con el título *El Aeropuerto Revolucionario*. En el papel nuevamente fueron expuestos los rostros de Víctor Hugo y de Carlos Sinuhé, a quienes se les calificó como los “enviados del Ejército [que] están cumpliendo su tarea de provocación, que bien aprendieron en la aulas militares”. De acuerdo con el documento, Víctor y Carlos “envenenaban” a la comunidad universitaria consumiendo y vendiendo marihuana y agitaban a los estudiantes con técnicas de provocación en las que destacaron “cuando estudiaron en el Colegio Militar”. De Sinuhé se lee que “ha probado de todo, desde consumir drogas hasta... dije de todo, él sabe que en el momento en que lo llamen nuevamente a las filas de su comando será previamente desintoxicado”. *El Aeropuerto Revolucionario* terminaba el argumento con una nueva amenaza: “les hemos estado observando con detenimiento, sabemos su forma de actuar y les advertimos que más pronto que tarde la justicia revolucionaria los alcanzará”. (Figura 6) Tres meses después, Carlos Sinuhé fue asesinado en Topilejo, constando en el expediente la existencia de

---

<sup>22</sup> Asamblea FFyL UNAM. <http://asambleafflylunam.blogspot.mx/>. Consultado el 30 de enero de 2017.

<sup>23</sup> *El Nuevo EPA, ejemplo de la precarización de la actividad docente*, *El Aeropuerto* (mar.-abr. 2011).





Comedor UAM Xochimilco febrero 2011

## El Nuevo EPA, ejemplo de la precarización de la actividad docente

El rector de la UNAM, José Narro Robles, ha advertido del riesgo de que el país caiga en una crisis económica que acabe con un estallido social.<sup>1</sup> "¿Cómo no va a haberlo si uno de cada dos mexicanos es pobre?"<sup>2</sup> Por su parte, la política del presidente Felipe Calderón desdeña el papel de la educación y escamotea el presupuesto, no sólo a la UNAM, sino a todas las universidades públicas del país, privilegiando el gasto de las dependencias vinculadas a la seguridad pública (SEDENA, PGR, SSP, SEGOB y SEMAR).

Apoyamos al rector en su exigencia contra el recorte presupuestal a la Universidad, y coincidimos con que el estallido podría comenzar, precisamente en la UNAM, como consecuencia de la posible aprobación, por el Consejo Universitario, del nuevo Estatuto al Personal Académico (EPA). Pues, como dice Guillermo Sheridan, en la UNAM "es más redituable la carrera de funcionario que la carrera de académico".<sup>3</sup>

La petición de los profesores de asignatura de obtener la equidad con los profesores de carrera, durante años ha sido rechazada con el argumento de que no hay recursos para cumplir dicha aspiración. En realidad, podemos observar que la inequitativa e injusta administración del presupuesto, puesto que si hay fondos para obras de infraestructura, para comprar mobiliario y, sobre todo, para pagar a los funcionarios y al personal de confianza.<sup>4</sup> El funcionario peor pagado (supervisor de escuelas incorpora-

-----Pasa a la siguiente página-----

### El Nuevo Estatuto del Personal Académico desvaloriza la actividad docente y corta de tajo 4,340 adjuntías

La falta de equidad en las condiciones laborales genera división entre los académicos

La AUA exige que se tome en cuenta a la comunidad académica antes de reformar el estatuto

### Relatoría de la mesa: Subsidio a los servicios de comedor y fotocopiado

En la FFYL, con el salario de 6 funcionarios se subsidiaría 40% del comedor y comerían 1,400 alumnos

Un director se embolsa 74 mil pesos mensuales

### Relatoría de la mesa: Qué biblioteca tenemos y qué biblioteca queremos construir

La actual "sala de lectura" no es propiamente un espacio de la biblioteca

La "Samuel" no posee un área de lectura apropiada para el número de estudiantes de la Facultad

(Figura 5)





# EL AEROPUERTO REVOLUCIONARIO


Año 1, número Uno, julio de 2011



## ¡Conócelos!

Carlos Sinuhé Cuevas Mejía y Víctor Hugo Martínez García, enviados por el Ejército, están cumpliendo su tarea de provocación, que bien aprendieron en las aulas militares, en la que, como un ejercicio más, con sus máscaras como estudiantes pretenden ocultar su verdadera cara. Otras han sido sus tareas anteriores y las han cumplido ampliamente: infiltrar, boicotear, encabezar acciones, vender sustancias para envenenar a nuestros compañeros y provocar. La que más les gusta y les causa satisfacción más allá de su consumo de marihuana es ésta última, la provocación, en la que destacaron cuando estudiaron en el Colegio Militar. Carlos ha probado de todo, desde consumir drogas hasta... dije de todo, él sabe que en el momento en que lo llamen nuevamente a las filas de su comando será previamente desintoxicado, para eso pagamos los impuestos, para que el estado siga intentando intervenir en las universidades públicas, pero hoy su juego queda al descubierto y estamos pendientes de lo que hacen sus esbirros.

Ahora resulta...Pues, sí, ahora resulta que un pequeño grupo de provocadores tiene la consigna de difundir constantemente sus opiniones bajo las siglas de un lugar que es histórico para nosotros los universitarios: El Aeropuerto de la Facultad de Filosofía y Letras.

Resulta que ahora, estos títeres del estado están publicando un panfleto al que llaman periódico de nombre *Aeropuerto* que les imprimen en los talleres militares y difunden noticias supuestamente de izquierda. Ya Joseph Paul Goebbels en apoyo de Hitler lo hizo, se apropió de los diarios y después de todas las expresiones culturales de la Alemania fascista. Es la forma en que los gobiernos empiezan a expresarse como totalitarios, lo mismo ocurrió en las experiencias que se llamaron socialistas antes de que desaparecieran. Por qué en nuestra Facultad de Filosofía, porque es emblemática, es un oasis en el campo de la infiltración, es un paraíso al que ahora acuden provenientes de diversas áreas del estado quienes pretenden conocer lo que ocurre en la Universidad más grande de América Latina. Ante ello no cerramos los ojos, ni les decimos tranquilamente adelante. Hemos, desde hace tiempo denunciado estas estrategias mediante las cuales se ha pretendido desarticular el movimiento estudiantil y les hemos estado observando con detenimiento, sabemos su forma de actuar y les advertimos que más pronto que tarde la justicia revolucionaria los alcanzará. 

¡Por la Unidad Revolucionaria!

¡El Pueblo al poder vencerá!

Colectivo Revolucionario "Emiliano Zapata"

(Figura 6)



un video del C4 donde, al momento de las detonaciones se observa la luz de las torretas de una patrulla, lo que manifiesta que se trató de una *ejecución extrajudicial*.<sup>24</sup>

Sabemos que Carlos Sinuhé fue vigilado durante varios meses al interior de la FFyL de la UNAM. El tesista, al darse cuenta de estos hechos, redactó una bitácora que tituló *Tiras en filos / Yunque?* en la que describió con fecha, hora y lugar la manera en que dos sujetos lo seguían dentro de diferentes espacios de la facultad.<sup>25</sup> (figura 7) Luego de su muerte, dichos sujetos fueron reconocidos ministerialmente con los nombres de Mardonio Edgar Islas Castañeda y Edgar Hernández Reséndiz y fueron detenidos. Sin embargo, en pocas horas estos hombres fueron puestos en libertad, asumiendo que eran estudiantes de la carrera de Ingeniería de la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán (FESC) de la UNAM, aunque gastaban sus días en la FFyL porque tomaban ahí cursos como “oyentes”.

Si bien, hemos dicho antes que Carlos Sinuhé nunca fue reconocido entre sus compañeros como un “líder revolucionario”, lo cierto es que su influencia en el desarrollo de las actividades estudiantiles no pasaba desapercibida. Carlos tenía una camioneta y un equipo de sonido que prestaba para realizar los “toquines” organizados dentro de la UNAM por la comunidad estudiantil para dar la bienvenida a los alumnos de nuevo ingreso.<sup>26</sup> Podemos imaginar que este hecho lo convirtió en un elemento visible de la organización es-

---

<sup>24</sup> *Sobre el concepto de ejecución extrajudicial escribe Henderson que “ninguno de los instrumentos internacionales define expresamente qué se entiende por ejecuciones extrajudiciales, por lo que el concepto se ha venido formando paulatinamente, a partir de la costumbre o bien de referencias, estudios o análisis doctrinarios. En este sentido, cabría afirmar muy preliminarmente que se reconoce conceptualmente como una ejecución extrajudicial cuando se consuma la privación arbitraria de la vida por parte de agentes del Estado, o con la complicidad, tolerancia o aquiescencia de éstos, sin un proceso judicial o legal que lo disponga” (2006: 284-285).*

<sup>25</sup> *La copia de esta bitácora que aquí presentamos la recibimos de la mano de la señora Lourdes Mejía, a quien agradecemos la confianza que ha depositado en nosotros para realizar esta investigación.*

<sup>26</sup> *María de Lourdes Mejía Aguilar ha referido públicamente que el 20 de noviembre de 2009 los trabajadores de Auxilio UNAM impidieron el acceso de Carlos a Ciudad Universitaria, cuando transportaba en su vehículo los instrumentos musicales necesarios para uno de estos eventos. Sinuhé intentó, sin éxito, ingresar a la universidad por Insurgentes, por Avenida Universidad y por Cerro del Agua, pero los miembros de Auxilio UNAM le impidieron el paso argumentando que no estaba permitido introducir instrumentos musicales en C.U. Carlos viajaba con tres personas más y se dirigieron hacia Copilco “el Alto”. Ahí, una patrulla lo detuvo. Los trabajadores de Auxilio UNAM presenciaron el acto. Al revisar el interior del automóvil, los policías encontraron unos gramos de marihuana dentro de un morral y consignaron a Carlos y a sus compañeros a las Unidades Mixtas de Atención al Narcomenudeo (UMAN) –hoy desaparecidas y sustituidas por los Centros de Operación Estratégica (COE)–. En el UMAN, Carlos*



tudiantil pues en una universidad pública, el que tiene vehículo y bocinas para los eventos es reconocido por el grueso de la población, de donde se sigue que, aunque Sinuhé no era un “líder revolucionario”, sí podía ser considerado como una pieza clave en la organización de eventos estudiantiles dentro de la facultad.

Pero existe otro elemento que nos ayuda a dilucidar por qué Sinuhé recibió más de una decena de balazos aquel 26 de octubre de 2011. Carlos Sinuhé fue uno de los miembros fundadores de la Coordinadora de Movimientos Estudiantiles y Sociales “Nuestra América”, en la que militó hasta el día de su asesinato. Esta organización nació “por la necesidad de diferentes grupos sociales y estudiantiles así como estudiantes a título personal de crear una organización inclusiva que articule diferentes luchas”. Mediante la Coordinadora se pretendían articular la organización estudiantil en defensa de la educación popular, pública y gratuita que hiciera contrapeso a las reformas educativas neoliberales, las luchas de los pueblos de “Nuestra América”, la exigencia de justicia para las familias de los estudiantes asesinados en Sucumbíos y las movilizaciones en contra de la militarización del país y del terrorismo de Estado. Como actividades permanentes, la Coordinadora trabajaba en cuatro proyectos, cuyos nombres remiten a los estudiantes asesinados en Sucumbíos, Ecuador: la creación de la filmoteca Verónica Velázquez Ramírez, de la fototeca Juan González Castillo, del centro de do-

cumentación Fernando Franco Delgado y del club de ajedrez Soren Avilés.<sup>27</sup> Carlos Sinuhé trabajó directamente en la organización del último proyecto. Dado que conocía el arte de la carpintería, él se encargó de construir las mesas de ajedrez que eran ocupadas en el club dispuesto a las afueras de la FFyL. Además, desde la Coordinadora se organizó el Primer Encuentro Nacional de Desplazados de México, celebrado

---

*fue fotografiado y trasladado al Ministerio Público de Coyoacán, mientras que sus acompañantes fueron liberados. Al certificar que se trataba de un delito de posesión simple de marihuana, Sinuhé fue consignado al Reclusorio Sur, de donde salió bajo fianza. Al parecer, este evento es el que ha utilizado la Fiscalía de Homicidios para argumentar que el asesinato de Carlos estuvo relacionado con sus actividades como narcomenudista. Por su parte, las autoridades de la UNAM han desaparecido la bitácora de ese 20 de noviembre, donde tendría que estar documentada la forma en que Auxilio UNAM impidió el acceso de Carlos Sinuhé a la Universidad. De acuerdo con algunos testimonios, en el expediente sobre el asesinato de Carlos hay versiones encontradas sobre esta detención para desvincular a los miembros de Auxilio UNAM de la misma. Al respecto consúltese el documental ¿Paramilitares en la UNAM? realizado por el colectivo Proyecto 21.20. [https://www.youtube.com/watch?v=5WRHTp\\_BIUc](https://www.youtube.com/watch?v=5WRHTp_BIUc). Consultado 4 de marzo de 2017.*

<sup>27</sup> Coordinadora de Movimientos Estudiantiles y Sociales “Nuestra América”, disponible en <http://coordinadoranuestraamerica.blogspot.mx/pl/quienes-somos.html>. Consultado 4 de marzo de 2017.



Temas en files / Hojas 1			
- Lunes 21-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 22-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 23-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 24-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 25-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 26-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Domingo 27-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Lunes 28-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 29-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 30-09-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 01-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 02-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 03-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Domingo 04-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Lunes 05-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 06-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 07-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 08-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 09-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 10-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Domingo 11-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Lunes 12-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 13-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 14-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 15-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 16-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 17-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Domingo 18-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Lunes 19-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 20-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 21-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 22-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 23-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 24-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Domingo 25-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Lunes 26-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Martes 27-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Miércoles 28-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Jueves 29-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Viernes 30-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	
- Sábado 31-10-2011 08:00-10:00	Simulacros	El modelo y de estado largo...	

(Figura 7)

los días 23 y 24 de septiembre de 2011, un mes antes de que Carlos fuera asesinado. Los estudiantes movilizados, como Carlos, eran un peligro para la elitista estabilidad de la UNAM y para la legitimación del discurso oficial sobre la “guerra contra el narcotráfico” de Calderón Hinojosa.

El caso de Carlos Sinuhé Cuevas Mejía demuestra que la mal llamada “guerra sucia” no solo no terminó con las anunciadas amnistías de finales de los años setenta, sino que las prácticas terroristas del Estado al interior de las universidades públicas tomaron una nueva vigencia durante las gestiones de Vicente Fox Quesada y Felipe Calderón Hinojosa. Muestra de este *revival* represivo es que se cuentan más de

una docena de estudiantes de la UNAM desaparecidos o asesinados a partir del año 2004.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “Denuncian la desaparición y el asesinato de al menos 12 estudiantes de la UNAM”, Emeequis (25 feb. 2016).



## Carlos Sinuhé y la representación de la *desciudadanización*

¿Por qué criminalizar a un estudiante y activista universitario? ¿Por qué buscar su disolución total, como si se le desterrara enteramente del mundo, creando un imaginario opuesto a lo que realmente fue? ¿Cómo opera la criminalización para desactivar acciones políticas de resistencia y búsqueda del cambio social? Para responder a estas cuestiones es indispensable reconocer la actividad pública de Sinuhé, persistente en el activismo político y en la lucha por la mejora de las condiciones de sus compañeros universitarios, porque al instalar su asesinato en lo puramente privado se nubla aún más el móvil del delito y se rodea el caso de elementos que lo desestiman a través de posturas que “legitiman” la impunidad. La llamada “guerra contra el narcotráfico” y las legislaciones instauradas para el combate al crimen organizado han producido una especie de legitimación de la impunidad, así como indolencia por parte de las autoridades encargadas de resolver delitos como el asesinato. Al declarar que la víctima podría haber sufrido un crimen pasional, se consiente que el móvil del asesinato fue de carácter meramente privado; al insinuar el consumo de drogas, se coloca a la víctima en una situación donde sus derechos son disminuidos, principalmente el derecho al esclarecimiento del asesinato,

y se le *desciudadaniza* (Moreno, 2014), se le arrebató el derecho a la justicia, en la figura de sus dolientes, quienes, a su vez son victimizados debido a la relación del asesinado con las drogas (“en algo andaba”). Al serle usurpados sus derechos, Carlos Sinuhé se convierte *de facto* en *Homo Sacer* (Agamben, 2003), es decir, en un sujeto que puede ser asesinado sin que esto sea considerado un delito, bajo el pretexto y el prejuicio de que “en algo andaba”. Así, el caso de Sinuhé y otros similares –como el expuesto de Pavel González– manifiestan que en esta dinámica los sujetos no son más sujetos de derecho, sino sujetos desechables.

Es preciso aquí comprender que el Estado mexicano combate a las organizaciones criminales a través de un sistema jurídico anclado en la ideología del Derecho Penal del Enemigo (Moreno, 2014). La legislación para combatirlo crea sujetos sin derechos completos, por lo que son sometidos a tratamientos vejatorios, desde sancionar la posibilidad del acto, no el acto en sí –pues sanciona el eventual riesgo generado por la reunión de personas para planear acciones supuestamente criminales–, hasta la imposición de reclusión sin debido proceso –como es caso del arraigo que puede durar hasta seis meses–.

Otro problema que evidencia el caso aquí estudiado está relacionado con la expansión del Estado penal o securitario, en detrimento de un Estado de derecho (ciudadano), mediante la percepción de la realidad producida por la amplificación de los





hechos a través de los medios de comunicación masiva que generan *pánico moral*. Si bien la realidad es brutal, la manera en que se espectaculariza y se generaliza la violencia produce este tipo de pánico y conduce a las personas a exigir acciones que garanticen su protección, aunque esta exigencia se traduzca en la disminución de algunos de sus derechos. Por ello, leyes de excepción, como las impuestas por el Derecho Penal del Enemigo, se perciben necesarias. Al ser imposible evadirse de la necesidad, el Estado asume la soberanía en su forma clásica: garantizar la seguridad de sus ciudadanos, a pesar de ellos mismos. Así, se pasa por encima de los derechos ciudadanos con la ley en la mano, imponiendo un tratamiento excepcional a los elementos dañinos, considerados enemigos, es decir, no ciudadanos. Bajo el esquema legal, determinados ciudadanos son considerados por los brazos del Estado como enemigos en quienes el Derecho Penal interviene involucrándolos en actos en potencia con efectos de peligrosidad; se aumentan irracionalmente las penas carcelarias, supuestamente para disuadir al enemigo, pero con el claro fin de castigar antes que de corregir; y se reducen las garantías procesales convirtiendo “el debido proceso” en un “proceso de excepción”.

La aplicación del Derecho Penal del Enemigo o, siguiendo a Giorgio Agamben, la instauración de estados de excepción particularizados, permite observar la debilidad del Estado para realizar un trabajo policiaco aceptable. La resolución y prevención de los delitos no exige, aun en

casos de extrema descomposición criminal, una tipificación del enemigo, sino un trabajo serio, costoso y efectivo. Las legislaciones de excepción protegen la ineficacia, la ineptitud y la corrupción, sin solucionar verdaderamente la inseguridad en que México ha estado sumido desde hace varias décadas. Sucede entonces la *desciudadanización* de los sujetos convertidos en enemigos. En el caso de Carlos Sinuhé se logra desciudadanizarlo al criminalizarlo. Esta operación es aparentemente sencilla, sobre todo cuando se duda de su “honorabilidad” al dar positivo al consumo de marihuana y, según la espectacularización del asesinato, se aduce que éste tiene formas de ejecución tal como se perpetran entre miembros del crimen organizado. En este sentido, la hipótesis del homicidio pasional, que aún hoy los miembros de la PGJDF siguen defendiendo, parece vacía de sentido.

Con la confiscación del conflicto, con el hecho de que las instituciones del Estado encargadas de la impartición de justicia se colocan en el puesto de la víctima y la convierten en un mero dato estadístico –fenómeno que Nietzsche reconoce como el origen del Estado y la expropiación de la venganza (Moreno, 2013)–, se establece lo que es delito y lo que no lo es, generando la criminalización de conductas que van cambiando según evoluciona determinada sociedad. La criminalización, entendida como el acto de convertir a los sujetos en criminales debido a infracciones de gravedad menor y media, niega el principio de inocencia. Un sujeto, al ser criminalizado,



pierde la presunción de inocencia y en su lugar es calificado con signos de peligrosidad social. Así, en el contexto de la lucha contra el narcotráfico, acusar a Sinuhé de narcomenudista lo criminaliza, convirtiéndolo en enemigo y, por ello, en no ciudadano, lo que implica que su asesinato no es tal cosa, sino un suceso ocurrido en los márgenes del mundo del crimen.

Esta operación es cotidiana en nuestro país. El caso de los estudiantes del Tecnológico de Monterrey, Jorge Antonio Mercado Alonso y Javier Francisco Arredondo Verdugo, muertos por el fuego cruzado entre militares el 19 de marzo de 2010 es un buen ejemplo. En primera instancia se les hizo pasar por sicarios, es decir, por elementos enemigos, para garantizar que no eran necesarias ningunas indagatorias al respecto.<sup>29</sup> Al convertirlos en criminales, estos y otros jóvenes son despojados de todos sus derechos ciudadanos. Esa es la misma operación realizada en el caso de Carlos Sinuhé que, paradójicamente, hoy se extiende a las acciones de lucha de su madre.

Ahora bien, el sistema de sociedad tiene determinadas tecnologías de poder con las cuales se ejerce control social. Michel Foucault (1996) acuñó el término *biopolítica* para describir una tecnología del control que, a diferencia de la soberanía premoderna en la que se decidía entre la vida y la muerte de los súbditos, gestionara la vida de la población, es decir, la *desdiferenciación* de los ciudadanos en lo colectivo, gestionando así los biorritmos; como

señala Foucault, la biopolítica sucede cuando aparece un nuevo derecho: “Poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2001: 218). Para algunos autores críticos de la visión eurocentrista, Foucault olvidó repensar el resultado de esta gestión de poblaciones cuyos habitantes no alcanzan la categoría de ciudadanos, sobre todo entre los africanos esclavizados y los pueblos colonizados. En este sentido, Achille Mbembe (2011: 21-42) entiende la soberanía como el poder de matar y considera que el término *necropolítica* define más específicamente lo que es la política y sus funciones: la política es el trabajo de matar, en donde incluye la definición clásica de Foucault sobre las formas de estado de excepción (también estudiado por Agamben, 2004) y del estado de sitio como formas de sobremarginación de las poblaciones disminuidas. De ahí que el racismo sea una de las herramientas ideológicas más elementales de la necropolítica. Lo necropolítico sucede ahí donde unos tienen la facultad de declarar fuera de la ley, fuera de la civilización, y se arrogan el derecho de “civilizar”. Así, las colonias antaño y los territorios ocupados hoy son espacios necropolíticos en el sentido de que están fuera de los estatutos de la ley.

---

<sup>29</sup> “Estudiantes del Tec de Monterrey, asesinados por militares en NL, son homenajeados con un mural”, Sin embargo.mx (18 mar. 2015).



Si retomamos el término *paralegalidad*, propuesto por Rossana Reguillo (2007), quien lo define como ese espacio socio-simbólico donde no se está dentro de la ley pero tampoco del todo fuera, sino en un aparataje paralelo y en convivencia con lo legal, podríamos decir que la colonia descrita por Mbembe (2011) es un espacio paralegal en estado de excepción y que todo espacio declarado en estado de excepción es fértil para el ejercicio de necropolíticas. Ahí, donde las bandas de narcotraficantes gobiernan, existe un espacio paralegal en el que se ejerce una necropolítica.

Pero esto no significa que el Estado se niegue el derecho de matar impunemente. Es en la impunidad donde radica la diferencia entre la necropolítica y la biopolítica. En otras palabras: la necropolítica no es ejercida por el Estado, aunque es posible que algunos de sus agentes realicen actos criminales en conjunción con otras esferas de poder político *de facto* de forma paralegal; sin embargo, cuando el Estado ejerce una biopolítica en la que utiliza sus medios legítimos para criminalizar y desciudadanizar, está ejerciendo una *tanatopolítica* que, de acuerdo con Roberto Esposito (2012) y Vanessa Lemm (2013), podríamos clasificar como una *biopolítica negativa*.

La biopolítica negativa se dirige hacia la nada y la muerte, centrándose desde el sujeto individualizado hasta la homogeneización-masificación del pueblo, y está presente sobre todo en los sistemas totalitarios. La visión foucaultiana de la biopolítica

como el “cuidado” institucional de la vida es desarrollada de acuerdo a un recorrido sociohistórico-genealógico: existe un poder pastoral que se preocupa por la vida biológica de los individuos, de donde se sigue la individualización homogeneizante de los dispositivos disciplinarios y panópticos y la operación de la gestión de la vida. Así, “la existencia biológica del ser humano es totalizada en la vida de la especie: cada ser humano particular, en tanto ser viviente, es subsumido en la totalidad de la especie. En segundo lugar, la ‘existencia como ser viviente’ del ser humano es particularizada en sujetos separados, aislados e individuales” (Lemm, 2013: 176).

La pinza de las tecnologías de poder modernas, donde la gestión de la vida se corrompe en la biopolítica negativa (o tanatopolítica) mediante el racismo y el extrañamiento de determinados sujetos (criminalización y desciudadanización), se encuentra en la ideología política que permite a la biopolítica tender hacia la tanatopolítica. En este sentido, para mantener la vida de la especie, se crean subespecies dañinas que deben ser segadas a favor de la raza superior o de los “buenos ciudadanos”. De esta manera, el sujeto, doblemente atravesado por los dispositivos del poder, se considera un engrane de la máquina social, donde la individualidad creativa es cancelada a favor del todo totalizante.

El dispositivo que opera en el caso de Sinuhé desdibuja las fronteras analíticas, pero es posible observar cómo se diferen-



cian. El asesinato, en su forma y sevicia, aunado a la impunidad con que se ha manejado el caso tanto en la PGJDF como en la CDHDF, permite entender el hecho como un acto necropolítico. La ejecución, más que silenciosa y mecanizada (como sería en un caso tanapolítico; por ejemplo, en la ejecución sistemática de poblaciones) se convierte en una gramática de la violencia espectacularizada porque evidencia que el asesinato trasciende más allá del cuerpo de la víctima: el mensaje está destinado a los otros. Entendiendo que Sinuhé no era miembro de grupo delictivo alguno, sino activista político, trasladar a su caso la “caligrafía” del crimen y criminalizar al sujeto tiene toda una potencia tanatopolítica para ejercer el control entre los elementos “peligrosos”.

## Reflexiones finales

Sin duda, las acciones necropolíticas o paralegales son una coartada del Estado para evadir responsabilidades. Bajo el argumento de que los asesinados y desaparecidos son culpables de su destino porque “andaban en algo ilegal”, los crímenes de Estado, los crímenes del narco y los crímenes pasionales son colocados en el mismo nivel. El caso de Carlos Sinuhé Cuevas Mejía nos demuestra no solamente la continuidad de la mal llamada “guerra sucia” (¿existen guerras limpias?) iniciada en la década de los sesenta, sino también que existe un incremento en la intensidad de este tipo de prácticas criminales desde finales del siglo XX hasta nuestros días (Cisneros y Montesinos, 2016). Antes, el enemigo era el comunista, ahora lo es el “crimen organizado” y los narcotraficantes. A través de la criminalización y de la aplicación de un Derecho Penal del Enemigo, aquellos sujetos ampliamente criminalizados pierden sus cualidades ciudadanas.

Sin embargo, désele el título que se le dé, lo cierto es que estas nociones del enemigo están destinadas a criminalizar la protesta social y estudiantil, y nulifican la necesidad de una política sobre la vida –calificada por Esposito (2006) como *biopotenza*–, de una biopolítica afirmativa en donde el continuo de la vida, sin distinguir entre la vida humana y la vida animal que consti-



tuyen al sujeto, decante en la estética de la existencia, haciendo de la propia vida una obra de arte en la cual el sujeto sea soberano por creador y no por ejercer unos derechos otorgados institucionalmente, y sea libre por darse su derecho a disentir, en contraposición al *capitalismo necropolítico* que tiende sus tentáculos selectivamente para sembrar terror entre los estudiantes politizados, cuyas únicas funciones son “proteger los capitales extranjeros y barrer la marginalidad y la pobreza, fortaleciendo así sus políticas criminales (derecho penal y policial máximo) y disminuyendo las sociales (derecho social mínimo)” (Cisneros y Montesinos, 2016: 166).

El asesinato de Carlos Sinuhé Cuevas Mejía fue un asesinato selectivo y no, como quieren las autoridades, un crimen pasional o una cuestión de ajuste de cuentas entre narcomenudistas. Como hemos demostrado, existen elementos vinculantes entre

la criminalización del occiso dentro de la UNAM, la infiltración de sujetos en las asambleas estudiantiles, el desdoro con el que la PGJDF y la CDHDF han asumido la investigación judicial y el uso de los medios de comunicación para desvirtuar la exigencia de justicia de la madre de Sinuhé. A todas luces, estas prácticas mantienen una similitud con las documentadas durante el periodo conocido como la Guerra Sucia en la historiografía oficial y tradicionalista mexicana. Es por ello que consideramos que el caso de Sinuhé –como el de otros universitarios– nos permite referirnos a la Guerra Sucia como un *mito orgánico* que sigue vigente, aunque oficialmente el periodo terminó con las amnistías de los ex presidentes Echeverría (1976) y López Portillo (1978) y a pesar de la creación de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) promovida ■

## | Referencias

- Agamben, Giorgio, 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_, 2004. *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1. Valencia: Pre-Textos.
- Aguayo Quezada, Sergio, y Javier Treviño Rangel, 2007. “Fox y el pasado. La anatomía de una capitulación”. *Foro Internacional XLVII-4*: 709-739.
- Arizmendi Rosales, Luis A., 2015. “Capitalismo necropolítico y Ayotzinapa”. En Miguel Ángel Adame Cerón (comp.). *Iguala-Ayotzinapa y el nuevo despertar antisistémico. Análisis críticos de la crucial coyuntura en México*. México: Navarra. 17-19.
- Cisneros, José Luis, y Montesinos, Rafael, 2016. *Violencia igual a caos. El riesgo de una democracia endeble*. México: Colofón-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Esposito, Roberto, 2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 2012. *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



- Foucault, Michel, 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Caronte Editorial Altamira.
- \_\_\_\_\_, 2001. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Henderson, Humberto, 2006. “La ejecución extrajudicial o el homicidio en las legislaciones de América Latina”. En *Revista IIDH* 43: 281-298.
- Hernández, Anabel, 2013. *Los señores del narco*. México: Grijalbo.
- Jardí, María Teresa, 1986. “La amnistía”. *Alegatos* 3, sin paginar. Disponible en [www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/3/3-07.pdf](http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/3/3-07.pdf). Consultado el 1 mayo 2017.
- Lemm, Vanessa, 2013. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno Hernández, Hugo C., 2013. “Estado, venganza y justicia en Friedrich Nietzsche”. *Metapolítica* 81: 48-57.
- \_\_\_\_\_, 2014. “Desciudadanización y estado de excepción”. *Andamios. Revista de Investigación Social* 24: 125-148.
- Mbembe, Achille, 2011. *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- Reguillo Cruz, Rossana, 2007. “La mara: contingencia y afiliación con el exceso (re-pensando los límites)”. En José Manuel Valenzuela Arce et. al. (coords.). *Las Maras: identidades juveniles al límite*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos. 307-322.

02.

# Vecinas viejas y brujas: violencia de género y comunitaria, entre tragedia y carnaval

Old Neighbors and Witches: Gender and Community  
Violence, Between Tragedy and Carnival

Recepción: 30 de enero de 2017  
Aceptación: 22 de junio de 2017

José Manuel Pedrosa  
Universidad de  
Alcalá de Henares



## Resumen

Muchas noticias de la prensa española del siglo XIX y de los inicios del XX informan acerca de mujeres viejas sospechosas de ser brujas y atacadas, por esa razón, por sus vecinos. El ensayo estudia relatos parecidos de otros tiempos y tradiciones, analizando la influencia del género y la edad en esos actos y en esos relatos de violencia. Finalmente, presenta ritos de carnaval que insultan y hacen actos de violencia contra muñecas que representan a mujeres viejas.

Many news items from the Spanish press of the 19th and the early 20th century report old women suspected of being witches and attacked, for that reason, by their neighbors. The essay studies similar stories from other times and traditions. It analyzes the influence of gender and age in those acts and stories of violence. Finally, it presents carnival rites that insult and perform acts of violence against dolls representing old women.

*Palabras clave:*  
*brujería, violencia de género,*  
*vejez, tragedia, carnaval*

*Keywords:*  
*Witchcraft, gender violence,*  
*old age, tragedy, carnival*



## La vieja vecina bruja y otros cuentos de nunca acabar<sup>1</sup>

En un artículo complementario de este<sup>2</sup> analicé un cierto número de informaciones periodísticas —algunas de las cuales reproducían o sintetizaban fuentes forenses— fechadas en el siglo XIX y en los inicios del XX, relativas a crímenes perpetrados contra mujeres —por lo general ancianas, débiles e indefensas— en el seno de comunidades españolas —sobre todo rurales, pero también urbanas— en las que eran tachadas de brujas por algunos de sus vecinos.

Las víctimas de aquellas agresiones eran, en ocasiones, curanderas, sanadoras o adivinatoras que operaban en el marco de sistemas de pensamiento y ritualidad de raíz oral y tradicional; pero otras veces eran personas que no ejercían ninguna actividad de sesgo etnomédico ni ocupación alguna que pudiera ser susceptible de confusión con la práctica de la magia. Sus pecados o delitos se limitaban a ser viejas y débiles, y a encarnar, a ojos de algunos vecinos fanáticos, el papel social que una tradición atávica de prejuicios y relatos fabulosos asociaba a las brujas. A encajar, en fin, dentro de una representación estereotipada y negativa de la mujer anciana que llevaba desde tiempos remotos instalada en un imaginario de alcance pluricultural.

Las agresiones que sufrieron aquellos cientos, posiblemente miles de desdichadas mujeres a manos de algunos de sus vecinos se ajustaban a un abanico de variedades amplio: iban desde el rumor malicioso o el insulto explícito hasta la violencia física, que en no pocas ocasiones degeneraba no solo en palizas, sino también en secuestros, torturas y asesinatos. Tras lo cual solía producirse la intervención de las autoridades y el castigo —muchas veces con atenuantes— de los criminales, más la repulsa escandalizada de la parte más biempensante de la nación, cuando la prensa difundía la noticia del crimen.

Reacciones que, por desgracia, incurrían en el vicio de llegar demasiado tarde y de no atacar a las raíces del problema, que estaban cifradas en la miseria, la falta de instrucción, la misoginia y los prejuicios y supersticiones irracionales en que vivían sumidas las capas más desfavorecidas de la población.

Las conclusiones a las que llegué en aquel primer trabajo fueron que ese tipo de violencias perpetradas en el seno de comunidades formadas por personas pobres, de

---

<sup>1</sup> *Agradezco su ayuda y orientación a José Luis Garrrosa*

<sup>2</sup> *Pedrosa, en prensa. Un breve adelanto de la cuestión fue publicado también en Pedrosa, 29 de junio de 2016.*



escasas o nulas letras, e impregnadas de una concepción eminentemente mágica del mundo, respondían, en buena medida, a pautas ritualizadas de comportamiento social y a la asimilación de modelos heredados de representación y de narración que deben venir de la noche remota de los tiempos y tener una difusión pluricultural amplísima.

Cuando hablo de “asimilación de modelos heredados de narración” me refiero a que aquellos crímenes eran perpetrados por agresores que desde niños habían escuchado de sus mayores relatos —que les eran presentados como descripciones de casos reales y verdaderos— acerca de daños mágicos que presuntas brujas tenían la facultad de perpetrar contra quienes vivían en la vecindad. La exposición continuada a tales relatos, el principio de autoridad que encarnaban las personas adultas que los transmitían y la escasa producción y efectividad de los argumentos contrarios, que hubiesen tenido que ser suministrados por unas redes de educación formal que eran inexistentes o deficitarias y por una Iglesia católica cuya misoginia no alentaba sino que obstaculizaba el reconocimiento de la dignidad de la mujer, hacía que muchos de sus receptores les diesen crédito y se sintiesen perturbados o amenazados por las supuestas viejas brujas de la vecindad.

De hecho, el miedo operativo en muchas sociedades tradicionales a los daños contra las personas, ganados y cosechas que se cree que pueden causar —a veces sin intención, pero otras veces por maldad, en-

vidia o venganza— ciertas personas de la comunidad o de sus márgenes —mujeres y viejas casi siempre, al menos en Europa— es, posiblemente, uno de los relatos matrices, en muchos lugares del mundo —también en África, en Asia o en América—, del constructo simbólico y social que ha dado en llamarse, mal que bien, brujería.

En las narraciones que vamos a convocar no nos será difícil reconocer que operan una representación estereotipada simple y nuclear —la vieja vecina bruja— y un modelo de relato más complejo y también estereotipado —la vieja vecina bruja que causa supuestos daños mágicos a personas del vecindario, las cuales emprenden acciones violentas de represalia para, alegan ellos, defenderse y desactivar la amenaza—. Ambas, la imagen nuclear y la narración desarrollada, tienen una capacidad proteica para replicarse, adaptándose a las circunstancias socioculturales de cada lugar y a las miserias, conflictos y rencores que confluían en cada ocasión.

Con el ánimo solo de aportar un paralelo representativo, porque el tópico tiene proyecciones pluriculturales que precisarían de análisis ambiciosos, reproduciré el inicio del resumen de un relato mitológico que se ha hecho muy conocido en Occidente desde que fuera comentado por Claude Lévi-Strauss en su clásico tratado *Le cru et le cuit* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964).

Se trata de uno de los mitos del pueblo bororo del Mato Grosso brasileño acerca de *El origen de las enfermedades*:

En los tiempos en que todavía se desconocían las enfermedades y los humanos ignoraban el sufrimiento, un adolescente se negaba con obstinación a frecuentar la casa de los hombres y se mantenía enclaustrado en la choza familiar.

Irritada por semejante conducta, su abuela se llega a él cada noche mientras duerme y, acuclillándose sobre el rostro de su nieto, lo envenena con emisiones de gases intestinales. El muchacho oía el ruido y percibía el hedor, pero sin comprender su origen. Enfermo, macilento y comido de sospechas, simula dormir y al fin descubre las maniobras de la vieja, a la que mata con una flecha acerada ensartada por el ano tan profundamente que las tripas escapan.

Ayudado por los armadillos —en el orden: okwaru, enokurl, gerego, bokodori— abre en secreto una fosa y entierra a la vieja precisamente en el sitio donde esta dormía, y cubre con una estera la tierra recién removida. El mismo día los indios organizan una expedición de pesca con *veneno* para tener comida. Al día siguiente del crimen, las mujeres retornan al sitio de la pesca para recoger los últimos peces muertos. Antes de partir, la hermana de Birimoddo quiere confiar su hijo pequeño a la abuela; esta no contesta, ni qué decir tiene.

Instala entonces a su hijo en la rama de un árbol y le pide que la espere. El niño abandonado se convierte en termitero.

El río está lleno de peces muertos; pero en vez de hacer como sus compañeras viaje tras viaje para llevarlos, los come vorazmente. Empieza a hincharse el vientre y padece atroces dolores. Gime pues, y al mismo tiempo que exhala sus lamentaciones escapan las enfermedades de su cuerpo: todas las enfermedades, con las que ella infesta el pueblo y que siembran la muerte entre los hombres. Tal es el origen de las enfermedades... (Lévi-Strauss, 1968: 65).

No hace falta insistir en que el guion argumental de este relato de los bororo originarios de las selvas brasileñas coincide, en varias de sus líneas generales, con los que estamos analizando: una vieja maléfica causa perjuicios mágicos a una persona que vive en su proximidad, la cual, para defenderse, acaba acechando, matando y enterrando a la presunta agresora mágica. Pese a ello —en este relato concreto— la enfermedad que se identifica con la vieja no dejará de expandirse.

Baste el ejemplo para permitirnos tomar conciencia de lo extendido del tópico —que no se ciñe ni mucho menos a la tradición europea— de la vieja vecina bruja y del relato de las acciones ofensivas -ellas dicen que defensivas- que se sienten legitimados para emprender sus presuntas víctimas, así como de los muy plurales y fascinantes marcos, significados y desarrollos que puede tener.

Volviendo a lugares y tradiciones más familiares para nosotros, concluí también,



en el artículo al que ahora quiero dar continuidad, que, aunque la Inquisición había sido abolida en España en 1834, su actividad y su ideología -emanadas del dogma católico de entonces- autoritarias, clasistas y misóginas habían contribuido -legitimándolos con un arsenal de relatos tan supersticiosos como los que decía querer combatir- a confirmar prejuicios, mantener desconfianzas y dar coartada institucional a actitudes y comportamientos denigratorios contra las mujeres en general, y en particular contra las ancianas pobres y marginadas, a las que con saña acérrima -ellas fueron víctimas principales, junto con los hombres nómadas, de la represión- persiguió.

Aquella siembra durante siglos de consignas clasistas y misóginas tuvo, entre otros efectos, el que tales patrones de pensamiento, violencia y relato mantuvieran la consideración de reacción defensiva, y por tanto legítima, en el imaginario y las costumbres del pueblo más bajo y supersticioso. Hasta el extremo de que más de un siglo después de la desaparición oficial del Santo Oficio, cuando andaba ya avanzado el siglo XX, en el campo español, y en muchos otros países, seguía habiendo personas que creían en la brujería en general y que desconfiaban de los poderes maléficos que pudieran movilizar determinadas vecinas de edad avanzada.<sup>3</sup>

Cierto es que no pocas acusaciones formales de brujería contra mujeres ancianas fueron, como veremos, desestimadas por los tribunales inquisitoriales, desde me-

diados del siglo XVII en adelante.<sup>4</sup> Pero también lo es que aquello no fue ninguna señal de aplacamiento ni de magnanimidad. Siguieron instruyéndose -algunos estudiosos afirman que aumentaron incluso- una gran cantidad de causas, casi siempre contra mujeres viejas -o contra hombres nómadas- por hechicería, superstición o sortilegio. Ser mujer, y más si se le añadía el ser anciana, débil y enferma, era acumular méritos para ser tenida por culpable a ojos de los inquisidores.

---

<sup>3</sup> Es interesante constatar que, en efecto, las creencias en brujas siguieron muy vivas en los imaginarios europeos de los siglos XIX y de parte del XX, pese a los avances que fueron llegando en los campos de la educación formal, la tecnología, la medicina, la higiene, etc., y pese al proceso que Max Weber llamó de desencantamiento del mundo, que supuso, por una parte, un progreso de la mentalidad escéptica y racionalista en la interpretación del mundo y, por otro, un avance en la búsqueda de formas alternativas de pensamiento mágico-religioso, que iría a orientarse en alguna medida hacia las corrientes esotéricas. Véanse al respecto Devlin (1987); Henningsen (1988); Blécourt (1996); Davies (1999a); Davies (1999b); Gijswijt-Hofstra (1999); Blécourt (1999); Hanegraaff (2003); Worobec (2003); Witchcraft (2004); f (2004); Partridge (2004-2005); Asprem (2014); Waters (2014).

<sup>4</sup> En Francia, donde la caza de brujas había sido muy cruel hasta los inicios del XVII, empezó, avanzado ya ese siglo, un proceso de relajación de los juicios y las sentencias parecido al que fue tomando cuerpo en España. Véase al respecto Soman (1985).



Daré a conocer ahora, para que podamos seguir ahondando en la cuestión que abordé en aquel primer artículo, más documentos, sacados otra vez de fuentes periodísticas -las cuales reflejan, en ocasiones, documentos forenses-, relativos a atentados que fueron perpetrados por vecinos contra supuestas brujas en lugares muy diversos de la geografía española, entre la época de desaparición de la Inquisición en 1834 y los años finales del siglo XIX y primeros del XX. Una novedad con respecto a mi artículo anterior es que incluiré, además, noticias de prensa acerca de agresiones que fueron cometidas fuera de nuestras fronteras, en países como Francia, Hungría o Filipinas.<sup>5</sup> Aparte de que corroborarán lo pluricultural de estos prejuicios, violencias y relatos, esas crónicas llegadas del extranjero nos permitirán evaluar el modo en que los desmanes contra supuestas brujas cometidos en lugares remotos alimentaron la percepción que los lectores y la opinión pública española alcanzaron de aquel tipo de sucesos.

En otro epígrafe remitiré a documentos inquisitoriales producidos entre el siglo XVI y los inicios del XIX que demostrarán que los conflictos vecinales y los relatos subsidiarios acerca de supuestas brujas acosadas y maltratadas hundían sus raíces en tiempos inmemoriales: los relatos posteriores a 1834 eran, de hecho, argumentalmente análogos a los que habían circulado en los siglos anteriores.

Lo que no podré hacer en este artículo, por obvias limitaciones de espacio, será

entrar en los casos documentados en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo por etnógrafos y antropólogos que han registrado e interpretado datos acerca de conflictos entre vecinos y brujas presuntas en pueblos diversos de la geografía hispánica. Mucho menos podremos asomarnos a la complejísima casuística de casos documentados hasta hoy -porque su vigencia, lejos de remitir en estos tiempos de globalización, parece que se refuerza y se dinamiza- en la América hispana. Baste, por el momento, señalar que investigaciones como las realizadas por Julio Caro Baroja en el área vasca o por Carmelo Lisón Tolosana en Galicia, por Fernando Ortiz en Cuba o por Gerardo Fernández Juárez en la América andina son ejemplos relevantes de lo mucho que se ha hecho y que se está haciendo -ahora en América sobre todo- en este terreno.

Remataré, en fin, la muestra de textos que he seleccionado, con una muy breve reflexión acerca de los determinismos de género y edad, y de cómo el estereotipo, que para muchas víctimas supuso un peso gravísimo, de “mujer, vieja y vecina” encajaba dentro y al mismo tiempo reforzaba otros estereotipos aledaños que desacreditaban por falsos e ilegítimos los “cuentos de viejas”; o diseminaban la creencia de

---

<sup>5</sup> *Los estudios críticos españoles acerca de la brujería apenas han prestado atención a las fuentes periodísticas. En otros lugares sí han sido más atendidas. Véase Davies (1998).*



que la *pesadilla* era una vieja maléfica que, durante la noche, oprimía los pechos de los durmientes; o, desde el folclore cómico y carnavalesco, despreciaban, por ejemplo, a las mujeres solteronas y viudas, contra las que se urdían tradicionales e injuriosas *cencerradas* y *sierras de la vieja*.

Los relatos que he seleccionado seguirán ajustándose, en la primera fase de nuestra argumentación, a esquemas argumentales tan parecidos entre sí que a veces parecen clónicos: todos informan que, en tal pueblo o en tal ciudad, uno o varios vecinos -hordas nutridas, a veces- pertenecientes a las clases humildes dieron por supuesto que alguna anciana de por allí causaba daños mágicos a personas, ganados o cosechas; todos reaccionaron aplicando violencias -amenazas, secuestros, chantajes, palizas, torturas, muertes incluso-, con nocturnidad y alevosía casi siempre, contra la desdichada víctima de tales infundios; los agresores eran a continuación detenidos y castigados por las autoridades, mientras sus casos eran publicitados por la prensa.

Aunque sea esa una dimensión muy compleja, que deberá ser analizada en otro trabajo, una de las llagas más delicadas de las que dejó al descubierto aquel terrible goteo de violencias fue la que tenía que ver con la (in)capacidad de la masa sin instrucción para establecer diagnósticos ponderados y poner en práctica terapias razonables y pacíficas de reacción y reparación del conflicto. Concluir que tal enfermedad o tal ad-

versidad podían ser consecuencias de la acción maléfica de una bruja de la vecindad, y emprender acciones de exclusión o de agresión criminal contra ella, eran, según lo vieron desde la tribuna de una formación más eficiente muchos de los contemporáneos, y según lo vemos nosotros hoy, errores gruesos de apreciación y de respuesta. Pero tampoco dejaban de ser patologías sociales que reflejaban ignorancias, complejos, miserias y desigualdades que habían sido impuestas por los poderes y olvidos de una sociedad que solo actuaba, y en un ámbito estrictamente punitivo, cuando aquella acumulación de injusticias degeneraba en estallido violento y en transgresión de leyes.

Esa ceguera en la interpretación y esa equivocación en la respuesta de las clases subalternas, más esa responsabilidad por acción y omisión de las clases e instituciones que ejercían el poder, se inscriben, dicho sea de paso, dentro de una fenomenología muy densa de realidades sociales que ha sido abordada desde ópticas muy distintas por pensadores como José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1929) o como Elias Canetti en *Masa y poder* (1960) -por ceñirnos a referencias muy clásicas y centradas en la dimensión sociopolítica-, o por artistas como Arthur Penn, el director de *The Chase* (*La jauría humana*, 1966), una película que refleja con crudeza extrema un conflicto -el acoso de todo un pueblo a uno de los suyos, que había estado pagando una condena injusta en la cárcel- que guarda analogías con los que analizamos nosotros. Por desgracia,



los fenómenos de linchamiento de alguna persona indefensa -acusada de crímenes casi siempre imaginarios- por un grupo o por una muchedumbre de vecinos ciegos de cólera sigue siendo una realidad viva y sangrante en no pocas sociedades de hoy, como si el tiempo, las desigualdades y las carencias en la formación y en la información no pasaran.

Las crónicas que van a ser parte de la muestra que vamos a analizar presentan, en fin, otro llamativo rasgo en común: los periodistas que las notificaban -al igual, se supone, que los lectores que las leerían- eran personas instruidas, que manifestaban repugnancia hacia los autores de aquellas agresiones y conmiseración hacia sus víctimas, y que, a raíz del conocimiento de aquellos delitos, elaboraban diagnósticos pesimistas acerca de la sociedad del momento y, en particular, acerca del atraso y la superstición en que vivían capas muy amplias de la población española.

Todo ello demuestra que las percepciones y actitudes hacia lo que se tenía por brujería siguieron siendo, hasta los inicios del siglo XX, una cuestión que separaba en dos partes sociológica e intelectualmente bien definidas a los españoles: a los crédulos, por lo general de clase baja y no instruida, que la consideraban una realidad amenazadora capaz de causar enfermedades y desgracias, y a quienes opinaban que la creencia en brujas era superstición que debía ser desmentida y erradicada mediante la elevación del nivel educativo de la población, para que no degenerase en

violencias irreparables.



**“Asesinando y martirizando despiadadamente a una infeliz anciana, conocida en dicha villa por *la bruja*”**

El primero de los textos que vamos a conocer tiene la singularidad de que da cuenta de un suceso que aconteció en la ciudad de Barcelona, lo que corrobora que este tipo de conflictos no era propio solamente de los pueblos más remotos y atrasados, sino que podían producirse, también, en el seno de las clases populares urbanas.

Así informó *La época* del 28 de abril de 1880, p. 1:

Leemos en *el Diario de Barcelona*:

Hace ya algunos días ocurrió en esta ciudad un suceso bastante original, y que demuestra hasta qué extremo puede llegar la fanática preocupación en ciertas clases de gentes.

Una familia que habita en una de las principales calles de Barcelona dio en atribuir la enfermedad que adolecía cierta mujer que forma parte de la misma a los conjuros y hechizos de otra mujer que visitaba la casa, a la cual llamaban bruja, hostigándola con amenazas a que volviese la salud a la que suponían víctima de sus malas mañas, a raíz de ciertos pactos tenidos nada menos que con el

diablo.

Como tales prevenciones no podían necesariamente producir el menor efecto, la infeliz acusada de brujería estuvo expuesta a insultos que la pusieron en grave aprieto. Los crédulos parientes de la enferma la llamaron un día con falso pretexto, y encerrándola en un cuarto, dijeron que no la soltarían si no remediaba el daño causado a la embrujada.

Permaneció de este modo prisionera durante algunas horas, creyéndose a cada momento expuesta a los más crueles tratamientos, y no obtuvo su libertad hasta que prometió lo que no podía cumplir; esto es, acceder a sus deseos.

Tenemos entendido que la autoridad tuvo que intervenir en un asunto que parece increíble haya tenido lugar en el siglo XIX, y en el centro de una capital como Barcelona.

El *Álbum ibero americano* del 14 de junio de 1903, p. 258, publicó este otro artículo, muy informativo y circunstanciado, de un firmante que decía haber sido testigo de estos hechos en Tiana, un pueblo cercano a Badalona, en Barcelona, muchos años atrás. Cabría situar el caso, pues, hacia la mitad del siglo XIX:

Recordamos haber visto varias veces, cuando niños, en un pueblecito no distante de Barcelona, a una pobre mujer anciana que vivía sola enteramente en su casita blanca rodeada de pequeño huerto



y situada en las afueras de la población. Dicha mujer era allí conocida con el nombre de la Magdalena *bruixa*, y como por tal se la tenía; nadie absolutamente se trataba con ella, ni compraba apenas en su pueblo, surtiéndose, para todo, de una importante villa vecina donde no era conocida. A la Magdalena *bruixa* se le atribuían algunos hurtillos, no sé si con razón, y sobre todo la propiedad de *embruixar*, o sea la facultad de propinar el mal de ojo a la gente menuda de la localidad.

Esa bruja iba siempre pobremente vestida, con su pañuelo en la cabeza echado hacia los ojos, de manera que se le veía muy poco el rostro, y llevaba invariablemente un cesto en el brazo izquierdo y una caña corta en la mano derecha, que le servía de bastón. Hablaba sola y hacía ciertas evoluciones al andar, y daba tres vueltas alrededor de las higueras y de los perros que, al pasar, encontraba dormidos.

Cuando esa pobre anciana cruzaba alguna calle de la población, lo cual se permitía de uvas a peras, las mujeres que la habitaban llamábanse entre sí, dando la voz de alarma para hacer entrar en las casas a los chiquillos que se hallaban en la calle. Lo mismo que se hace en los pueblos cuando pasa un perro rabioso, para que la Magdalena *bruixa* no tocara ni mirara siquiera a los niños y niñas, lo cual bastaba para hacerles enfermar. Y claro está que todas esas enfermedades no las curaba el médico del pueblo, sino

una “santa” que había en la inmediata villa; o acudían a una célebre sonámbula, llamada “la Agustina de Molins de Rey”, que tenía su gabinete de curación en una taberna de Barcelona existente en la calle de Tallers, donde acudían muchísimas señoras y caballeros de la fabril e industrial ciudad.

Una vez púsose muy mala una niña de la aludida población; y como se le antojó al fanático del padre que la enfermedad de su hija se la había propinado la Magdalena *bruixa*, que acertó a pasar unos días antes mientras la niña estaba en la calle, de cara a la pared, haciendo encaje con sus bolillos, fue el hombre a encontrar a la pobre anciana y le asestó una tremenda paliza para que quitase el mal de ojo que había dado a su hija.

Más tarde hemos sabido que esa bruja, que efectivamente se llamaba Magdalena, tenía un hijo en Barcelona, quien iba a verla algunos domingos, le cuidaba la casa y le daba lo necesario para vivir a su gusto, sola y aislada completamente de la humanidad, y así acabó sus días. El pueblo aludido es Tiana y la villa Badalona.

De argumento muy similar fue el caso que aconteció en Irún, y del que dio cuenta *La Iberia* del 26 de octubre de 1889, p. 2:

En la villa de Irún se ha llevado a cabo un acto que bien puede calificarse de salvajismo.



La gente ignorante consideraba bruja a una pobre anciana que vivía aislada. Unas vecinas la llamaron para darla una limosna, la infeliz anciana acudió, y dos mujeres, supersticiosas o criminales, la amenazaron con un hacha, exigiéndola que curase a un enfermo que decían estaba embrujado.

Los ruegos de la pobre vieja resultaron inútiles; sus vestidos fueron cortados en trozos y después cocidos. La obligaron a beber aquella puerca infusión, y la apalearon después, causándola contusiones que ponen en peligro su vida.

La víctima fue trasladada al Hospital, y las mujeres que realizaron la agresión fueron presas e incomunicadas.

El diario anticlerical *El Motín* del 7 de noviembre de 1889, p. 3, puso esta otra voz a los mismos hechos. No será la primera vez que constatemos que la prensa anticlerical era proclive a buscar puntos de comparación africanos -Hotentocia era la tierra de los hotentotes, es decir, de los khoi o khoikhoi de las actuales Botsuana y Namibia- al estado de atraso en que vivía parte de la sociedad española:

Donde esté el fanatismo católico para hacer brutalidades, que se quiten las tribus de Hotentocia.

En Irún vive una pobre anciana a quien sus vecinos tienen por bruja: dos mujeres la llamaron a pretexto de darle una limosna, y amenazáronla con un hacha,

exigiéndole que curase a un enfermo a quien suponían embrujado.

En vano protestó la pobre mujer que no podía hacerlo; le cortaron los vestidos cociendo en agua los pedazos; y después de obligarla a beber aquella nauseabunda infusión, la apalearon de modo tan bárbaro que estuvieron a punto de matarla.

En grave estado fue conducida al hospital, y sus agresoras a la cárcel; que es precisamente el sitio adonde debían ir tanto y tanto cura que aún en las postrimerías del siglo XIX sostiene y fomenta en el vulgo esas estúpidas creencias que tan funestos resultados acarrear.

La aguerrida prensa anticlerical del XIX saca a la luz un arsenal muy nutrido de noticias de este jaez, que ponían énfasis sobre el atraso cultural y social que lastraba el progreso del país. Mal que sus periodistas no desaprovechaban ninguna ocasión de achacar a la influencia perniciosa de la Iglesia y a la desidia culpable del gobierno.

El mismo diario que publicó la noticia anterior, *El Motín*, dio el 20 de febrero de 1890, p. 2, una noticia parecida:

Donde menos se piensa, salta una tribu de cafres. Varios vecinos de Llusós (Lérida) se armaron de escopetas días pasados y salieron en somatén a perseguir a una pobre vieja, a quien tenían por bruja. No la alcanzaron y escabecharon, como se proponían, porque alguien avisó a una pareja de Guardia Civil, que desarmó y



prendió a veintitrés de aquellos valientes... bárbaros.

Conducidos a Balaguer, el juzgado procesó a siete, y puso en libertad a los demás. También la obtuvieron después bajo fianza los procesados, y el cura del pueblo, para solemnizar su salida de la cárcel, hizo celebrar un solemne rosario. Es de advertir que, cuando salieron en persecución de la supuesta bruja, el mosén los alentaba diciendo:

— ¡A ver si sabéis cazar la liebre!

A él sí que debían cazarle y encerrarle en una jaula con doble reja, para que no volviese a aconsejar a sus feligreses salvajadas como la que hubieran perpetrado si no acuden a tiempo los del tricornio.

Las supuestas brujas de Barcelona, Irún y Llusós de las que acabamos de tener noticia salvaron sus vidas por muy poco. Otras infelices no tuvieron tanta suerte. Estremecedora es esta noticia que llegó del pueblo de Degaña, en Asturias, y que publicó *El Correo nacional* del 12 de marzo de 1838, p. 4:

Los moradores de aquel pueblo son duros para el trabajo, pero ignorantes, fanáticos y supersticiosos. Dedicados a la arriería y a la fabricación de vasijas de madera, porque su ingrato suelo apenas produce más que heno y árboles, recorren desde niños la mayor parte de las provincias de España, pero nada aprenden.

Vivía en Degaña, reducida a la mayor miseria María Pérez Cadenas, viuda y anciana de 66 años. Bajo el mismo techo de paja se albergaba también un hijo con su mujer y dos niños de muy tierna edad. Era reputada por bruja la pobre María entre sus convecinos. Si había algún enfermo, se apresuraban los miembros de la familia a que pertenecía a agasajarla, procurando tenerla contenta por cuantos medios la sugería su estúpido temor.

Continuaba sin embargo la enfermedad y redoblaba su esmero en obsequiarla. Pero ni aun entonces lograban lo que apetecían; amenazándola con la muerte, pretendían conseguir por el miedo lo que había sido denegado a sus buenos oficios.

Una joven y un padre de familia, pertenecientes ambos a las casas más acomodadas del pueblo, yacían enfermos de afectos nerviosos la primera, y de calenturas intermitentes y pertinaces el segundo. Todos los remedios que puede suministrar la medicina de un pueblo medio salvaje se emplearon inútilmente para curar de sus dolencias a aquellos dos enfermos. Llegaron por último a persuadirse, no solo ellos, sino todos sus parientes, de que se debía su enfermedad a los hechizos de la María.

Emplean los medios de dulzura primeramente para que haga cesar la maligna influencia de los encantos sobre su salud; y, no consiguiendo así el resultado apetecido, recurren a los medios violentos. Sorpréndenla en un despoblado



do; amenázanla con una pronta muerte si no restituye a los enfermos la salud perdida. Todo en vano; las calenturas cada vez más pertinaces, y más rebeldes y alarmantes los accidentes histéricos de la joven. Llega entonces la frenética superstición de sus parientes, hasta el extremo, no solo de proyectar seriamente, sino de perpetrar un horrible asesinato, como única medicina que debe curar aquellas enfermedades.

Reúnense tres jóvenes, miembros de las dos familias, en la noche del 29 al 30 de noviembre de 1837. Era tempestuosa y oscura. El agua caía a torrentes, y el viento zumbaba en las rocas de las vecinas montañas. Densas nubes servían de velo a las estrellas, que como avergonzadas de ver todavía a la superstición triunfante, se ocultaban, dejando envuelto al suelo en tenebrosa noche.

Ausente su hijo, descansaba sola con su nuera y nietecitos la infeliz María en su pobre choza, cuando se abre de repente la puerta de la casa, entran, arráncanla del lecho de paja en que yacía enteramente desnuda, y la degüellan sobre un banco arrimado a la misma puerta por donde entraron los asesinos.

Solo se oyeron estas pocas palabras: “Francisca del alma (tal era el nombre de su nuera), que me matan”. Murió, y su cadáver arrojado por los asesinos en un cercado contiguo a la casa que habitaba, insepulto por espacio de seis días, era un terrible espectáculo que ofrecía un

testimonio auténtico de los desgraciados efectos que produce la superstición e ignorancia. ¡Cuántas reflexiones se ocurrirán con este motivo al hombre pensador sobre el atraso en que todavía se encuentran muchos de nuestros pueblos, y lo intempestivo e inoportuno, por consiguiente, de algunas reformas que proyectaron políticos de mejores sentimientos que prudencia...!

Que no sirva esta historia de un horrible asesinato para perjudicar a los presuntos reos, que están en la actualidad bajo el poder de las leyes. Puede ser cierto cuanto queda referido; puede estar moralmente convencido el juez de su certeza, y no resultar sin embargo de la causa formada sobre tan trágico suceso, pruebas legales suficientes para imponer a los reos las penas que merecen.

Muy sonado, porque se produjo casi a las puertas de Madrid y en época de fuerte agitación política -lo que hizo que los distintos partidos y facciones le diesen interpretaciones encontradas-, fue un asesinato que tuvo lugar en Aranjuez. Así dio la noticia *La Época* del 6 de junio de 1868, p. 3:

En la mañana del día 31 de mayo último ocurrió en la plaza pública de Aranjuez un hecho verdaderamente lamentable. Hallábase en ella Vicente Cuevas, jornalero del campo, el cual estaba en la creencia que María García Gango, de sesenta años de edad, le había embrujado, y dirigiéndose a ella, la dio con el azadón que llevaba para el trabajo diferentes



golpes en la cabeza, de cuyas resultas falleció al siguiente día.

Al momento se principió la correspondiente causa por el teniente alcalde señor Calvo, que continuó después el Sr. Lizarra, juez del partido, auxiliados por el escribano del Real Sitio, Sr. Chinchón; habiéndose practicado multitud de diligencias sobre el hecho, y especialmente para fijar en el proceso el estado mental del desventurado Cuevas, que debe estar acometido de una monomanía.

El atentado de Aranjuez suscitó cierta polémica, que quedó reflejada en la prensa del momento y que enfrentó a los conservadores que defendían la religión y a los progresistas que defendían la ciencia como los antídotos más efectivos para hacer frente a tan criminales arrebatos de superstición.

Asomémonos a lo que declaraba *La Esperanza* del 9 de junio de 1868, p. 2:

En el momento en que leímos la noticia referente al asesinato cometido en Aranjuez en la persona de una pobre anciana a quien un jornalero supuso convertida en bruja, comprendimos que los periódicos ultraliberales no dejarían pasar la ocasión que se les presentaba de hablar contra la superstición y el fanatismo. En efecto: al día siguiente en varios diarios aparecieron sueltos como los que esperábamos, y hoy *Las Novedades* escribe un largo artículo sobre el asunto. He aquí un párrafo que condensa el pensamiento

del escritor progresista:

“Contra esa funesta preocupación no ha habido, ni puede haber más que un solo remedio: la extensión, la propagación de la ciencia, que borra de la imaginación popular esos engendros, del mismo modo que el sol borra la niebla de la atmósfera. No hay más que un medio de desterrar las sombras, que es llevar la luz allí donde existen.

Mucho puede la ciencia, pero puede infinitamente mucho más la religión. La primera por sí sola no da cuenta de los misterios del orden sobrenatural, y el hombre, que si bien no acierta a explicárselo, los ve y los toca, deja vagar su imaginación, e incurre en mil aberraciones si no le ilumina la luz de la religión.

Solo así se explica que, en las sociedades protestantes, la superstición cunda más que en las católicas. Alemania, ese país de los filósofos modernos, distínguese entre los demás de Europa por las supersticiones de sus habitantes...”

Tan habituales llegaron a ser, por desgracia, este tipo de atentados, que la prensa llegó a despacharlos, en no pocas ocasiones, como breves y rutinarias notas arrinconadas en cualquier hueco de poco relieve de la página. Todos los casos que son fría y sintéticamente evocados a continuación tuvieron resultado de muerte:

Berga. Se ha dicho, no sé si es cierto, ni



si las autoridades tienen noticia, que la semana pasada en un pueblo de estas inmediaciones se había cometido un asesinato en la persona de una infeliz octogenaria que iba pidiendo limosna, bajo el pretexto de que era bruja.

Refiérese que iba acompañada de una niña de corta edad, y que esta, cuando vio que comenzaban a dar de palos a su abuela, echó a correr, refugiándose en una casa que encontró, y no supo dar más razón sino que el hombre negro mataba a su abuela.

Si este hecho es cierto, prueba hasta qué grado llegan las preocupaciones en algunas gentes.

(*La Esperanza*, 12 de febrero de 1845, p. 2).

#### *Crimen y fanatismo.*

El 7 del actual apareció muerta violentamente en su casa Inés Galilea, vecina de Robles (Burgos), partido de Arnedo. Según los facultativos, murió asfixiada por estrangulación.

Se ha preso una persona contra quien resultan sospechas de ser autor de este crimen, que cometió, según parece, en la creencia de que su mujer, que había fallecido hacía poco, había sido hechizada por la Inés Galilea, a quien el vulgo tenía en concepto de bruja

(*La Iberia*, 17 de abril de 1862, p. 3).

Según *La Crónica de Cataluña*, el jueves

último fue asesinada en el pueblo de Cervelló la esposa de un sujeto que había sido peón caminero, sin que hasta la fecha se sepa quién ha sido el autor de tan grave delito, que no reconozca tal vez otra causa que la superstición de que era bruja y tenía en mal estado a una joven del pueblo

(*El Siglo futuro*, 15 de junio 1882, p. 3).

El Juzgado de Granollers tuvo que trasladarse el lunes a Castelltersol a consecuencia de la muerte de una mujer, víctima de una feroz paliza. Añádese que esta infeliz era tenida por gentes supersticiosas como bruja o mujer de malas artes, a la cual se atribuía cuanto malo pasaba en la población que les explicaba claramente.

Parece que hay detenidos tres hombres en virtud de este suceso extraño e incalificable

(*El Liberal*, 2 de noviembre de 1883, p. 2).

Una familia de Castelltersol (Barcelona), creyendo que la enfermedad de uno de sus individuos era producida por los maleficios de una vecina, a quien suponían bruja, la dieron a esta una paliza tan grande que falleció pocos instantes después

(*Diario oficial de avisos de Madrid*, 10 de noviembre de 1883, p. 3).

Han ingresado en la cárcel de Palencia, procedentes de Saldaña, los tres jóvenes que cometieron hace algunos meses un



horrible crimen en Guardo, asesinando y martirizando despiadadamente a una infeliz anciana, conocida en dicha villa por *la bruja*

(*El País*, 5 de abril de 1897, p. 2).

Mención aparte merecen las noticias que, desde el extranjero, demostraban que estas sórdidas cacerías de mujeres no eran un endemismo nacional, sino una epidemia casi global. Los casos franceses, por ejemplo, fueron muy publicitados. Reproduzco aquí unas cuantas de las crónicas que llegaban desde más arriba de los Pirineos:

#### Asesinato por superstición.

Un labrador del pueblo de Valensole (departamento de los Bajos-Alpes) había perdido un gran número de ovejas por efecto de una enfermedad que se había introducido en sus ganados, e imaginando que se los habían hechizado, lo atribuyó a una vieja a quien tenían por bruja en el país.

Dio la casualidad de que pasando dicha vieja por cerca de él el 23 de marzo último, le preguntó si todavía tenía ovejas, y esta pregunta excitó de tal modo la cólera del labrador que agarrando una reja de arado dio con ella tal golpe a la vieja en la frente, que la desdichada cayó muerta en el acto, víctima de una preocupación demasiado extendida en los pueblos pequeños.

Preso inmediatamente el asesino, y conducido ante un juez de paz, declaró que

creía haber hecho un gran servicio al país con matar a la hechicera.

(*El Correo nacional*, 14 de abril de 1839, p. 1).

#### *Por una bruja.*

Según escriben de Bayona, el pueblecito de San Martín, distante una legua de aquella ciudad, ha sido centro de un doble crimen que ha causado la mayor desolación en sus pacíficos habitantes.

Un joven, hermano de un labrador acomodado del pueblo, en cuya compañía vivía, se hallaba enfermo hace algún tiempo. Viendo que los remedios que el médico le ordenaba no le producían el buen efecto que deseaba, y que su salud iba cada día peor, recurrió desgraciadamente a una de esas mujeres que abundan para vergüenza de nuestra civilización; no solo en aquel país, sino en toda la Francia, las cuales haciendo con las cartas, como los gitanos con la palma de la mano, dicen la buena o la mala ventura a los pobres necios que van a recurrir a su ciencia, mediante una peseta o media.

Esta mujer echó las cartas al enfermo consultante, y de su examen resultó que la mujer de su hermano era la que le había dado el mal que estaba sufriendo y que nadie podía curarle.

Exaltada la imaginación del desgraciado paciente con una revelación semejante, y deseando vengarse de la que era la causa



de sus males, a casa cargó una escopeta y, aprovechando un momento durante el cual su pobre cuñada se dirigía a la fuente del pueblo, que está a alguna distancia, descargó el arma sobre ella y la dejó muerta en el acto. En seguida volvió a casa con la mayor tranquilidad, pidió de almorzar y comió con apetito.

En estos momentos entró su hermano, y preguntando dónde estaba su mujer, le dijo que había ido por la mañana a la fuente, mas como ya tardaba en volver, añadió que haría bien en ir a buscarla, no fuera que le hubiese sucedido algo. Hízolo así el pobre marido y, apenas salió de la casa, cuando se hermano se encerró en su cuarto y, volviendo a cargar la escopeta, apoyó el cañón debajo de su barba y se hizo saltar la tapa de los sesos.

Al ruido acudió un criado, el cual, viendo lo sucedido, empezó a gritar y salió corriendo a buscar su amo, en ocasión que este desgraciado, habiendo encontrado el cadáver de su mujer, volvía también a casa gritando y llorando.

Esta doble desgracia puso al pueblo en la mayor consternación, según pueden inferírselo nuestros lectores

*(La España, 18 de abril de 1858, p. 1).*

*Hechos curiosos.*

Para que se vea hasta qué punto llega en algunas poblaciones de Francia la superstición, vamos a referir un hecho ocurrido en uno de los pueblos de los

Pirineos, y de que se ha ocupado la justicia criminal.

Hallábase enferma una mujer, y atribuyendo su indisposición a la influencia de una bruja, el marido de aquella se apoderó de esta, y después de haberla conjurado que curase a su mujer, y viendo que eran inútiles sus exhortaciones, tomó el partido horrible de meterla en un horno dispuesto para cocer pan, en el cual pereció la considerada como bruja en medio de los tormentos más horrorosos.

Acusados el marido y la mujer ante el tribunal, he aquí un estrado de su interrogatorio.

El presidente: ¿Os declaráis autores de las heridas que han ocasionado la muerte a la mujer Beduret?

El acusado (con cierta animación): Escuchad, señor presidente: voy a referiros la escena tal como pasó. Esta Juana Beduret había comunicado una enfermedad a mi mujer; y siendo un hecho constante, quise asustarla sin hacerle mal. Con este objeto la metí en el horno a fin de que curase a mi mujer, y en cuanto comenzó a sentir el calor, declaró que en efecto era la causante de la enfermedad, pero que no era sola, aunque por su parte estaba dispuesta a quitar el mal que había dado.

La acusada (con vivacidad): Así es, señor presidente, que al momento me sentí





muy aliviada.

El presidente: ¿Creéis en brujas?

El acusado: Ciertamente que creo, y os voy a referir lo que me pasó hace algún tiempo. Me encontraba en Sombrun, y a eso de la media noche un criado y yo vimos a cinco brujas que estaban calentándose en un cuarto; entramos y desaparecieron como una visión.

El presidente: ¿Y por dónde marcharon?

El acusado: No lo sé, pues no vimos el menor rastro.

La mujer refiere en seguida sus impresiones con respecto a brujas. Tenía, dice, una hija de 13 años, y habiéndose tropezado una vez con la Beduret, la dio una manzana que mi hija tuvo la desgracia de comer, y al momento se la hincharon los labios y permaneció en tal estado durante cuatro meses, a pesar de los remedios que propinaron los médicos. Una amiga me aconsejó entonces que me hiciese leer la buena ventura; y con efecto la mujer a quien acudí adivinó que tenía una hija enferma y me aconsejó una oración que curó mi hija. Esta misma Juana Beduret se presentó otra vez en mi casa a pedirme patatas; teníamos entonces una vaca hermosísima y tan productiva que nos daba todos los días, señor presidente, una peseta de leche: ¡cuánto me acuerdo de aquel animal! Pues bien, al día siguiente se nos murió. Algunos días después volví a ver por mi desgracia a la misma mujer,

y habiéndome dicho: “parece que estáis muy buena”, le respondí que, afortunadamente, gozaba de completa salud. Pero cuantas veces volvía a ver a la bruja, otras tantas caía enferma.

El tribunal condena a marido y mujer a cuatro meses de cárcel y a pagar una renta vitalicia al marido de la bruja

(*La Esperanza*, 24 de junio de 1850, p. 3).

En Marsella, dice un periódico, ha sido asesinada una anciana de 84 años, que el matador sorprendió al salir de su habitación, y acabó con ella pisoteándola.

Preso el criminal, declaró que había querido matar a una bruja. Parece que cedió a la influencia de una monomanía furiosa, creyéndose embrujado

(*La Discusión*, 21 de abril de 1870, p. 3).

El tribunal de Mons ha terminado la instrucción de un original y curioso proceso. Se trata de un matrimonio que intentó asar viva a una bruja.

Vivían los esposos en paz y como Dios manda, cuando vino a afligirles la muerte de un hijo de corta edad. Iba calmándose su dolor cuando lo recrudeció otra nueva pérdida: se murió una vaca que constituía casi toda su fortuna. Los esposos no dudaron que su desgracia obedecía a la influencia de alguna bruja. Consultaron el caso con un adivino, y este les aconsejó que quemaran a la primera persona que



entrara en su casa, pues esta era causante de todas sus calamidades.

Cúpole tan mala suerte a una cariñosa y buena vecina que había estado asistiendo al niño durante su enfermedad, y que iba a visitar a los esposos con objeto de distraer su dolor.

En cuanto hubo franqueado la puerta que daba entrada a la casa, la madre la cerró con llave y se dirigió a la cocina en busca de un leño encendido. Excusamos contar lo que sucedió después. Baste saber que el médico encargado de reconocer a la víctima de esta superstición estúpida encontró horribles quemaduras en todo su cuerpo.

Una feliz inspiración salvó a la supuesta bruja. En el momento en que más se ensañaban con ella sus verdugos, les rogó que no la dejaran morir sin confesar sus culpas a un sacerdote. El esposo marchó a buscar al párroco, y es inútil decir que esto salvó a la desgraciada mujer.

Los procesados han sufrido un examen facultativo, y la ciencia ha declarado que sus cabezas son demasiado defectuosas para no ser de unas bestias.

El tribunal ha condenado al marido a dos meses de cárcel, a cuarenta días a su mujer, y a los dos, a 300 francos de indemnización a la víctima

(*El Periódico para todos*, 4 de enero de 1882, p. 62).

La penúltima crónica en la que nos vamos a fijar remite a un caso que aconteció en la exótica Hungría, cuando andaba ya muy entrado el siglo XX. Informó acerca de él el diario *La Nación* del 20 de junio de 1929, p. 8:

Información del extranjero.

*Dijo que la causante de su enfermedad era una bruja, y sus familiares matan a golpes a la supuesta culpable.*

Viena.

En una pequeña aldea de Hungría se ha registrado un horrible crimen, originado por la creencia en las brujas y sus encantamientos. Un aldeano llamado Pittlik cayó enfermo con una enfermedad misteriosa, que el médico de la localidad no supo diagnosticar. Primeramente perdió el enfermo el movimiento de las articulaciones, después el habla y últimamente la razón.

La familia de Pittlik creía que el mal no tenía remedio, y que el enfermo moriría muy pronto. Pero sucedió que un día en que Pittlik deliraba dijo que estaba embrujado. Lleno de exaltación, y en medio de la mayor estupefacción de sus parientes, afirmó que a una hora determinada de aquella noche entraría en su cuarto la bruja causante de su enfermedad.

Toda la familia se congregó aquella noche en el cuarto del enfermo, ansiosa de ver si se cumplía la profecía de Pittlik. Efecti-



vamente, a la hora señalada oyeron unos débiles golpes, dados en la puerta de la casa. Todos los parientes del enfermo se precipitaron, llenos de terror, a la puerta de la casa.

Una mujer harapienta. Sin detenerse, se abalanzaron sobre ella los familiares de Pittlik, y empezaron a apalearla, hasta dejarla muerta en el suelo. No cabía duda de que se trataba de la bruja. A pesar de los golpes brutales que la propinaban, no exhaló ni una queja.

Lo más asombroso del caso es que en cuanto la bruja dejó de existir el enfermo se levantó de la cama completamente curado; podía andar perfectamente y le había vuelto el uso de la palabra. Cuando la Justicia intervino en el asunto se averiguó que la supuesta bruja era una mendiga sordomuda, que habitaba en una aldea próxima y que se había acercado a la casa de Pittlik a solicitar hospitalidad.

Llevado el caso ante los Tribunales, fueron condenados los asesinos a varios años de prisión.

Sin embargo, el Tribunal Supremo falló que los familiares de Pittlik fueran condenados a tres meses de trabajos forzados, por estimar que habían obrado bajo la creencia de que se trataba real y efectivamente de la bruja que había echado una maldición sobre el aldeano.

mento, nuestra atención aconteció en Filipinas, según informó *El Pabellón nacional* del 20 de abril de 1880, p. 3. Su desenlace, con el asesinato de la supuesta bruja y de varios miembros de su familia, es el más sangriento de los que nos ha tocado repasar en estas páginas:

Un periódico de Filipinas llegado en el último correo da cuenta del siguiente crimen, ocurrido el día 16 del mes pasado en el barrio de San Pablo del pueblo de Lubao, provincia de la Pampanga: “Un individuo del citado barrio tenía un hijo enfermo y, viendo que, a pesar de los medicamentos caseros suministrados no se ponía bueno, le dijeron que el enfermo estaba embrujado, y que para su curación era necesario que pidiese un aceite que poseía una mujer que vivía en el mismo barrio, que, como bruja, curaba a los que también lo estaban.

El individuo fue a la casa, y como quiera que la mujer le dijese que no tenía tal aceite, se marchó, volviendo a los pocos momentos acompañado de cinco individuos más, armados de bolos, y empezaron a pegar tajos a diestro y siniestro, resultando cuatro muertos y seis heridos de las personas que componían la familia de la citada mujer.

El último caso que va a llamar, por el mo-



## Los antecedentes históricos y narrativos de los siglos XVI-XIX

El horror que no puede menos que despertar la lectura de las crónicas que han pasado ante nuestros ojos insta a desear, puesto que se ajustan a esquemas narrativos tan similares, que fueran fábulas fuertemente acuñadas, tipificadas o exageradas. Pero de fábulas y exageraciones tuvieron poco, y lo más probable es que se quedaran, por desgracia, más cortas que largas. Lo realista es concluir que, tras la insistente descripción de estas violencias estuvo la costumbre inmemorial de marginar, acosar y agredir a mujeres ancianas que tenían la mala suerte de ser tachadas por sus vecinos de brujas. De tal modo que relato y suceso, suceso y relato, vivieron siglos atrapados en un bucle en el que el uno alimentaba al otro y viceversa, con lo que todos salían dramáticamente fortalecidos: los agresores eran personas que habían escuchado relatos de agresiones previas, que encontraban en ellos su legitimación, y que pasaban a convertirse, al perpetrar sus violencias, en protagonistas de relatos por venir.

Para tener más pruebas de la capacidad de reproducción proteica de los casos y de sus descripciones, volvamos la mirada al siglo XVI, que fue el tiempo de actividad más intensa e intolerante de la Inquisición, y asomémonos a un caso que en muy poco

se distingue, en términos de sociología y de sumisión al mismo guion narrativo, de los del siglo XIX que acabamos de conocer:

Cerca de Pamplona, en la pequeña localidad de Aizoáin, en 1581, la viuda Graciana de Aizanoa, se querelló contra su vecina María Gorriti porque siendo ella como era “mujer de buena vida y tratos, y conversación y buena cristiana, y por tal tenida comúnmente reputada, sin que en contrario sea visto ni entendido cosa alguna, la dicha María de Gorriti, con ánimo dañado de ofender e injuriar a la suplicante, se ha dejado decir en diversas partes y lugares que la suplicante es una bruja y que ella había muerto una criatura de la dicha María de Gorriti”. De hecho, un vecino del lugar vio y escuchó cómo María salía de casa de la viuda diciendo “aaaaa, ésta bruja, ésta bruja”.

Este caso es solo un ejemplo de tantas y tantas causas por injurias donde la mujer, especialmente cuando estaba sola, era insultada y acusada de bruja (Pimoulier, 2012: 218).

La documentación inquisitorial es pródiga en crónicas similares. Un caso muy bien estudiado -lo cual nos exime de mayor comentario- por Marina Torres Arce (2011) es el de las hermanas Magdalena y Marina Otaola y su pariente Domingo Iturberoa, de Bilbao, que fueron varias veces denunciados, a finales del siglo XVI y en los inicios del XVII, ante la justicia inquisitorial y ante la civil por su vecina Juana Francisca de Basurto, quien se creía

perjudicada por los actos de brujería de aquellos. Como la familia de los Basurto no consideraba que las autoridades estuvieran atendiendo con la diligencia obligada sus reclamaciones, sus miembros llegaron en ocasiones a secuestrar y a agredir con violencia a las hermanas Otaola, las cuales denunciaron a su vez, y con éxito, a sus agresores.

De 1719 es el caso de “Pedro Horbaños, pastor burgalés, golpeado y amenazado por algunos vecinos de la localidad de Silanes para que se declarase brujo [...]”. Este pastor que había sido apresado por el comisario de ese lugar, sin orden del tribunal, y fue trasladado a Logroño para ser procesado, pero tras confesar que había declarado haber maleficiado para salvar su vida, el tribunal simplemente lo reprimió, conminó y suspendió su causa” (Mantecón Movellán y Torres Arce, 2011: 276). Desgracia singular la de aquel infeliz, porque lo común era que estas denuncias recayesen sobre mujeres, mucho más que sobre hombres.

Otro caso que ha sido muy bien analizado, esta vez por Leticia Agúndez (2008), es el que tuvo como víctima, en la década de 1730, a María de la Herrán, aldeana del pueblo de Pámanes, en Cantabria, a quienes sus vecinos sometieron, por bruja, a un largo acoso, contra el que se rebeló el esposo de ella, quien denunció a los agresores y los derrotó en los tribunales.

María Tausiet (2002) ha dado densos detalles e interpretaciones, por su parte, del

caso de los treinta y dos energúmenos del pueblo de Tosos (Zaragoza) que se creían poseídos por los diablos que estarían al servicio de su vecina Joaquina Martínez, a la que acosaron, agredieron con violencia y expulsaron de su pueblo. Ella los denunció ante la Inquisición, que en 1814 falló a su favor y condenó a los falsos posesos.

No es este el espacio más adecuado para volver a recordar el caso famosísimo que ha pasado a la historia como de las brujas de Zugarramurdi, que llenó páginas muy crueles de la historia de la represión de la brujería durante los años 1609 y 1610. Pero sí para subrayar que los mecanismos de la delación entre los vecinos de entonces fueron complejísimo y afloraron en oleadas y direcciones múltiples, porque hubo centenares de desdichados involucrados en fases distintas, y porque algunos inquisidores, en particular el inicuo Juan Valle Alvarado, se pasaron meses instigando denuncias obtenidas mediante el terror, la tortura, el chantaje e incluso la manipulación de las testificaciones y transcripciones de la lengua -el vasco- que era la única en que podía expresarse la mayoría de las víctimas.

Una lección de aquel caso que conviene retener aquí es que refleja el que quizá fuera el momento álgido de la implicación de la Inquisición en la instigación y magnificación de las denuncias entre vecinos. Después de aquel hito funesto de 1609-1610 sus actitudes serían, por lo general, más neutras, y en no pocas ocasiones hasta de escepticismo y refutación de las



denuncias, como algunos resúmenes de los casos que acabamos de recordar nos han mostrado.

### Los determinismos de género y edad, y la tragedia de ser mujer, vieja y vecina

La casuística de la agresión de la masa contra las mujeres ancianas que eran tenidas por brujas solía tener raíces complejas y manifestarse en variables que el relato inquisitorial, el forense o el periodístico tendía a simplificar o a esquematizar.

El análisis que del caso de Basurto hace Torres Arce revela, por ejemplo, que algunas de aquellas mujeres habían sido reconocidas anteriormente como sujetos con capacidades mágicas o carismáticas por el mismo vecindario que acabaría culpándolas de ciertos males sobrevenidos. Y saca a colación nociones de gran densidad ideológica, como las de violencia tolerada y extrajusticia, que no nos detendremos a desarrollar aquí porque cuentan ya con cierta resonancia en la bibliografía actual sobre sociología criminal e historia del delito:<sup>6</sup>

Ese tipo de relaciones podría entenderse en el marco de lo que la historiografía

---

<sup>6</sup> Esa noción, y otras que contribuyen a la clasificación e interpretación de estos fenómenos, fueron definidas en un artículo seminal de Garnot (2000). Véase además Mantecón Movellán (2002).

del crimen y la violencia denomina “violencia tolerada”, como parte de los usos de la extra-justicia propios de la sociedad del Antiguo Régimen. De hecho, el caso de Marina y Magdalena cumple un patrón ampliamente repetido, a nivel europeo, en el que la comunidad que temía a las personas que consideraba hechiceras, también recurría a ellas, al reconocer sus capacidades para generar y solventar problemas, que vinculaban con el mundo mágico y espiritual. Sin embargo, cuando, coyunturalmente, se consideraba perturbada en algún sentido la vida de la comunidad, se achacaba la responsabilidad de tales situaciones a aquellos elementos, cuyas supuestas capacidades y prácticas eran ya percibidas como dañinas e incluso maléficas. Se recurría entonces a la intimidación, la violencia y la exclusión con el fin de restablecer el equilibrio perdido [...].

A nivel europeo numerosas investigaciones han evidenciado el activo papel de la población en la caza de brujas de la Edad Moderna, así como el uso de esa persecución como escenario para el logro de objetivos personales en contextos de conflictividad vecinales y personales de carácter cotidiano (Torres Arce, 2011: 131).

Cuestión que atañe de manera directa al objeto de este ensayo, y que ha suscitado antes las reflexiones de muchos especialistas, es la del papel que ha podido jugar la discriminación de género en el afloramiento de esta conflictividad. Mantecón

Movellán y Torres Arce han ponderado lo multifacético del fenómeno y reclamado que no todo ha de ser considerado desde la óptica de la violencia contra la mujer:

Mayoritariamente se trataba de mujeres, lo que ha llevado a formulaciones tendientes a interpretar la represión de la brujería en los siglos XVI y XVII como si se tratara de una especie de guerra de sexos; una suerte de acoso masculino contra todo un conjunto de saberes femeninos que otorgaban a sus depositarias carisma local. En este sentido, se han pronunciado incluso opiniones que interpretan la caza de brujas de la temprana Edad Moderna como una especie de genocidio (*gendercide*) con el evidente riesgo de no ponderar el fenómeno en sus términos propios y no considerar todos los factores del mismo (Mantecón Movellán y Torres Arce, 2011: 262).

Yo opino, con los autores de estas líneas, que el fenómeno tuvo muchas facetas y significados. Y que tan influyente fue la cuestión de la violencia atávica contra la mujer, que formaba parte de la tradición y de la cultura ambiental, como la de las tensiones sociales, económicas y simbólicas que operaban en el seno de comunidades pequeñas y míseras en que las relaciones entre vecinos solían degradarse a competición feroz por la supervivencia, agravada por pasiones de carácter acumulativo como la envidia, la ira, el miedo, el rencor o la venganza. Pero la relevancia que tuvo el factor del pauperismo y de las rivalidades e inquinas que trae consigo no



creo que sea incompatible con la etiqueta de *genericidio* que algunos estudiosos han asociado a la enorme frecuencia con que fueron perpetrados tales crímenes.

Opino, además, que la ecuación mujer / vieja y por tanto estéril (a la que se podían sumar agravantes: fea / débil / enferma / demente / pobre / marginada / soltera o viuda, e incluso “machorra” = estéril o machuna, o “marimacho” = lesbiana) tenía obvios efectos de estímulo de la animadversión social, lo que sitúa la cuestión de la discriminación de género dentro de un marco de condiciones y significaciones tan operativo como embrollado.

De hecho, puede que el agravante más decisivo de todos, el de la esterilidad, sea también el más sutil y resistente a ser reconocido en un examen superficial, y también el que se asociaba de manera más inapelable a la condición femenina y a la ancianidad. Porque la mujer vieja es, más aún si está débil y enferma, una mujer estéril, que dejó de cumplir el ciclo de la aportación positiva al censo demográfico, y que es difícil que no sea -conforme a una matemática primaria y cruel, pero operativa en las comunidades con una economía muy deprimida- una carga en lo económico. Los bienes que consumían las mujeres viejas, que además podían precisar de cuidados especiales, dejaban de ser percibidos por las jóvenes en edad fecunda, lo cual se contabilizaba en contra del desarrollo de la comunidad.

Ello hacía aflorar un dispositivo simbóli-

co que idealizaba de muchas maneras a la mujer joven y degradaba de muchas maneras a la que no lo era. De ahí las tradicionales acusaciones de brujas que han sufrido muchas ancianas, pero también las tradicionales burlas carnavalescas contra la figura abstracta y folclórica de “la vieja” que se han manifestado en el seno de muchas comunidades tradicionales.

El caso del hombre viejo era diferente. Ciertamente es que han estado también operativas, en el imaginario común, figuras antipáticas como la del “viejo verde” que, lejos de estar marcado por el estigma de la esterilidad, aspira a atraer mujeres del circuito demográfico, en perjuicio de las aspiraciones de los hombres jóvenes. Pero la posición sociocultural y la cualificación profesional del hombre era, por lo general, más elevada, prestigiosa y especializada que la de la mujer, y por eso la figura del “viejo” no sufrió el mismo desgaste social y simbólico que el de la “vieja”. Se podía ser viejo sin dejar de ser un buen agricultor, un buen pastor, un buen herrero o un buen alfarero. Es más: la condición de más viejo era perfectamente compatible con la condición de maestro más sabio y eficaz, y por ello más útil a los intereses de la comunidad.

La suma de discriminación de género y de discriminación de edad explica que hubiera una violencia que se cebó más contra el perfil común de la “bruja” vieja que contra el perfil escaso del “brujo” viejo. De ello hablan epígrafes tan poco ambiguos como el de “Mujeres solas y brujería





en la Navarra de los siglos XVI y XVII”, que es el título de la iluminadora monografía, firmada por Amaia Nausia Pimoulier (2012), de la que he extraído algunas líneas en páginas anteriores. “Hechiceras de hombres”, “La mujer como tentación para el hombre”, “La viuda: una figura especialmente peligrosa”, “Brujas viejas-viejas brujas”, “Viejas verdes” son los títulos de algunos de sus epígrafes.

“La bruja y la vieja: un cruce entre dos estereotipos. El caso horaciano” (Paulin, 2011)<sup>7</sup> -apréciese hasta qué tiempos lejanos remite este título-, “La mujer como fuente del mal: el maleficio” (Sánchez Ortega, 1991), “De profesión, vieja y bruja” (Garrido Anes, 2006), “La vieja desnuda: brujería y abyección” (Pedraza y Martínez, 2001), “Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen” (Ortega López, 2002), “La mujer en las imágenes y en las acusaciones de brujería: reflexiones metodológicas” (González Echevarría, 2009), “De la bruja a la matrona: imágenes contrapuestas de la mujer anciana en la literatura y el discurso moral” (Muguruza Roca, 2011), “Una Celestina de Lope, todo diablo y vieja” (Urzáiz Tortajada, 2016) son los títulos de otros ensayos que han señalado una y otra vez a la mujer vieja como blanco de denuestos y mentiras que la suponían administradora del mal y practicante de brujerías.<sup>8</sup> No abordaré aquí, porque precisará atención detallada en alguna monografía más amplia, la identificación de la pesadilla con una vieja que se subía, por la noche, sobre el pecho de los durmientes.

Quede solo dicho que hasta el Sancho de *Don Quijote* I:xvi creyó ser víctima de su acoso mientras descansaba en una venta.

“El anciano y la vieja: carne de Dios, carne del diablo” (Pedraza, 1998), “Venerables ancianos y viejas alcahuetas” (Díez Jorge y Galera Mendoza, 2004), “¿Brujas satánicas o príncipes pecadores?” (Cavallero, 2016), “Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura del siglo XVI: ¿de la hechicera venida a más al mago venido a menos?” (Lara Alberola, 2014) son, por lo demás, títulos de monografías que contraponen de manera explícita los dos géneros, con saldo desventajoso para el femenino siempre que la brujería andaba de por medio.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Véase además Suárez Martínez (1994).

<sup>8</sup> Sobre la cuestión hay una bibliografía muy profusa. Mucha ha sido citada o reunida en los libros *Espejo* (2012) y *Brujas* (2016). Me limitaré a dar, aquí, unas cuantas referencias más, sin ánimo de exhaustividad: Hester (1992); Perry (1993); Willis (1995); Tausiet Carlés (1997); *Widowhood* (1999); Rowlands (2001); Snow (2005); *Mantecón Movellán* (2006); *Cotoner Cerdó* (2007); *Mieszkowski* (2007); *Segura Graño* (2008); *Ehrenreich y English* (2010); *Vinyoles i Vidal* (2011); *Nyholm Kallestrup* (2012); *Valente* (2012); *Villamediana González* (2016); *Vázquez Melio* (2016); *Pelaz Flores* (2016).

<sup>9</sup> Gran interés tiene el libro de Apps y Gow (2003),

## De la tragedia a la risa, o la mujer vieja en el folclore cómico y carnavalesco

En un par de artículos que escribí acerca de la dicotomía “cuentos de viejos” / “cuentos de viejas” puse de relieve que los relatos transmitidos por hombres ancianos han tenido, en muchos tiempos y lugares, la consideración de sabios y prestigiosos, mientras que sobre los relatos más propios del repertorio femenino ha pesado, con más frecuencia, el baldón de lo mentiroso, exagerado y ridículo (Pedrosa, 2001a; Pedrosa, 2001b). Evoqué, allí, un trabajo clásico de Maxime Chevalier que se acordaba de que en el *Arte de hablar* Luis Vives mencionaba “las patrañas que cuentan las viejas a los niños”; igual que en el *Tesoro* de Covarrubias, se hablaba de “las patrañas de las viejas”; en *El coloquio de los perros* cervantino, de “los cuentos de viejas”; en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* del maestro Gonzalo Correas, de “cuentos de viejas”, “refranes de viejas” y “consejas de viejas”; y en la *Agudeza y Arte de ingenio* de Baltasar Gracián, de los “cuentos que van heredando los niños de las viejas”, siempre con connotaciones o peyorativas o irónicas (Chevalier, 1993: 243).

Es verdad que contamos en España con otro subgénero narrativo folclórico, risible y asociado de manera exclusiva a la figura masculina, que es el que conocemos como

las *bataillitas del abuelo*, derivado en parte de las tradicionales fanfarronadas de soldados que han sonado a ridículas desde hace siglos, y emparentadas también con las mentiras de cazadores y de pescadores. Pero el concepto y la expresión de los “cuentos de viejas” tiene una proyección más general y una presencia mucho más consolidada en nuestro imaginario.

Ello es indicativo de que el folclore risible en torno a las viejas -y a los viejos, aunque en menor medida- ha sido tan profuso y ha ocupado un lugar tan relevante en el imaginario popular como el folclore oscuramente trágico que ha asociado, en el polo opuesto, sus figuras a las prácticas de brujería.

La vejez en general ha hecho reír mucho al pueblo, desde tiempo inmemorial. En España y en Europa tuvieron vigencia hasta el siglo XX los rituales de las cencerradas (o *charivaris*) con que el pueblo vejaba a los viejos y a los viudos que se casaban. Una modalidad muy común era la de acudir a las casas de los contrayentes, en la noche de bodas, para hacer sonar escandalosamente desde las calles una gran cantidad de cencerros (cuyo repique guardaba irónicas analogías con el de los testículos) y otros instrumentos, y para cantar versos injuriosamente alusivos a la (im)potencia sexual de los nuevos esposos.

Pero mientras las cencerradas repartían democráticamente el peso de la burla entre viejos y viejas, lo más normal es que los demás registros del folclore cargasen las



tintas contra la figura femenina. Basta echar un vistazo al artículo “Excrementos y otras repugnancias de la vejez” en el que José Luis Garrosa Gude (2015) desentrañó un muestrario muy amplio y variopinto de canciones y de chistes arraigados en el folclore gallego para que podamos corroborar que la vieja ha sido, en la tradición popular, objeto de chanzas más profusas e hirientes que el viejo.

Abundan, en fin, en los carnavales de España y de otros países, las más extravagantes modalidades de injurias contra las viejas. Los disfraces y máscaras de viejas son, hasta hoy, de los más comunes y de efectos cómicos más asegurados. Algunos se integran en la escenificación tradicional del *parto de la vieja*, cuando alguien disfrazado de mujer mayor simula un embarazo que se resuelve en el ruidoso alumbramiento de animales -gatos, perros, conejos, gallinas- que se escurren de entre sus faldas. Otros tienen que ver con un ritual que en España fue común en tiempos pasados y que hoy sigue siendo relativamente popular en Portugal: el del *serrar la vieja* -es decir, el de descuartizarla-, sobre el que don Julio Caro Baroja (1992: 161-163) allegó estos datos impresionantes:

*Figuras que representan a una vieja en el folklore madrileño de los siglos XVIII y XIX.*

Decía don Basilio Sebastián de Castellanos que antiguamente en Madrid y en otras localidades era costumbre hacer el mismo Miércoles de Ceniza una gran vieja de cartón o papel, con siete pier-

nas flacas, que simbolizaban las siete semanas de la Cuaresma, representada, en suma, por la vieja misma.

Precisamente en el *entierro de la sardina* era conducida como en triunfo y a la noche se la coronaba, se le ponía un cetro de espinacas, cubriéndola con un manto negro. En Madrid, desde el campo del entierro, se la llevaba en medio de cantos fúnebres, alumbrada con hachones, a la Plaza Mayor, y allí se apagaban las luces y se consideraba como terminado el período de jolgorio. La vieja era colocada en una casa. A medida que iban pasando las semanas de la Cuaresma se iban cortando piernas a la vieja, hasta que terminaban las siete. El Sábado Santo, y coincidiendo con la Resurrección, con igual algazara a la que se había tenido en el *entierro de la sardina*, se la degollaba. Cuando el día de San José caía dentro de la Semana Santa, las abstinencias y ayunos característicos se rompían en él, pero previamente se escondía a la vieja para que no fuera testigo del bullicio, diversiones y banquetes. Terminando este día, volvían a sacarla [...].

*En varias partes de España.*

Refiriéndose a Andalucía y a una época posterior (a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), decía Blanco White que los niños pobres en las calles y los de mejor posición en sus casas solían vestirse de modo fantástico, con gorras de papeles de colores o dorados y chaquetones hechos con bulas de la Cruzada



del año anterior, y tocando tambores y matracas gritaban de modo incesante: “¡Aserrar la vieja, la picara pelleja!”. A medianoche, gente del pueblo que andaba por las calles clamaba a las puertas repitiendo lo mismo. Al final parece que, en efecto, se aserraba por la mitad la figura de una vieja que representaba a la Cuaresma. Después se han recogido muchos testimonios más; pero aquí se ha de recordar que Goya reprodujo la escena de una manera imaginativa y escalofriante a la par.

Hace ya mucho que el profesor Martínez Santa Olalla tuvo ocasión de ver un tipo curioso de vieja de Cuaresma: “En dialecto mahonés, conócese con el nombre de *Sa Savia Corema* una figura de cartón pintada que representa una vieja de cara arrugada y no bonito perfil. Va vestida con el traje típico del país [...]” Esta Cuaresma lleva también un “bacalao en la mano derecha, mientras en la otra empuña una parrilla, y su cintura la ciñe con un largo rosario”. El destino es, asimismo, igual que la de Madrid: “Llegada la Cuaresma, se la cuelga en sitio principal del comedor de la casa, y al llegar el sábado o el domingo, se la corta un pie (comúnmente, se la dobla por razones de economía), indicando con ello la semana que ha pasado”.

En pueblos de la Navarra meridional, como Murchante y Fustiñana, existe también todavía la costumbre de ir a “matar la Vieja”, a mediados o fines de Cuaresma. Pero lo curioso es que allí

no hacen ninguna representación de la misma, sino que los chicos, con palos y cañas en las manos, recorren dichos pueblos cantando:

A matar la vieja  
por todo el lugar;  
si no nos dan huevos,  
ellas caerán.

Allí donde no les dan huevos golpean las puertas de tal forma que están a punto de caer, y en Murchante tiran, en efecto, las puertas viejas de los edificios comunes.

Viejas degolladas, descuartizadas, colgadas y asesinadas, con la puntualidad implacable del calendario. Y niños vecinos -adultos en ciernes- buscándolas, amenazándolas y ejecutándolas entre risas y cánticos por las calles del lugar. Todo un programa de violencia simbólica contra quienes eran implícitamente consideradas cargas para el desarrollo económico y demográfico de la comunidad, y todo un haz de densas pedagogías, metáforas y promesas. Con el factor de la esterilidad siempre en el fondo, convertida en círculo vicioso: porque si la vieja bruja era acusada de llevar males esterilizadores a su vecindario, la razón por la que la vieja carnavalesca recibía burlas e injurias era precisamente su esterilidad. Ello establecía un hilo sutil pero inapelable, marcado por la reacción violenta contra lo que representaban, entre la tragedia de la bruja vieja y la máscara de la vieja carnavalesca.

Para ensayos futuros dejo más documentos



e interpretaciones del inmemorial folclore cómico contra las viejas que vive instalado en el polo opuesto del folclore que ha buscado hacer de las mujeres de edad las representaciones de la bruja.

Mientras, fórmulas como esta de “a matar la vieja / por todo el lugar...”, que entre risas y chanzas entonaban los niños navarros ante las puertas de los vecinos, nos dan lecciones escalofriantes: la violencia contra las vecinas viejas tachadas de brujas

resulta que no nacía solo del rumor oscuro y del miedo a sufrir daños y males mágicos, sino también de sus opuestos -la risa, la comicidad, la farsa-. Y era inoculada por la tradición en los códigos de ideas y comportamientos de unos niños que, al asumir el ritual de subirla a escena, se implicaban como actores y ensayaban para el día en que el conflicto estallase, con virulencia tantas veces criminal, dentro de la comunidad adulta ■

## | Referencias

- Agúndez, Leticia, 2008. “Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes”. En Tomás A. Mantecón (ed.). *Bajtin y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*. Santander: Universidad de Cantabria. 257-282.
- Apps, Lara, y Andrew Gow, 2003. *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- Asprem, Egil, 2014. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*. Leiden: Brill.
- Blécourt, Willem de, 1996. “On the Continuation of Witchcraft”. En Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.). *Witchcraft in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 335-352.
- \_\_\_\_\_, 1999. “The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft”. En Bengt Ankarloo and Stuart Clark (eds.). *Witchcraft and Magic in Europe*, Vol. 6 The Twentieth Century. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. 141-219.
- Blécourt, Willem de y Owen Davies (eds.), 2004. *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_, (eds.), 2004. *Witchcraft continued. Popular magic in modern Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- Caro Baroja, Julio, 1992. *El carnaval: análisis histórico-cultural*. Madrid: Círculo de Lectores, 1992.
- Cavallero, Constanza, 2016. “¿Brujas satánicas o príncipes pecadores? Fundamentos políticos del escepticismo demonológico en la temprana Modernidad”. *Cuadernos de Historia Moderna* 41:89-107.
- Cavallo, Sandra, y Lyndan Warne (eds.), 1999. *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*.



- Londres: Longman.
- Chevalier, Maxime, 1993. "Conte, proverbe, romance: trois formes traditionnelles en question au Siècle d'Or". *Bulletin Hispanique* 95: 237-264.
- Cotner Cerdó, Luisa, 2007. "La imagen de la mujer madura y su ingrata representación en los textos literarios". *Lectora* 13: 259-266.
- Davies, Owen, 1998. "Newspapers and the Popular Belief in Witchcraft and Magic in the Modern Period". *Journal of British Studies* 37: 139-140.
- \_\_\_\_\_, 1999a. *Witchcraft, Magic and Culture 1736-1951*. Manchester: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_, 1999b. *A People Bewitched: Witchcraft and Magic in Nineteenth-Century Somerset. Bruton*: [edición del autor].
- Devlin, Judith, 1987. *The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Díez Jorge, María Elena, y Esther Galera Mendoza, 2004. "Venerables ancianos y viejas alcahuetas: imágenes pictóricas en la Edad Moderna". *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 35: 29-40.
- Ehrenreich, Barbara, y Reed Deirdre English, 2010. *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers*. Nueva York: The Feminist Press at the City University of New York.
- Garnot, Benoît, 2000. "Justice, infrajustice, parajustice et extra justice dans la France d' Ancien Régime". *Crime, History & Societies* 4: 115-116.
- Garrido Anes, Edurne, 2006. "De profesión, vieja y bruja: una lectura contemporánea frente al tópico en el Medievo". 1616: *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* 12: 227-236.
- Garrosa Gude, José Luis, 2015. "A poética do noxo. Excrementos e outras repugnancias da vellez na literatura oral galega". *Actas da VIII Xornada de Literatura de Tradición Oral. Sexo e obscenidade. Vigo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, AELG*. 59-75.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke, 1999. "Witchcraft after the Witch Trials". En Bengt Ankarloo y Stuart Clark (eds.). *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 5 The Eighteenth and Nineteenth Centuries. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. 95-190.
- González Echevarría, Aurora, 2009. "La mujer en las imágenes y en las acusaciones de brujería: reflexiones metodológicas". *Dossiers Feministes* 13: 75-87.
- Hanegraaff, Wouter J., 2003. "How magic survived the disenchantment of the world". *Religion* 33: 357-380.
- Henningsen, Gustav, 1988. "Witch Persecutions after the Era of the Witch Trials: A Contribution to Danish Ethnohistory". Traducción de Anne Born. *ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore* 44: 103-153.
- Hester, Marianne, 1992. *Lewd women and wicked witches: a study of the dynamics of male domination*. Londres: Routledge.
- Lara Alberola, Eva, 2014. "Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura del siglo XVI: ¿de la hechicera venida a más al mago venido a menos?". En Eva Lara y Alberto Montaner (coords.).

- Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y cultura españolas del Renacimiento.* Salamanca: SEMYR. 371-432.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968. *Lo crudo y lo cocido [Mitológicas I]*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mantecón Movellán, Tomás A., 2002. “El peso de la infrajudicialidad en el control del crimen durante la Edad Moderna”. *Estudis* 28: 43-75.
- \_\_\_\_\_, 2006. “Las fragilidades femeninas en la Castilla Moderna”. En Ricardo Córdoba de la Llave (coord.). *Mujer, marginación y violencia. Entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba. 279-310.
- Mantecón Movellán, Tomás A. y Marina Torres Arce, 2011. “Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax”. *Clio & Crimen* 8: 247-288.
- Mieszkowski, Gretchen, 2007. “Old Age and Medieval Misogyny: The Old Woman”. En Albrecht Classen(ed.). *Old Age in the Middle Ages and the Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic*. Berlín: Walter de Gruyter. 299-320.
- Muguruza Roca, Isabel, 2011. “De la bruja a la matrona: imágenes contrapuestas de la mujer anciana en la literatura y el discurso moral”. En Antonio Azaustre Galiana y Santiago Fernández Mosquera (eds.). *Compostella Aurea. Actas del VIII Congreso de la AISO*. 3 vols. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. II, 1517-1525.
- Nyholm Kallestrup, Louise, 2012. “Women, Witches and the Town Court of Ribe: Ideas of the Gendered Witch in Early Modern Denmark”. En Marianna G. Muravyeva y Raisa Maria Toivo (eds.). *Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*. Routledge: Nueva York. 123-136.
- Ortega López, Margarita, 2002. “Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen”. En Pilar Pérez Cantó y Margarita Ortega López (eds.). *Las edades de las mujeres*. Madrid: Universidad Autónoma-Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. 387-403.
- Ortiz, Alberto, y María Jesús Zamora Calvo (eds.), 2012. *Espejo de brujas: mujeres transgresoras a través de la historia*. Madrid: Abada.
- Partridge, Christopher, 2004-2005. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, 2 vols. Londres: T. and T. Clark.
- Paulin, Sara, 2011. “La bruja y la vieja: un cruce entre dos estereotipos. El caso horaciano”. En *V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, 5 al 7 de octubre de 2011, La Plata. Juventud y vejez en la Antigüedad y el Medioevo: Diálogo entre culturas: de lo antiguo a lo contemporáneo*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. 1-9.
- Pedraza, Pilar, 1998. “El anciano y la vieja: carne de Dios, carne del diablo”. *El desnudo en el Museo del Prado*. Madrid: Fundación de Amigos del Museo del Prado. 193-214.
- \_\_\_\_\_, 2001. “La vieja desnuda: brujería y abyección”. En Antonella Cancellier y Renata Londero (coords.). *Atti del XIX Convegno [Associazione Ispanisti Italiani]: Roma, 16-18 settembre 1999, 2 vols.* Roma: Unipress. I, 5-18.
- Pedrosa, José Manuel, 2001a. “Cuentos de viejos, cuentos de viejas: poética, tradición y



- multiculturalismo de un concepto literario (de la antigüedad al Barroco)". *Revista de Folklore* 250: 141-144.
- \_\_\_\_\_, 2001b. "Más sobre el concepto literario de cuentos de viejos y de viejas: poética, tradición y multiculturalismo (del siglo XVIII a la edad contemporánea)". *Revista de Folklore* 252: 208-216.
- \_\_\_\_\_, 29 de junio de 2016. "La caza de brujas en el siglo XIX". *Rinconete* [http://cvc.cervantes.es/el\\_rinconete/antiores/junio\\_16/29062016\\_01.htm](http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/junio_16/29062016_01.htm) . Consultado el 15 de abril de 2018.
- \_\_\_\_\_, en prensa. "La sombra alargada de la Inquisición: brujería y violencia de género y social en España en los siglos XIX y XX". En Rubén Ramírez (coord). *Brujería, chamanismo y animismo. Expresión y reflexión, número monográfico de la revista Ra-Ximhai*,
- Pelaz Flores, Diana, 2016. "Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales a finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad". *eHumanista / Conversos* 4: 145-161.
- Perry, Mary Elizabeth, 1993. *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Pimoulier, Amaia Nausia, 2012. "Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII". *Revista internacional de estudios vascos* 9: 216-239.
- Rowlands, Alison, 2001. "Witchcraft and old women in Early Modern Germany". *Past and Present* 173:50-89.
- Sánchez Ortega, María Helena, 1991. "La mujer como fuente del mal: el maleficio". *Manuscripts. Revista d'Història Moderna* 9: 41-81.
- Segura Graíño, Cristina, 2008. "El pecado y los pecados de las mujeres". En Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex. 209-225.
- Snow, Joseph T., 2005. "Some Literary Portraits of the Old Woman in Medieval and Early Modern Spain" En Manuel da Costa Fontes y Joseph T. Snow (eds.). *"Entra mayo y sale abril": Medieval Spanish Literary and Folklore Studies in Memory of Harriet Goldberg*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta. 349-363.
- Soman, Alfred, 1985. "La décriminalisation de la sorcellerie en France". *Histoire, économie et société* 4: 179-203.
- Suárez Martínez, Pedro Manuel, 1994. "Horacio y las viejas libidinosas". *Estudios Clásicos* 36-105: 49-62.
- Tausiet Carlés, María, 1997. "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad". *Manuscripts* 15: 377- 392.
- \_\_\_\_\_, 2002. *Los procesos de Tosos (1812-1814): brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Torres Arce, Marina, 2011. "Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto". *Chronica Nova* 37: 125-142.
- Urzáiz Tortajada, Héctor, 2016. "Una Celestina de Lope, todo diablo y vieja". En María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds.). *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura*



- española del Siglo de Oro*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 685-708.
- Valente, Michaela, 2012. “Per uno stregone che si vede, se ne veggono dieci milla donne: Caccia alle streghe e questioni di genere”. En Germana Ernst y Guido Giglioni (eds.). *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*. Roma: Carocci. 239-251.
- Vázquez Melio, María, 2016. “Medio bruja asmo que es: sobre alcahuetas y hechiceras en el teatro del primer Renacimiento”. En María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds). *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 709 -738.
- Villamediana González, Leticia, 2016. “Prescription for scolding wives: esposas gruñonas y transgresoras en la prensa inglesa y española del siglo XVIII”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 22: 79-100.
- Vinyoles i Vidal, Teresa María, 2011. “De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval”. *Clío & Crímen* 8: 225-246.
- Waters, Thomas, 2014. “They seem to have all died out: witches and witchcraft in Lark Rise to Candleford and the English countryside, c.1830-1930”. *Historical Research* 87: 1-20.
- Willis, Deborah, 1995. *Malevolent nurture: witch-hunting and maternal power in Early Modern England*. Ithaca: Cornell University Press.
- Worobec, Christine D., 2003. *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Zamora Calvo, María Jesús (ed.), 2016. *Brujas de cine*. Madrid: Abada.





03.

# La noche de los triángulos Poética y narración en Ramón Martínez Ocaranza y José Revueltas

Night of the Triangles. Poetics and Narrative in Ramón Martínez Ocaranza and José Revueltas

Emiliano Mendoza Solís<sup>1</sup>  
Universidad Nacional  
Autónoma de México

recepción: 15 de enero de 2018  
aceptación: 11 de mayo de 2018

---

<sup>1</sup> Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM.  
Becario de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, asesorado por la doctora María Ana Beatriz Masera Cerutti.



## Resumen

El texto expone un esbozo de la crítica a la cultura mexicana articulada por Ramón Martínez Ocaranza a partir del diálogo con José Revueltas. Esto supone dos momentos importantes: el primero consiste en definir los elementos fundamentales de la poética del escritor michoacano; en el segundo se discuten algunos aspectos de la obra de Revueltas, tales como su concepto de narración y la crítica a representaciones específicas de la cultura mexicana.

This paper outlines Ramon Martínez Ocaranza's critique of Mexican culture as stated in his dialogue with José Revueltas. The analysis entails two important moments: first, it defines the fundamental elements of the poetics by the writer from Michoacán; second, it discusses some of the topics in the work of Revueltas, such as his concept of narrative and the critique of specific representations in Mexican culture.

*Palabras clave:*  
*Martínez Ocaranza, Revueltas,*  
*poética, geometría, narración..*

*Keywords:*  
*Martínez Ocaranza, Revueltas,*  
*poetics, geometry, narrative.*

## 1. La noche de los triángulos

Hay una antigua tradición que ha querido ver en la relación entre filosofía y poesía un asunto problemático, una especie de colisión, como si estuviéramos ante dos entidades que se repelen recíprocamente para luego enfrentarse una a otra frontalmente. Esta perspectiva, más bien equívoca, está alimentada por una serie de confusiones. La más evidente es aquella que comienza por identificar cada una, poesía y filosofía, en relación con el quehacer del poeta y del filósofo respectivamente. Una indagación más minuciosa (aunque no menos problemática) muestra cómo, mientras la *filosofía* supone una cierta *manía* o *enamoramamiento* hacia la sabiduría, la poesía no termina de aludir a un campo del saber o género literario específico. Tampoco representa un tipo de obra de arte particular: la poesía no es el poema. En este caso hay que tomar en cuenta que el significado de lo que hoy llamamos genéricamente “literatura” designa algo que permanece *sin nombre* hasta configurarse como parte sustancial del imaginario y la visión moderna del mundo; es decir, el espacio abierto por este tipo de *producciones* remite a un género nuevo como lo era hace más de dos siglos el término “literatura”. La poesía entonces no puede ser un género más entre otros; tampoco alude necesariamente a la noción de literatura entendida como “cosa escrita”, pues se halla en

relación con parámetros inéditos dentro de las artes poéticas como algo *indefinido*, esto es, algo no limitado a grados específicos de *finitud*, sino dividido respecto a los géneros propios de aquello que se *genera* continuamente y que en cada obra establece sus propios límites (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1989: 21).

Para situarnos frente a estos equívocos, la relación entre filosofía y poesía precisa de un *esclarecimiento*, precisa de una crítica de los géneros que muestre en qué sentido la literatura no es tanto “poesía” o cualquier otro género del *corpus* poético, sino más bien *poiesis* (ποίησις) que, tal como se ha traducido del griego antiguo al español, significa producción. Entonces la *poiesis* (*generación productora*) es menos próxima a la cosa literaria que a lo denominado por Aristóteles en su ética como “un modo de ser productivo acompañado de *razón verdadera*” (Aristóteles, 2015: 129). No es casual que este “modo” haya sido sometido a examen en la *ética* y no en la *poética*: el hacer es un *saber* hacer, un *poder* hacer, es, ante todo, una praxis. Este proceso *generativo*, como dijimos antes, no encuentra solución en un argumento formal, ni está limitado a la definición de un concepto, pues adopta desde su origen un carácter equívoco también identificable en la teoría de Aristóteles cuando observa que todas las producciones (ya sean artificiales o naturales) en su calidad de actividades productoras remiten a la *poiesis*. De este modo, el vínculo entre filosofía y poesía puede verse menos como una oposición que como una coincidencia, un tipo de co-



muni6n *originaria*, merced a la cual surge uno de los actos m1s elevados a los que el hombre puede acceder mediante la experiencia sensible.

En un referente bien distinto al descrito hasta aqu4, Ram6n Mart4nez Ocaranza vislumbr6 esta cuesti6n vali6ndose de las vanguardias del siglo XX. En este caso el poeta que habita esta condici6n (interrogar la poes4a hasta el l4mite de los g6neros) es denominado “antipo6tico s4per-po6tico”.<sup>2</sup> Mart4nez Ocaranza est1 situado en medio de esa ambigüedad. Pero en su caso, como en el de todos los poetas que designa de este modo, se encontr6 tambi6n con la pregunta fundamental de la poes4a, no s6lo en cuanto tarea de lo que es preciso pensar, sino como una exigencia existencial que es la de su propio *ethos*. Su car1cter existencial supone como principio *negar toda afirmaci6n* y ello tiene como efecto inmediato la destrucci6n. Despu6s vendr1 la dolorosa *hybris* y quiz1 la superaci6n. Pero esta 6ltima no como momento progresivo, sino como experiencia reveladora: el descubrimiento de una desconocida contradicci6n destructiva y productiva. Estos son sin duda los elementos de su po6tica: un *poder hacer* y un *deber hacer*. La del poeta es una actividad que lleva consigo un *riesgo fundacional*. Su apuesta productiva es abismal: ah4 donde el poeta da un paso est1 el abismo. Todos los poemas que el poeta escribe regresan a 6l como *signos nocturnos*; vuelan como murci6lagos sobre su conciencia. Cada poema revela los secretos m1s turbios y los m1s perturbadores sueños pues, recordando las palabras de

Jos6 1ngel Valente, el poema aparece para guiar al poeta entre “lentos corredores” y “lentas sombras” hacia reinos oscuros y desconocidos. Entonces, cuando ya no es posible dar un paso atr1s, el poema da con la clave del enigma y ello revela, dice Valente, “la pregunta misma sin respuesta que *hace nacer la luz de las pupilas ciegas*” (2014: 580).

Las palabras de Valente dejan ver al poeta frente a su propia existencia. Por eso, 6ste tiene la doble tarea de crear el poema y reflexionar los entresijos de su po6tica: conciencia de *saber hacer* y *saber ver* (teor4a). El poeta tiene la tarea de caminar sobre el abismo, de sacar luz de *sus pupilas ciegas*, porque el saber que reflexiona sobre s4 es ya un pensar sobre la *poiesis*, sobre la producci6n misma. Cuando Mart4nez Ocaranza reflexiona sobre la poes4a, lo hace tambi6n para encontrar esa luz y trata de llegar a ella inmerso en la noche m1s abismal. Desde esa instancia trata de aportar fundamento a su po6tica, lo cual no s6lo define un *modo* de ser; tambi6n es el reconocimiento de una tarea impuesta

---

<sup>2</sup> En sus reflexiones autobiogr1ficas Mart4nez Ocaranza escribe: “tambi6n es cierto que vengo de cuatro monstruos de la poes4a antipo6ticamente superpo6tica contempor1nea. Estos monstruos me torturan, fascin1ndome. Son cuatro Apocalipsis de la terriblemente antipoes4a superpo6tica contempor1nea. Esos monstruos se llaman: Federico Garc4a Lorca, Pablo Neruda, James Joyce y Ezra Pound” (Mart4nez, 1981: 31).



por la propia condición de poeta. A ello está consagrado su libro *José Revueltas (O El Verbo Torturado)*. En el capítulo cuarto, titulado “Manifiesto Poético-Político”, puede leerse:

*Todo buen escritor tiene el deber de ser honesto.*

Honesto con su ciencia.

Honesto con su *conciencia*. Es como el matemático que vive con la ciencia de sus números. Con la conciencia de sus números.

Con sus terribles ecuaciones.

Con sus teoremas implacables.

*Un matemático no puede, aunque quisiera, aunque debiera, aunque estuviera bien drogado, contradecir el TEOREMA DE PITÁGORAS.*

Probablemente la probabilística, en su infinito mito de las probabilidades infinitas, pudiera poner en duda la magia de los triángulos

(Martínez, 2014: 35).

En el más estricto de los sentidos el poema es un asunto ético-matemático. El *carácter matemático*, el *ethos* matemático, es aquello que permite cobrar conciencia, es algo que da elementos para calcular las dimensiones y redefinir el espacio del poema. La geometría es una ciencia del espacio. Para el poeta, el *ethos* matemático es la única

*morada existencial*. Representa el *cálculo* que permite dar un paso más en el abismo nocturno. La geometría o, dicho con más precisión, “la magia de los triángulos”, no es un llamado a la “matemática académica”, sino a la matemática de Pitágoras en su dimensión filosófica mundana, que es aquella que la ha ennoblecido, como el espíritu mundano ha dignificado también la filosofía en su búsqueda de sentido. Y en este caso la geometría no renuncia a su evidencia, a su carácter científico y universal, a su propia creación de representaciones de lo real; pero, sobre todo, la geometría se afana en una evidencia más profunda y contradictoria: la evidencia de la existencia.

El modo existencial de la geometría está consagrado, como lo sugiere María Zambrano en *El hombre y lo divino*, no tanto a la certeza apodíctica sino a “resguardar el secreto”. Pitágoras (a diferencia de Tales de Mileto) no parte de una pregunta “inicial”, es decir, su procedimiento no es el del filósofo; en este caso la pregunta no es la piedra de toque que da origen al discurso, pues esa no es la “raíz de su afán de saber” como sí lo sería la de quien cuestiona y pone en duda. La actitud originaria de Pitágoras, según Zambrano, es la de *responder*, pues su *saber no nace de un preguntar*, sino de la actitud, *común* en Oriente, de dar respuesta a la “llamada de lo alto”. Este saber tiene carácter de impronta, esto es, de algo *impreso* por los cielos en el alma y la mente:

La matemática ¿pudo nacer original-



mente acaso de una pregunta? *Más bien de una continua observación*, en la cual el alma y los ojos purificándose encuentran esos objetos intermedios entre la tierra y el cielo que son los objetos matemáticos; lo incorpóreo y los cuerpos puros, perfectos, de la geometría, espejos, en cierto modo, de la perfección y de la incorruptibilidad de los astros. *Los objetos de la matemática, números y formas geométricas, son los antepasados inmediatos de las “ideas”*; hijos directos de la mirada que contempla y no de la palabra que interroga; las ideas como números, última fase del pensamiento platónico (Zambrano, 2007: 105).

Lo matemático implanta en el pensamiento el paradigma de la pureza, pero también alude a una especie de observación, de ejercicio del *sentido común*; como al *sensus communis* hace referencia la máxima que Platón hizo poner como dintel en su Academia (“No entre aquí quien no sepa geometría”). Tal era el preludio y la tarea de *observar*, de *teorizar*, de ir más allá de lo evidente. Y si se trata de ir más allá de lo evidente, entonces habrá que hacer la pregunta: ¿por qué Martínez Ocaranza ha escrito algunas de sus reflexiones más importantes sobre poética y crítica a la cultura mexicana en un libro dedicado a su amigo, el narrador y novelista José Revueltas y su *verbo torturado*? Antes de indagar en ello hay que terminar de esclarecer, en lo posible, el significado de la geometría, ya no en relación con la poesía, sino en su vínculo con la *poética* de Martínez Ocaranza. En este caso la poética no deja de ser un

estudio matemático-geométrico mediante el cual es posible percibir las huellas de la contradicción:

Pero las relaciones de los catetos y las hipotenusas —con perdón de las Musas— *vivirían en los siglos como los testimonios de su contradicción lograda en la unidad de su potente ontología.*

Los llamados poemas de Homero —LA ILÍADA y LA ODISEA— fueron creados por los siglos con tanta perfección, que sólo la esquizofrenia de la drogadicción contemporánea puede negarlos, mas nunca superarlos, en la música extraña de sus leyendas mitológicas: *históricas de tan mitológicas.*

Nadie puede negar las leyes de la ciencia creadas por el gran Aristóteles en el conocimiento de la sinfonía de la música homérica.

[...]

Hasta que llega el hermeneuta y lo que era esencia de preciencia devenida en pre-ciencia, se transfigura en pura ciencia.

Y nadie puede guiarse por oráculos falsos.

El oráculo hijo de los oráculos de Zeus y de Apolo, es el gran Aristóteles.

Sin Aristóteles no hay ciencia de ciencia poética.

Hay un lugar común que de tan cierto es horrible: “...El infierno está empedrado





de buenas intenciones...”

Con buenas intenciones no podríamos crear el poema más signico de nuestro destino —el poema antiatómico— si no hubiéramos pasado, todos los días de nuestra vida, estudiando física nuclear y las leyes técnicas intuitas por Homero —o por los homéridas— y sistematizadas por el gran Aristóteles

(Martínez, 2014: 35-37).

De todas las figuras geométricas es el triángulo el que permite a Martínez Ocaranza transitar de un punto a otro. Desde ahí domina los extremos y los ángulos, los escorzos. Es decir, el triángulo es la figura enigmática que permite el tránsito de la afirmación a la negación, para alcanzar tanto el reposo momentáneo que impone la forma en suspenso, como la precaria tensión que da pie a la destrucción renovadora. Esto puede traducirse en términos histórico-filosóficos en la tríada que va de Homero a Aristóteles para llegar entonces a la cuestión más actual, al *lugar común*, al *infierno de los vivos*. Ahí el poema es el resultado “más signico” del destino. También representa lo más contradictorio y destructivo. A esa convicción obedece el llamado de Martínez Ocaranza a su amigo Revueltas. Las palabras que clausuran el capítulo cuarto de ese *Verbo torturado* remiten a la raíz más profunda del pensamiento de Revueltas, algo que no es pregunta o respuesta, sino *contradicción inicial*:

Los poetas no tienen derecho de ser libres en un mundo manipulado por las

bestias.

El solio del poeta, su pedestal inaccesible, debe de ser la cárcel.

Porque sólo en la cárcel puede haber testimonio de que no fuimos cómplices del crimen

(2014: 42).



## 2. Una canción popular: esbozo de una crítica a la cultura en México

En *José Revueltas (O El Verbo Torturado)* hay al menos dos grandes vetas inexploradas: por una parte, encontramos la articulación de una poética, tal como lo hemos visto, y, por la otra, el esbozo de una crítica a la cultura mexicana. Para comprender las dimensiones de este proyecto hay que acudir a la génesis del vínculo entre el poeta y el novelista. Esto nos remite a ese “pedestal inaccesible” que es la cárcel, una institución de Estado donde se congregan los elementos más determinantes del poeta en un “mundo manipulado por las bestias”. Este atentado a la libertad es el punto de partida que nos sitúa ante un referente biográfico específico y establece una cronología a partir de la cual puede verse un primer vínculo común en las obras de ambos autores. Es en los últimos meses de 1934 cuando Martínez Ocaranza viaja a la ciudad de México donde trata de matricularse sin éxito en la Universidad Nacional. Mientras la universidad permanece inaccesible, el Partido Comunista se convierte en una especie de morada en su eventual estadía en la capital. En esos días un nutrido grupo de jóvenes integrantes de la organización política reciben a José Revueltas en la estación de ferrocarriles. Revueltas tiene veinte años y este retorno es el suceso que pone fin a su segunda estancia en la prisión de las Islas

Mariás. Martínez Ocaranza registra este acontecimiento como el encuentro con el “Verbo ofendido” o el primer contacto con “los signos del Verbo torturado” (Perdomo, 1988: 35). Poco tiempo después el encuentro se transforma en un lazo fraterno. Revueltas visitará Morelia —más por motivos políticos que literarios— y en su estancia es atrapado por uno de los anzuelos literarios arrojado por su amigo, quien le regala un ejemplar de *La montaña mágica*, de Thomas Mann.

Es así como este viaje supone el tránsito “Del destino monstruoso de Lenin” al “más monstruoso de Thomas Mann” (35). Y, en efecto, Revueltas deja de lado todos sus compromisos con el Partido para atender el llamado terrible y enigmático de los sueños existenciales de Hans Castorp. En todo caso, este gesto anecdótico mencionado recurrentemente por Martínez Ocaranza es importante porque muestra de qué manera el compromiso político nunca está dissociado del literario. Para los dos escritores, la literatura deja ver de manera cruda y directa la condición humana, las contradicciones de la época y los signos dislocados de la historia acaecidos de manera dramática en las primeras décadas del siglo XX. Este escenario histórico no ha de dissociarse de la tensión continua que supone *organizar* (en el sentido más cercano de este término al de *organismo vivo*) una visión nueva del mundo, algo inherente al telúrico llamado de su vocación literaria. El tejido de este entramado (donde lo político termina por fundirse con lo literario) no es otro que



el conflicto continuo entre orden y caos, lo que antes hemos calificado como elementos de la noche abismal, y que aparece constantemente en los escritos de ambos autores como algo caótico y, sobre todo, como un elemento *desmadrado*. Tal es el reto frente a la tarea que impone la organización política y lo que quizá es una labor más compleja: idear un orden inédito mediante la reflexión donde puedan coincidir de manera crítica lo poético y lo político.

Este plano, tal como se ha comentado antes, es donde la poética de Martínez Ocaranza pretende hallar representación al elemento “síglico” del poema, esto es, en la tensión surgida entre orden y caos. Ello remite a la *noche de los triángulos*, pero también cada elemento nocturno ha de leerse como el lugar primitivo donde todo está desmadrado. La noche es el desmadre de todo. Para concebir el significado de esta idea hay entonces que partir de un momento muy concreto como lo es el *desmadre primordial*. Un desmadre configurado bajo el orden maternal que deja una profunda impronta tanto en la poética como en la crítica a la cultura mexicana esbozada en la lectura de Martínez Ocaranza a la obra de Revueltas.

Entonces, ¿cómo remitirnos a este desmadre? ¿Por qué la hermenéutica y con ello las posibilidades de interpretación plausibles quedan suspendidas en el caos? Ambas preguntas tienen *cierto carácter ontológico*. Hace falta una ontología y una fenomenología del desmadre como ya Jorge Portilla hizo lo propio en su *Feno-*

*menología del relajo*. Pero en este caso tratemos de definir un objetivo de análisis más específico que nos introduzca al sentido de esta noción. Hay un pasaje de *El luto humano* que puede orientar al respecto. En la novela de Revueltas de 1943 encontramos un relato que profundiza en el significado ambiguo de la figura materna en la cultura mexicana. La maternidad, en este ejemplo, es el referente a partir del cual halla expresión el desmadre; ahí el término muestra su sentido. Es así como Revueltas describe una escena citadina de la guerra cristera: una noche como tantas “hubo corridos de guerra, de amor, de inundaciones, de aparecidos, de crímenes, de prisioneros” (Revueltas, 1980: 143). Uno de esos corridos narraba cierto acontecimiento muy famoso en su región, la de los minerales norteños: “Allá la gente es sobria, seca, seria, fidedigna y desprovista de exageración, lo que contrasta con el carácter de los habitantes de la Mesa Central, que es humilde y prevenido” (143). Antes de introducirnos al centro de la narración, Revueltas deja unas notas donde establece cierta geometría existencial y donde cada palabra habrá de adquirir significado.<sup>3</sup> Algo que sustrae al lector desde una *radical* y, con ello, establece un plano matemático casi invisible para compren-

---

<sup>3</sup> Sobre las diferentes funciones de la narración en las obras de juventud de José Revueltas, véase el minucioso análisis elaborado por Edith Negrín en *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura a la narrativa de José Revueltas (1995)*.



der una geografía:

*La noche es una de esas radicales* que se dan en nuestra latitud, quietas, sin movimiento, y por ello mismo sobrecogedoras. Se duda entonces de la existencia del hombre y aun de la propia tierra; rodeado de tinieblas, el espíritu se abandona a un errar sin fin, perdido sin esperar nada (144).

La noche es entonces la raíz, una latitud que pone en duda la existencia humana. Y ello, de manera extraordinaria, da pie a la reflexión de Revueltas sobre el temperamento del mexicano:

El mexicano tiene un sentido muy devoto, muy hondo y respetuoso, de su origen. Hay en esto algo de oscuro atavismo inconsciente. Como ignora su referencia primera y tan sólo de ella guarda un presentimiento confuso, padece siempre de incurable y pertinaz nostalgia. Entonces bebe, o bebe y canta, en medio de los más contradictorios sentimientos, rabiosos en ocasiones, o tristísimo. ¿Qué desea, qué le ocurre cuando vuelve los ojos a sus horizontes vacíos, a su viejo paisaje inmóvil y es capaz de permanecer así por años sin que tal vez un solo pensamiento cruce por su mente? Quizá añore una madre terrenal y primigenia y quiera escuchar su voz y su llamado (143).

Después de establecer estas coordenadas, ¿qué es lo que descifra el relato contenido en la canción popular? No hay que dejar de observar que esta reflexión se motiva

por un elemento surgido de la noche. El corrido entonado por los soldados cristeros cuenta la historia del minero José Lisorio (tal es el nombre de la canción); esto es, se trata de un personaje muy vinculado a aquella personalidad del mexicano descrita por Revueltas, un ser que bebe con frecuencia y, en una ocasión en que su madre le reprochaba tal conducta, el “joven José Lisorio”<sup>4</sup> monta en cólera y le pega a su madre:

La madre *maldijo* al desnaturalizado minero, quien, cuando al siguiente día descendió al fondo de la mina, encontró ahí la muerte, víctima de espantoso derrumbe. La moraleja del corrido tendía

---

<sup>4</sup> *En la recopilación de corridos mexicanos de Vicente T. Mendoza “José Lisorio” es catalogado como un tema cuyo asunto central es la maldición. Se trata de un relato extenso lleno de alusiones a la madre y a la muerte. Aquí algunos versos de la primera parte de la canción: “Un domingo fue por cierto / el caso que sucedió, / que el joven José Lisorio / con la madre se enojó. / Señores, tengan presente / y pongan mucho cuidado, / que este hijo llegó borracho / y a su madre le ha faltado. / Señores, tengan presente / y pongan mucho cuidado, / que porque era muy borracho / a su madre la ha golpeado. / Señores, naturalmente / la madre se enfureció, / alzó los ojos al cielo y fuerte maldición le echó. / La madre como enojada / esta maldición le echó, delante de un Santo Cristo, / que hasta la tierra tembló: / — ¡Quiera Dios, hijo malvado, y también todos los santos, / que te caigas de la mina / y te hagas dos mil pedazos!” (Mendoza, 1974: 268).*



a exaltar la veneración que se debe a una madre. Pero en modo alguno ésta de José Lisorio era una madre tierna y dulce, antes bien terrible, profética, oscura, filicida. Madre del Viejo Testamento, con poderes sobre el destino, intocable y mágica: de tan entrañable y querida, sordamente querida, como un tabú siniestro, círculo, límite sin tiempo, raya imposible (Revueltas, 1980: 144).

Los elementos reunidos en la narración de Revueltas encuentran grados específicos de orden en la lectura de Martínez Ocaranza. Ciertamente, el poeta michoacano no menciona este pasaje de la novela en su propio análisis, pero su estudio permite establecer una trama de interpretación hermenéutica extraordinaria, pues ahí cabe la posibilidad de transitar por esa Radical que nos introduce a la noche y al desmadre que ahí acontece. Por su parte, la narración de Revueltas establece vínculos entre diferentes planos de significado: la estructura de la novela aporta un espacio para el relato popular y, con ello, la propia obra parece romper su estructura interna (intransitiva) para implantar códigos críticos (transitivos) que trascienden los límites del género novelístico. Este carácter crítico de la narración es lo que permite articular contenidos muy sólidos con las reflexiones de Martínez Ocaranza. Incluso puede observarse, a partir de este aspecto, en qué sentido una novela de las características de *El luto humano* aporta contenidos susceptibles de reconfigurarse en una poética. Entonces, ¿cómo se organizan estos elementos en el pensamiento

de Martínez Ocaranza? ¿De qué manera pueden configurarse las ideas de Revueltas en una poética que aglutine estas nociones contradictorias y evidentemente disím-bolas? Ambas cuestiones quizá dan pie a plantear una suerte de proyecto donde queden expuestas algunas claves de la lectura de Martínez Ocaranza. Así pues, puede plantearse de forma muy provisional una especie de esbozo a un *Tratado elemental del desmadre* que tome como fundamento la poética de Martínez Ocaranza y la narrativa de Revueltas.<sup>5</sup> Tal proyecto, quizá imposible en su ejecución total, podría configurarse a partir de tres ejes temáticos que al mismo tiempo puedan orientar el estudio crítico de la cultura mexicana.

---

<sup>5</sup> *Tal tentativa de tractatus remite menos a la tarea de elaborar un especie de sistematización —quizá imposible o de escritura por venir— que a mostrar al lector interesado en las obras de estos autores la búsqueda de rigor filosófico impregnado en las concepciones empleadas por Martínez Ocaranza y Revueltas. Ello da pie, desde una perspectiva filosófica, a grados de reflexión sobre nociones y conceptos cuya dificultad reside justamente en que surgen de un campo de expresión literario renuente al ordenamiento*



### 3. Esbozo de un Tratado elemental del desmadre

La primera parte de este tratado ha de consagrarse a la definición del *desmadre poético* en su sentido más general. Aquí las contradicciones son el “principio de la unidad contradictoria”. Nada puede hacerse sin su contrario, pues para Martínez Ocaranza la “más alta categoría de las esencias” está en su “contra esencia”. Por eso, “los enemigos de la vida son los amigos de la muerte” (2014: 11). Y Heráclito, el filósofo presocrático, es quien aporta el principio agónico, el *pólemos*:

La lucha es el principio. La lucha con la lucha. Ni con la lucha hay unidad. Se llega a la unidad para luchar con otra lucha. Y se traslada el tiempo a otro tiempo. A otro tiempo de lucha que logra la unidad para otra lucha de la unidad con otro tiempo y con otra lucha (11).

Este principio, llevado a la exégesis de la obra de Revueltas, nos traslada al horizonte de las Islas Marías. Ellas “desencadenaron en él [Revueltas] su energía creadora. Las que pudieron haber sido unas cadenas contra la energía, se transformaron en una *desencadenada* energía en contra de las cadenas” (10). De este modo su obra literaria creó el caos de la contradicción de la unidad, de *otra revolución en contra de la contrarrevolución*. Así, la obra juvenil de Revueltas es el despliegue de una ener-

gía creadora. Ahí puede identificarse la construcción dentro de un horizonte, de un *topos* poético-narrativo que contiene y materializa al desmadre poético: “sólo José Revueltas, en las Islas, podía esculpir tan trágicas y tan bellas imágenes. Sólo la gran conciencia de su sueño político le podía revelar este Verbo sin Verbo, sin palabras” (70).

Martínez Ocaranza descifra esto después de citar un pasaje de *Los muros de agua*, la primera novela de su amigo. El fragmento aludido describe una especie de geografía evanescente entre materia e intelecto: “las Islas Marías son, a lo más, una idea, un concepto, nunca un lugar situado en el tiempo y en el espacio. Acaso alguna playa de arena hirviendo, blanca, sin color, donde el sol bebe tierra” (Revueltas, 2013: 38). De inmediato, el elemento material del paisaje contrasta con el humano: cada isla es “tierra de hombres vencidos, cuyas cabezas se inclinan sobre el tiempo, abarcando en los brazos, sin contener, toda la condena. ¿*Qué pueden ser las Islas?*” (38). Y finalmente, tras la interrogante, la prosa de Revueltas conduce con asombro a una repuesta donde parece operar una extraña alquimia. En ella el paisaje y los hombres se funden: *las Islas no son “una tierra sino un gesto; escena pura, drama monstruosamente simple y apagado, sin recurso hacia la vida, como un golpe pequeño y débil que se diera en lo más hondo del mar”* (38). Las Islas, sin embargo, aportan un punto de referencia para plantear una vez más la pregunta: “¿Qué podían ser esos tres cuerpos que en el mapa, como látigos su-



tiles, están envueltos en las líneas con que geógrafos y navegantes figuran corriente marinas? (38).

Martínez Ocaranza reconoce que “ningún poeta de México ha creado esas imágenes tan bellas, tan trágicamente bellas, como las creadas por Revueltas frente a las Islas de un Océano” (Martínez, 2014: 69). Estas narraciones son gestos que se apropian de la imagen producida en el acto, tal como sucede en la experiencia trágica y en las narraciones más efectivas. Es decir, Revueltas logra vincular su propia experiencia a la narración. En este sentido la actividad del narrador se aproxima a la del poeta, al develar el misterio de la geometría silenciosa mediante la cual cobran sentido sus palabras. Respecto al carácter narrativo de la obra de Revueltas hay dos ideas expresadas por Walter Benjamin en su famoso texto sobre el narrador que arrojan luz. La primera consiste en reconocer que “la experiencia que se transmite de boca en boca” es la fuente de la que se sirven los narradores. Y entre los que registran sus historias por escrito sin duda los más destacados son aquellos que menos se apartan del contar —y en este caso, como se ha visto, también del cantar— de los numerosos narradores anónimos. La figura del narrador adquiere entonces plena corporeidad sólo en aquel que logra amalgamar ambas facetas, conciliando oralidad y escritura.

La segunda idea benjaminiana relevante consiste en notar que un rasgo característico de muchos narradores es una

“orientación hacia lo práctico”. Para Benjamin, toda verdadera narración aporta en sí, velada o abiertamente, una utilidad. Esto puede darse de diferentes formas, mediante una moraleja, como indicación práctica, o bien como proverbio o regla de vida: “en todos los casos, el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha. Y aunque hoy el ‘saber consejo’ nos suene pasado de moda, eso se debe a la circunstancia de una menguante comunicabilidad de la experiencia” (Benjamin, 2001: 114). Por lo tanto, en el esbozo de este proyecto hay que distinguir algo más general y, en consecuencia, más determinante como lo es esta orientación práctica, este deber que remite a la *praxis* del que cuenta y el que escucha. Si algo ha quedado claro en el diálogo entre Martínez Ocaranza y Revueltas, es que ambas obras están motivadas por una reflexión que escapa a los modos de expresión y a los géneros definitivos. Para formularlo en otros términos: no se ha elegido a la literatura como un conjunto de códigos establecidos (como un objeto de estudio), sino a la Poesía (*Poiesis*); no se ha elegido una posibilidad de la lengua (a modo de una estructura previamente definida), sino una acción que despierta las palabras. Aquí ha de quedar clara una distinción fundamental entre la lengua y la palabra. La lengua es un conjunto de nociones que nos permiten encontrar diferentes aspectos de la realidad y la literatura es la construcción que hacemos de ella por medio del lenguaje. Todas las experiencias están aquí permitidas, todas las distracciones e irresponsabilidades enmarcadas



en la vaguedad que representa la idea del *arte por el arte*. La poesía, en cambio, es la *respuesta* que se lanza en dirección a la lengua cuando alguien se pregunta acerca de las necesidades fundamentales de los hombres. No es el lugar para divertimentos, ni para la experimentación existencial: es el lugar de un llamado y una exigencia a la responsabilidad.

\*

La segunda parte de este esbozo remite a la descripción de una hermenéutica de los zopilotes. Este elemento seguramente es el más crítico por destructivo y siniestro. Es el capítulo del odio. Es el capítulo del verbo desterrado. Ahí habrá de aclararse cómo los zopilotes devoran a sus presas inermes, *cómo la hermenéutica se desmadra*, pues “Los hermeneutas mexicanos le tienen miedo al gran perro divino que es Revueltas” (Martínez, 2014: 60). En este caso la hermenéutica, como suele pasar con una disciplina susceptible al abuso de bandidos y *adoradores* de la confusión, se torna paranoica al grado del exterminio. Un peligro que la lectura ocaranziana percibe muy claramente:

Peligro de *hermenéutica penetrada con la esencia de su penetración*.

Porque la muerte es un laberinto lleno de cárceles oscuras donde los laberintos se multiplican por los laberintos hasta cerrar la cárcel de los laberintos.

Y no hay hilos de Ariadna para entender

los laberintos de los multiplicados laberintos.

Nunca se mata al Minotauro  
(2014: 29).

No hay posibilidad de un método seguro. La academia, la hermenéutica domesticada, abandonó por mucho tiempo la obra de Revueltas (ahora regresa a ella para menguar sus fracasos). Sin embargo, esto no significa que el laberinto haya desaparecido. Mucho menos que lo real ineludible que la literatura de Revueltas penetra, deje de erguirse ante quien se aloja en tal imbricación. Entonces Martínez Ocaranza mantiene una lucha contra los zopilotes de la hermenéutica desmadrada internándose en el sinuoso artificio:

Al laberinto de Revueltas, se entra, o no se entra.

Y si se entra, *es para no salir jamás con una victoria de segunda*.

O se lo tragan a uno los zopilotes mexicanos adentro del destino, o *desmadramos el destino con la conciencia lúcida de conocer los signos del origen*.

*Revueltas conoce los signos del origen*. Lucha y muere con ellos. Y por ellos. Son el suceso más imponente de su ontología  
(2014: 29).

De manera simultánea al desprecio de la academia persiste una terrible indiferencia, quizá más dramática. La obra de





Revueltas fue descalificada en su momento por denigrar la conciencia social del mexicano. Con estos términos el Partido Comunista censuró la visión expuesta en *Los días terrenales* (1949) y la obra teatral *El cuadrante de la soledad* (1950), ya que en ellas se abona una idea del hombre que rompe con la vaga retórica ideológica que el Partido pretendía proyectar. Roberto Escudero dejó una crónica ejemplar de lo sucedido en este contexto en un libro titulado *Un año en la vida de José Revueltas*. Ahí se describe cómo, tras la publicación de la novela y la presentación de la obra de teatro, donde Revueltas elabora un desoladora crítica a la política nacional, al Partido Comunista y a la frágil y desgarrada condición humana, se gesta una desproporcionada reacción por parte de algunos ideólogos, misma que llevará al autor a la autocensura. Escudero hace un detallado recuento de los hechos y muestra la manera en que se pretende “rebajar al escritor a toda costa y con los más bajos recursos, justificando cualquier argumento a la mano, por canallesco que fuera, para preservar una convicción” (2009: 24). Revueltas, sacudido por sus jueces, asume esta embestida como un problema de conciencia ideológica y artística. Años después José Emilio Pacheco calificará esta dubitación acertadamente, cuando nota que “la modestia de Revueltas no fue pusilanimidad ni soberbia a la inversa” (*apud* Escudero, 2009: 35), sino una manifestación de su conciencia crítica. Retirar *Los días terrenales* y *El cuadrante de la soledad* fue un gesto de humildad, porque creía que los otros, quienes no están de acuerdo con

uno, “también podían tener razón” (*apud* Escudero, 2009: 54). Esa duda, esa vacilación propia de la actividad intelectual, fue una virtud ausente en los censores de Revueltas. Y eso que Escudero ha hecho notar con pertinencia coincide con lo que anticipa Martínez Ocaranza, cuando se refiere a la recepción de las obras de su amigo:

Cuando le arroja al mexicano sus terribles novelas, lo hace con conciencia de que los buitres mexicanos lo van a desgarrar, van a sangrar su Ser, sus épicas entrañas.

Lanza sobre sus novelas, sobre sus promethéicas [*sic*] novelas, todos los buitres mexicanos, para que el mexicano se dé un banquete fabuloso.

[...]

Revueltas es terrible. Terrible y temible. Es un Huitzilopochtli trágico lleno de amor para sus hijos. Para sus hijos desgarrados. Es un Laocoonte luchando con los zopilotes que son más macabros que las serpientes. Los mexicanos nacieron de la fornicación bárbara de los zopilotes y de las serpientes. Por eso son tan puros. Tan malvados. Tan hijos de la chingada (Martínez, 2014: 23).

\*

Finalmente habrá que dedicar una tercera parte a un minucioso análisis relativo a la relación entre crítica y narración, o lo que puede denominarse también “*El topos narrativo del desmadre*”. Antes se ha dicho



que, para el poeta, el *ethos* matemático es una *morada* existencial. Igualmente se mencionó que Martínez Ocaranza se alimenta de los frutos de la contradicción. Su palabra adánica devoró los frutos envenenados del árbol del conocimiento. Su caída hubiera sido más aparatosa, si la geometría no hubiese servido como paracaídas huidobriano. Esta es la clave de la renovación y de la *hybris* dolorosa, de la alegre *hybris*: *volver a destruirse, volver a autodestruirse, encontrar las claves de la infinita destrucción que, al ser creadora, es la esencia de la conciencia autocreadora. Y esa esencia de la conciencia autodestructora es poiesis. Es energía creadora en el instante del desmadre materno. Ahí es posible estar a toda madre, en desmadre infinito y absoluto; ahí es imposible evadir la propia destrucción para volver a crear la negación de la primera negación.*

Quizá también estamos ante el lugar donde la renovación del espacio del poema es posible como espacio abierto y puro de la creación. Por eso Martínez Ocaranza habla con Revueltas como quien dialoga con su prójimo más cercano. Ambos comparten la misma maldición de poetas nocturnos. Ambos conviven con la certeza de ser hijos del mismo desmadre primordial. Tal es su carácter y la impronta de su maldición. Tal es la bendición que maldice a los ciegos que caminan sobre el abismo. Tal es, en fin, la restitución del espacio del poema al que los hermeneutas no han prestado aún la atención necesaria.

Finalmente hay que notar en esta resti-

tución del espacio del poema algo que no puede dissociarse de la reconfiguración del *topos narrativo* llevado a cabo en el pensamiento de Revueltas. Esto puede percibirse acudiendo una vez más al pensamiento benjaminiano. Veíamos antes la manera en que el vínculo con la experiencia más directa y las implicaciones políticas de la narración coincide con la visión expresada por Revueltas. Sin embargo, hay otras ideas poderosas de esta teoría filosófica que entran en juego. Más allá de las críticas a la novela como género aislado, Benjamin reconoce que algunos autores del siglo XX (por ejemplo, Kafka y Brecht) no dudan en emplear novedosos estilos narrativos que alcanzan a reformular la relación con el pasado y la memoria, poniendo radicalmente en cuestión *la transmisión* de ese pasado y la posibilidad de inserción en la tradición. La problemática de la tradición está orientada al concepto de la transmisión (*Überlieferung*), inseparable de la narración, lo cual adquiere connotaciones cada vez más políticas, como lo mostrará Benjamin en su tesis *Sobre el concepto de historia* (1940).

Las Tesis de Benjamin no pueden leerse sin tomar en cuenta el cansancio del sistema académico, el cual es calificado como una “ciencia burguesa” de la historia, como un elemento más de la exacerbada situación crítica —en lo político y lo social— imperante en Europa antes de la Segunda Guerra (Gagnebin, 2016). Para fundamentar esta crítica a la cultura europea, el marxismo cobra cada vez más relevancia en la obra benjaminiana hasta



tornarse en una evidente reflexión crítica de la cultura y la sociedad industrializada y, particularmente, de la escritura de la historia. Entonces el problema de la narración desemboca en el fundamento de la percepción del pasado y del futuro, es decir, en la pregunta por la posibilidad de transformar el presente histórico. En ese giro radica la importancia de las Tesis de Benjamin redactadas al final de su vida. Ello da pie a un concepto de narración histórica que va más allá de una narrativa lineal progresiva, con lo cual rompe con la ortodoxia marxista y con el historicismo. Cuando Benjamin habla de “cepillar la historia a contrapelo” (2005: 35), vislumbra un significado oculto en la voz y la letra de historias que exigen otro tipo de narración. Podemos observar que esas reflexiones prefiguran varios debates historiográficos contemporáneos sobre la historicidad en general, sobre el sentido de lo cotidiano, sobre lo continuo y lo discontinuo de la temporalidad, sobre luchas y resistencias de actores conocidos o anónimos.

En razón de ello, algunas ideas de Benjamin pueden emplearse para percibir lo que hemos llamado aquí el *topos narrativo* de la obra de Revueltas. Por ejemplo, es posible remitir a los años en la prisión de Lecumberri (1968-1971), el escenario donde encontramos una vez más las obsesiones y los fantasmas del escritor. Ahí se describe la vida presidiaria en su cotidianidad degradante: los poderes coercitivos, la reintegración psicológica, los infiernos de la disciplina. *El Apando* es una “pequeña novela límite porque lleva al límite todos

los cuestionamientos. La cárcel misma no es sino un símbolo, porque es la ciudad cárcel, la sociedad cárcel” (Revueltas y Cheron, 2001: 164). Si la expresión “el apando” alude a la celda de castigo, al encarcelamiento dentro de la prisión, al cerco categórico de lo que Revueltas llama “geometría enajenada”, la narración, por su parte, apenas deja respirar al lector, quien trata de transitar por la lectura de un solo párrafo. Escritura enclaustrada, sin puntos y aparte como transcurre ahí la vida misma. Eso es fundamental para establecer contacto con la propia respiración de seres envilecidos física y éticamente que, como en el caso de *El Carajo*, llevan al peor de los presos a poseer, según Revueltas, un “instrumento para una visión ética de la realidad. El problema de la libertad se condensa tan claramente en *El Carajo*, que representa toda la infamia, toda la humillación, toda la ignominia de estar preso” (167). Entonces lo que termina por describirse en esa pequeña obra son los entresijos laberínticos de rejas que invaden la totalidad del espacio. El lector descubre con desolación que, en la cárcel —y fuera de ella—, el hombre habita esa *Geometría enajenada*. Como lo dice el propio Revueltas, el problema desde esa perspectiva tan mundana puede ser, sin embargo, un problema del pensamiento, esto es, algo “un tanto filosófico, ontológico”, pues:

La geometría es una de las conquistas del pensamiento humano, una de las más elevadas en su desarrollo [...], hablar de *geometría enajenada* es hablar de la enajenación suprema de la esencia del



hombre. No el ser enajenado desde el punto de vista de la pura libertad, sino del pensamiento y del conocimiento (172).

Si se pretende interpretar esto *a contrapelo* y en la óptica que hemos tratado de esclarecer siguiendo la lectura de Martínez Ocaranza, habrá de reconocer entonces, desde una perspectiva histórica que apele a la existencia, que “uno de los aciertos más monstruosos de la llamada ‘...Revolución Mexicana...’ es el haber mandado a Revueltas a las Islas Marías. Allí se gestó el signo de la creación auténtica” (Martínez, 2014: 70) ■

## | Referencias

- Aristóteles, 2015. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, Walter, 2001. “El narrador”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)*. España: Taurus.
- \_\_\_\_\_, 2005. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.
- Escudero, Roberto, 2009. *Un año en la vida de José Revueltas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gagnebin, Jeanne Marie, 2016. *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, y Jean-Luc Nancy, 1989. *L'absolu littéraire*. París: Seuil.
- Martínez Ocaranza, Ramón, 1981. *Autobiografía*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- \_\_\_\_\_, 2014. *José Revueltas (O El Verbo Torturado)*. Morelia: Jitanjáfora.
- Mendoza, Vicente T., 1974. *El corrido mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Negrín, Edith, 1995. *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México.
- Perdomo, María Teresa, 1988. *Ramón Martínez Ocaranza. El poeta y su mundo*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Revueltas, Andrea, y Phillippe Cheron, 2001. *Conversaciones con José Revueltas*. México: ERA.

Revueltas, José, 1980. *El luto humano*. México: ERA.

\_\_\_\_\_, 2013. *Los muros de agua*. México: ERA.

Valente, José Ángel, 2014. *Poesía completa*. Madrid: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, María, 2007. *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.





# Horizonte

El pensamiento cristiano de cara al siglo XX

04. Mora

05. Guzmán

06. González





04.

Hacia un “humanismo  
teocéntrico”.

La influencia de Jacques  
Maritain en México  
(1929-1955)

Towards a “Theocentric Humanism”.

Jacques Maritain’s Influence in Mexico (1929-1955)

recepción: 14 de diciembre de 2016

aceptación: 7 de marzo de 2017

Jesús Iván Mora Muro  
Universidad Autónoma de  
Querétaro



## Resumen

En el presente artículo examino la recepción e influencia del pensamiento de Jacques Maritain en México desde 1929, primordialmente a partir de la publicación en 1936 de su *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. En general, postulo que el neotomismo y el “humanismo teocéntrico” —opositor al humanismo antropocéntrico moderno— defendidos por Maritain tuvieron un profundo impacto en intelectuales católicos como Manuel Herrera y Lasso, Jesús Guisa y Azevedo, Carlos Gómez Lomelí, Oswaldo Robles, Daniel Kuri Breña, Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna quienes, desde los años treinta, formaron parte de un movimiento que buscó la renovación del catolicismo mexicano. El estudio finaliza en 1955 con la publicación de *Humanismo Político* de Efraín González Luna, texto que retrata, en mi opinión, la total asimilación de la filosofía de Maritain en el país.

*Palabras clave:*

*Jacques Maritain, neotomismo, humanismo, personalismo, catolicismo en México*

This paper studies the reception and influence in Mexico of Jacques Maritain's thinking since 1929; more specifically, since *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* was published in 1936. My claim is that the Neo-Thomism and “Theocentric Humanism” —as opposed to the modern Anthropocentric Humanism— defended by Maritain deeply influenced Catholic intellectuals such as Manuel Herrera y Lasso, Jesús Guisa y Azevedo, Carlos Gómez Lomelí, Oswaldo Robles, Daniel Kuri Breña, Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna, who since the 1930's belonged to a movement seeking to renovate Catholicism in Mexico. The article closes in 1955 with the publication of *Humanismo Político* by Efraín González Luna, a piece of writing that, in my opinion, illustrates the total assimilation of Maritain's philosophy in Mexico.

*Keywords:*

*Jacques Maritain, Neo-Thomism, Humanism, Personalism, Catholicism in Mexico*



## Jacques Maritain <sup>1</sup>

En la Universidad de Lovaina la enseñanza neotomista fue introducida por el Cardenal Mercier, quien desde 1882, bajo los auspicios de León XIII, organizó un instituto para el estudio de Santo Tomás de Aquino. En general, la filosofía tomista, retomada hacia finales del siglo XIX y reformulada durante la primera mitad del siglo XX, estipulaba que la sabiduría metafísica conjugaba el rigor de la ciencia y la amplitud y la penetración de la inteligencia o intuición intelectual. Se pensaba que la metafísica era la ciencia mediante la cual era posible acceder a las causas últimas, a la esencia de las cosas. Dicho de otra manera, en palabras de Mauricio Beuchot, “la contemplación o especulación metafísica versa sobre lo más abstracto y universal y *tiene por objeto el ente en cuanto ente*, es decir, la realidad” (1992: 97).

La recepción en Europa del neotomismo se dio de manera natural, particularmente en Francia, en donde la intelectualidad católica había tomado fuerza desde finales del siglo XIX. Sin embargo, en opinión de Hervé Serry (2001), fue hasta después de 1910 cuando se dio un verdadero “renacimiento” de la literatura católica francesa con exponentes como Emile Baumann (1868-1941), Robert Vallery-Radot (1885-1970), Gaëtan Bernoville (1889-1960) y François Mauriac (1885-1970), quienes desde diferentes facciones defendieron al

catolicismo como una de las alternativas para hacer frente al pensamiento moderno y liberal emanado de la Revolución Francesa.

Durante este periodo destacó también el combativo nacionalista Charles Maurras (1868-1952), quien en la revista *L’Action Française*, fundada en 1899, fomentó un pensamiento monárquico, antisemita y antidemocrático que oponía el catolicismo y el cristianismo como uno de los pilares de su propuesta política. En su opinión, el catolicismo era jerárquico y dogmático, mientras que el cristianismo de origen moderno era individualista y anarquista, porque permitía que cada quien hiciera su propia religión (Winock, 2010: 101-105). Posteriormente, en la década de los veinte, Maurras manifestó abiertamente su apoyo al gobierno de Benito Mussolini en Italia, celebró la victoria de Francisco Franco en

---

<sup>1</sup> Las ideas que se abordan en el presente artículo se discutieron en el marco de las jornadas de estudio tituladas “¿Una religión desacralizada? Presencia francesa en el catolicismo mexicano” (21 de marzo de 2014) y “Fe y conciencia en la Historia. Actores y Modelos Franceses en México” (13 y 14 de agosto de 2015). Ambas se llevaron a cabo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradezco a los doctores Javier Pérez Siller y Sergio Rosas Salas la invitación para participar en dichas jornadas y a los participantes de las mismas por sus comentarios y sugerencias que enriquecieron este trabajo, como también lo hicieron los dos diccionarios anónimos.



España durante la Guerra Civil y colaboró con el gobierno de Vichy en Francia dirigido por el mariscal Philippe Pétain cuando se desarrollaba la Segunda Guerra Mundial. Así, de un nacionalismo monárquico pasó a la defensa de los regímenes fascistas europeos (Giocanti, 2010).

Desde otra línea, Charles Péguy (1873-1914), un “socialista sin partido y cristiano sin Iglesia”, como lo llamó Jean Meyer (2013), propuso la defensa de una Francia cristiana sin estar en desacuerdo con la Revolución de 1789, posición por la cual se le juzgó como un católico heterodoxo, sobre todo desde la visión de Maurras y sus seguidores (Winock, 2010: 113, 156).

Al mismo tiempo las filosofías anti intelectualistas y vitalistas de Émile Boutroux y Henri Bergson se habían establecido como una opción alterna a las propuestas positivistas y materialistas decimonónicas. Bergson criticó el extremo racionalismo cientificista defendido por la filosofía comtiana; su propuesta se basaba en la intuición como vehículo idóneo para conocer el mundo (García Morente, 1972). Desde principios del siglo XX Péguy y Georges Sorel frecuentaron la cátedra de Bergson en el Collège de France en busca de los fundamentos para criticar “la ideología racionalista dominante” (Winock, 2010: 122).

Bergson pensaba que la inteligencia que se basaba únicamente en el método científico —la comparación, las semejanzas y lo que hay de común en varios individuos— era

generalizadora y se desarrollaba alrededor de lo puramente material. Por el contrario, la intuición era el camino idóneo para conocer la realidad, es decir, el objeto sin intermediarios. El intelectualismo y el positivismo eran para Bergson formas incompletas de entender la realidad; pensaba que la inteligencia sin el apoyo de la intuición era incapaz de acceder a la *esencia* de las cosas (García Morente, 1972: 37).

En este contexto uno de los filósofos más influyentes era el parisino Jacques Maritain (1882-1973). Es importante destacar que desde muy pequeño lo marcaron dos visiones en pugna del mundo: la cristiana y la republicana. Sus padres eran protestantes y su abuelo materno profundamente liberal. Además, para muchos jóvenes de su generación el positivismo era el referente obligado para quien quisiese acercarse al conocimiento filosófico. Mucho tiempo después Maritain recordó que, durante el año de 1899 cuando tenía 17 años, mientras asistía a un curso de filosofía en el Liceo Henri IV, se desesperaba enormemente porque no obtenía las respuestas a sus inquietudes espirituales bajo el rígido sistema comtiano (Zarco, 1972:142). De esta manera iniciaría la búsqueda de nuevas alternativas filosóficas. Fue entre 1901 y 1903 cuando Péguy llevó a Maritain al curso impartido por Bergson. Este primer contacto con el intuicionismo fue determinante para que Maritain iniciase con bases sólidas su crítica del positivismo y de otras filosofías intelectualistas de la época. Poco tiempo después, en 1905, Léon Bloy (1846-1917) lo puso en contacto con



el catolicismo doctrinal, al introducirlo, junto a su esposa Raïsa, en la lectura de los místicos y de los santos de la Iglesia, prácticas que finalmente prepararon a la pareja para su conversión en 1906 (144).

Maritain dejó poco a poco las enseñanzas de su maestro Bergson, quien lo había iniciado en el pensamiento metafísico, para acercarse más y más a la filosofía tomista y su concepto de persona. Después de la publicación de *La evolución creadora* (1907) de Bergson, Maritain, en una carta dirigida a Péguy, criticó duramente la obra por no darle a Dios el peso que merecía dentro de su sistema metafísico. Así, a partir de 1910 el descubrimiento de Tomás de Aquino guió sus razonamientos filosóficos, cada vez más alejados del anti-intelectualismo bergsoniano (Compagnon, 2008). En todo caso, tanto el neotomismo como la filosofía de Bergson tuvieron una profunda aceptación entre los católicos y los cristianos franceses de principios de siglo XX como alternativas diferentes al cientificismo y racionalismo extremos.

Durante la década de los veinte los círculos católicos en Francia se habían polarizado. Charles Maurras había construido su sistema político sobre la fe católica y había atraído a la Acción Francesa un considerable número de creyentes dispuestos a contrarrestar el avance del republicanismo, el laicismo y el socialismo. Sin embargo, la ascendente influencia maurrasiana entre los intelectuales y sacerdotes franceses no dejó de inquietar al Vaticano. En 1926 Pío XI finalmente decidió condenar los

textos de Maurras y la lectura de *L'Action Française* por sus contenidos puramente políticos que alejaban al católico de la fe (Winock, 2010: 255-267). Es claro que durante este periodo el pensamiento anti-liberal, nacionalista, antidemocrático y corporativo se extendió por varios sectores de Europa, dando como resultado una “fascistización” de la derecha (Perfecto, 2012: 49).

Mientras tanto otros se apegaron a los designios de Roma. Uno de ellos fue Maritain, quien publicó en 1927 *Primacía de lo espiritual*, escrito en que refutó los argumentos de Maurras y cuestionó a los seguidores de Acción Francesa que se resistían a las disposiciones papales, pues, en su opinión, era un movimiento únicamente político y no religioso (Winock, 2010: 255-267).

Esta primacía de lo espiritual sobre lo mundano fue uno de los rasgos distintivos de la propuesta filosófica de Maritain. El “humanismo” propuesto en su conocida obra *Humanismo integral*, publicada originalmente en 1936 y compuesta por seis lecciones dictadas en 1934 en la Universidad de Santander, España, significó para muchos una solución a la “inminente” decadencia de Occidente. Maritain pensaba que el humanismo antropocéntrico, hijo del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, y del liberalismo ateo, había sustituido al humanismo teocéntrico de origen medieval. En pocas palabras, consideró que la única salida ante la pérdida de valores en la sociedad contemporánea era establecer un nuevo humanismo cristiano



(católico) que buscara superar el humanismo establecido desde el Renacimiento (Maritain, 1966: 62).

Para el pensador francés, la filosofía social y política implicada en el humanismo integral requería cambios radicales para el “régimen de cultura” que se vivía. Esta transformación sustancial no sólo exigía la aplicación de nuevas estructuras sociales y la instauración de un nuevo régimen de vida en sustitución del capitalismo, sino también “un progreso en el descubrimiento del mundo de las realidades espirituales” (74). Según Maritain, el sistema capitalista había creado un mundo egoísta que perjudicaba el desarrollo físico y espiritual del ser humano. Además, el paulatino laicismo y la secularización de las costumbres habían acrecentado el ateísmo que se había convertido en la guía humanista por excelencia, como sucedió en los casos del marxismo, el existencialismo y el historicismo.

En su opinión, el ateísmo exaltaba sólo el amor del hombre por sí mismo, mientras que el amor a los santos era una fuerza unificadora y difusora del bien (76). Así, la misión del cristianismo debía ser “penetrar el mundo” para que el hombre pudiese “vivir mejor su vida temporal” (90). En esta propuesta humanista el término tomista de “persona” tenía una importancia medular: el hombre, más que un individuo, era una persona que mediante la inteligencia y la voluntad existía física y espiritualmente. El ser humano era un universo en sí mismo, un microcosmos, es

decir que en el fondo era más que la suma de las partes y más independiente que un siervo (Bars, 1976: 20-21).

Las obras de Maritain se tradujeron al español, lo cual dio pie a una propagación más amplia de sus ideas en Latinoamérica: *Carta sobre la Independencia* (Buenos Aires, 1936), publicada por la influyente editorial *Sur*, homónima de la revista dirigida por Victoria Ocampo; *El Doctor Angélico* (Buenos Aires, 1942); *El Crepúsculo de la Civilización* (México, 1944); *El final del Maquiavelismo* (México, 1944), en la traducción del sacerdote michoacano Gabriel Méndez Plancarte; *Principios de una política humanista* (Puebla, 1945); y *El hombre y el Estado* (Buenos Aires, 1952). En estas obras Maritain argumentaba que el papel del filósofo cristiano era elaborar una filosofía política y social realista que tuviera como objetivo primordial la “reintegración de las masas separadas del cristianismo por culpa de un mundo cristiano infiel a su vocación” (1936: 11-13). Primordialmente sostenía que el mundo moderno, con la divinización del individuo, había dado la espalda a Dios y esto condujo a la exaltación del Estado como jefe máximo. En consecuencia, se había dado una “falsa emancipación política” de la persona, en la que el hombre sólo era libre cuando se obedecía a sí mismo y negaba “el bien común” como práctica idónea para obtener la sana convivencia social. Por el contrario, el humanismo teocéntrico reconocía sólo a Dios como fin último de la existencia humana y puntualizaba que el hombre tenía acceso a él por medio de la razón. En suma, este



humanismo implicaba reconocer en Dios (y no en el Estado) “una noción auténtica de la autoridad” (Maritain, 1945: 28-31)

## Maritain en México

La filosofía de Jacques Maritain fue objeto de recepción y ejerció una profunda influencia en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX. Olivier Compagnon ha estudiado la recepción del neotomismo entre los intelectuales católicos de los años veinte en países como Argentina, Brasil y Chile. Los primeros artículos de Maritain aparecieron en algunas revistas argentinas como *Cursos de Cultura Católica* y *Criterio* y en la brasileña *A Ordem* (Compagnon, 2003 y 2008). Durante este mismo periodo los católicos en Estados Unidos también mostraron interés por la filosofía neotomista y discutieron el pensamiento de Maritain (Burwood Evans, 1931). Después, a partir de la publicación de su ya mencionado *Humanismo integral*, tuvo amplia cobertura entre los pensadores de tendencias demócrata-cristianas del continente.

Llama la atención que para el caso de México carecemos de estudios profundos sobre esta problemática. Entre las pocas investigaciones relacionadas con el tema destacan las de Soledad Loaeza, quien, al abordar el nacimiento y desarrollo del Partido Acción Nacional (PAN), ha explicado el pensamiento y las influencias ideológicas de sus dos principales fundadores: Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna. Para ella, el surgimiento del PAN



debe explicarse “dentro del amplio marco de las propuestas antiliberales” que surgieron tanto en Europa como en México durante las primeras décadas del siglo XX (1999:106).

Gómez Morín, por ejemplo, estuvo influido por Henri Bergson y por José Ortega y Gasset en su rechazo al positivismo y al materialismo en defensa del espiritualismo de origen francés. Principalmente propuso la vida como “acción” desde una visión orgánica de la sociedad, esencialmente anti-individualista al estilo de Charles Maurras (Loaeza, 1999: 117-118). Así, Morín tenía una idea de un nuevo capitalismo: demandaba la abolición del liberalismo económico y político, y defendía la intervención activa de un Estado inspirado en los valores cristianos (1999: 121). En opinión de Loaeza, dentro de este “espíritu cristiano” el pensamiento de Maritain dio un decisivo impulso al reformismo político y democrático de posguerra desde un punto de vista moral que en América Latina se concretó con el giro hacia la Democracia Cristiana. Esta visión política implicaba el abandono del “clericalismo político y del Estado confesional”, elementos que caracterizaron la presidencia panista de Gómez Morín entre 1939 y 1949, sin que por esta razón el partido llegase a adoptar el modelo demócratacristiano como sí se dio en otros países latinoamericanos (2000: 167-172).

Para complementar estos estudios, recientemente la misma autora entabló una interesante polémica con Alonso Lujambio,

quien expresó que no debían buscarse los fundamentos políticos de Manuel Gómez Morín en el catolicismo, sino en el liberalismo demócrata que guiaba sus decisiones partidistas. Loaeza, por el contrario, reiteró que las lecturas del fundador del Partido Acción Nacional eran primordialmente de origen católico: Ramiro de Maeztu, Paul Claudel, Jacques Maritain, Pierre Teilhard de Chardin y Chesterton (Lujambio, 2009; Loaeza, 2009).

Por otro lado, Jorge Alonso ha abordado la influencia de Maritain en Efraín González Luna y otros escritores católicos. Alonso destaca que el político tapatío, inspirado por el tomismo, pensaba que la organización de la sociedad dependía de una visión integral del bien y de la comunidad bajo la guía de los valores cristianos para lograr el respeto de la persona humana (2003: 508-509).

También Mauricio Beuchot, uno de los pocos especialistas del pensamiento tomista en México, se ha dedicado al estudio de algunos autores católicos como el padre Emeterio Valverde Téllez (1864-1948), José Manuel Gallegos Rocafull (1895-1963), Jesús Guisa y Azevedo (1900-1990), Antonio Pérez Alcocer (1900-1990) y Antonio Gómez Robledo (1908-1994), todos defensores de los derechos de la persona frente al Estado y del bien común. De estos autores destaca el sacerdote español Gallegos Rocafull, desterrado en México tras concluir la Guerra Civil y posteriormente fundador del Centro Cultural Universitario (después Universidad Iberoamericana),





por su obra *Personas y Masas. En torno al problema de nuestro tiempo* (1944), en donde define la etimología de “persona” a partir de la noción aristotélica-tomista de *ousía* o sustancia (Beuchot, 2004:18).

Basadas en estas y otras investigaciones pioneras, las preguntas medulares del presente estudio son: ¿en qué momento inició la recepción y posterior influencia del pensamiento neotomista de Maritain en México y qué funcionalidad pragmática y política tuvo entre los intelectuales católicos desde los años treinta? ¿Qué instituciones y organizaciones fundaron estos escritores y políticos mexicanos como contrapeso al poder estatal posrevolucionario?

Considero que los intelectuales católicos durante nuestro periodo de estudio eran aquellos filósofos o escritores que se vinculaban con la Iglesia y que asumían que el cristianismo era fundamental en la construcción de sus postulados teóricos e intelectuales. Es decir, individuos, no necesariamente sacerdotes, que defendían el neotomismo, el personalismo, el organicismo y doctrinas esencialistas (universalistas) para posicionarse políticamente frente al Estado y participar en el campo filosófico mexicano con el fin de oponerse a las escuelas materialistas, científicistas y en algunos casos relativistas muy en boga durante la primera mitad del siglo XX.

Como ha propuesto Beatriz Urías Horcasitas, durante la primera mitad del siglo XX aparecieron diversos posicionamien-

tos desde el grupo comúnmente llamado “conservador”, conformado por individuos de tendencias hispanistas y católicas (no siempre en alianza) que se caracterizaron por su “pasión antirrevolucionaria” frente a las políticas implementadas por el gobierno mexicano y por buscar el establecimiento de una “democracia de elites” (2010).

En el presente estudio propongo que, además de la influencia española, el neotomismo de pensadores franceses como Maritain también desempeñó un papel preponderante en la construcción de la propuesta filosófica y política de estos intelectuales *antimodernistas* y *antiestatistas*. El antimodernismo se caracterizó desde el siglo XIX por ser algo más que sólo una reacción a la modernidad. El antimoderno, como un producto de la propia modernidad, busca redireccionar la sociedad para alcanzar su “verdadera realización” más allá del racionalismo ilustrado. Por lo regular, los antimodernos contemplan la modernidad y la idea de progreso como un proceso decadente (Orejudo Pedrosa y Fernández Flores, 2012: 9-15). Además, para el siglo XX, en el espacio mexicano el antimodernismo estaría vinculado también con el pensamiento antirrevolucionario o comúnmente llamado reaccionario, como en el caso de Salvador Abascal, que ha sido estudiado por Rodrigo Ruiz Velasco (2014b).

Con respecto al término “antiestatista”, Soledad Loaeza apunta que después de 1982, con la nacionalización de la Banca,



aparecieron nuevos actores políticos de esta tendencia que trastocaron las “reglas del juego” político que hasta ese momento dominaban la escena nacional. En este paradigma el Estado era visto como la única vía para llegar a la ansiada modernidad política. Después de ese año de 1982 las tasas de participación electoral aumentaron de forma significativa y más y más ciudadanos se convencieron de que la oposición era un componente necesario para la democracia (2010: 24-28). Nuestra hipótesis es que este antiestatismo tuvo sus orígenes o bases teóricas entre algunos de los intelectuales neotomistas de la primera mitad del siglo XX que defendieron los derechos de la “persona” frente a los excesos del poder estatal posrevolucionario.

Como refiere José Zanca, es importante tener presente que el intelectual católico se encuentra en una posición ambigua entre lo sagrado y lo profano. Para el liberalismo dominante es un sujeto siempre sospechoso por ser un enemigo declarado del proceso secular moderno. Se trata de un polemista cuyos argumentos se basan en la fe cristiana, que trae al debate público una marca propia del ámbito privado, es decir, que *desprivatiza* a la religión en la sociedad secularizada (2006: 12).

En la presente investigación me centro exclusivamente en algunos seculares, entendidos como creyentes de los postulados y dogmas católicos, y dejo de lado a los sacerdotes. Pienso que esto permite visualizar el papel intelectual y político preponderante desempeñado por el lai-

cado en la recepción e influencia del pensamiento de Jacques Maritain en México. Diversos autores han destacado la función decisiva que tuvieron los seculares después de los arreglos de 1929 con la fundación de instituciones y sociabilidades propicias para recuperar los espacios públicos perdidos por el catolicismo en México. Organizaciones como Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Acción Católica, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), el Partido Acción Nacional y publicaciones periódicas como *Proa*, *Vértice* y *Ábside* fueron algunos de los medios y foros utilizados por los católicos mexicanos durante el llamado *modus vivendi* (Blancarte, 1993; Barranco, 2007; y Aspe Armella, 2008).

En este contexto la influencia de Jacques Maritain en México jugó un papel primordial en la construcción de un catolicismo más cercano a las dinámicas democráticas y de acción ciudadana en las que el secolar, y no el sacerdote, tenían cabida. Como lo ha explicado Tzvi Medin para el caso concreto de José Ortega y Gasset, es importante hacer la diferencia entre la mera *presencia* de un intelectual y su *influencia* en una comunidad determinada:

Si bien la influencia implica siempre la presencia del personaje, la presencia no implica necesariamente su influencia. La presencia puede ser mera noticia, y ésta a su vez puede surgir del prestigio y la fama nacional o mundial del autor sin que se conozca su obra, en los casos en los que no se domina el idioma en que



escribe y si las traducciones no existen (1994: 9).

Tenemos noticia de que las primeras obras de Maritain se conocían y se discutían en el país por lo menos desde la década de los veinte. Muestra de ello es que el abogado potosino Manuel Herrera y Lasso (1890-1967) —quien se consideraba a sí mismo como un tomista de corte bergsoniano— en su texto titulado “La inquietud de nuestro tiempo. Paganismo y Cristianismo”, publicado originalmente en 1929 en *El Universal*, se apoyó en Maritain para criticar el papel del Estado moderno como una institución alejada de los fundamentos cristianos (1968: 33). Es importante destacar que Herrera y Lasso fue uno de los fundadores de la Escuela Libre de Derecho, fue profesor de sociología y derecho constitucional en esa misma institución, y formó parte en 1939 del grupo fundador del Partido Acción Nacional (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1672-1673).

Posteriormente Jesús Guisa y Azevedo (1900-1986) fue quien introdujo de manera más clara el pensamiento maritainiano en México. Originario de Salvatierra, Guanajuato, ingresó al Seminario de Morelia y posteriormente se doctoró en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica. En 1925, durante el gobierno de Álvaro Obregón, fue expulsado del país junto al escritor católico José Elguero debido a sus ideas políticas contrarias al régimen. En 1934 fue nombrado profesor de filosofía tomista en la Universidad Nacional Autónoma de México (aunque

fue expulsado dos años después), fundó ese mismo año la editorial Polis y en 1937 la revista *Lectura* bajo el ideal de seguir a Tomás de Aquino y ser una publicación antirrevolucionaria (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1616; López Portillo Tostado, 2012: 114).

Durante los años veinte en la Universidad de Lovaina mantuvo contacto con profesores como Maurice De Wulf, discípulo directo del Cardenal Mercier y autor de una *Historia de la Filosofía Medieval* y de múltiples investigaciones sobre el pensamiento tomista. También durante este periodo leyó a Étienne Gilson y, por supuesto, a Maritain. Estas influencias se ven reflejadas en su libro *Lovaina de donde vengo*, publicado en 1934. El estudio, además de dar cuenta de su paso por la universidad europea, es un tratado de filosofía tomista. La influencia concreta de Maritain, a quien citó en extenso y llamó el “príncipe de los tomistas laicos”, es notoria en su concepción filosófica tomista. Pensaba que con Tomás de Aquino la razón se liberó de sus ataduras y la filosofía se convirtió en el medio idóneo para acceder a las realidades de la naturaleza (1934: 38-39).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Para la elaboración de estas ideas Guisa y Azevedo citó la obra de Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre* (1924). Además, también utilizó, entre otras investigaciones, a Étienne Gilson, “La signification historique du thomisme”, de su libro *Études de philosophie médiévale* (1921).



Para él las preocupaciones del hombre moderno, individual y colectivamente, no iban más allá del orden económico: “comer, vestir, producir”. “Los individuos como las masas, se sostienen de una inquietud, la inquietud de la posesión de los bienes materiales”. El neotomismo, por el contrario, más que un retorno a la Edad Media era, en su opinión, un repensar a Santo Tomás para otorgarle a la humanidad “un orden trascendente”, esto sin olvidarse de la economía y manteniendo la mira en las necesidades espirituales del hombre. Pensaba que no podía haber “economía ordenada sin orden trascendente”, “sin orden moral, sin filosofía del ser, sin sentido de lo eterno”, “sin escolástica”. Culminó su escrito haciendo un llamado para que no se siguiese al racionalismo de herencia ilustrada, “sino el humanismo de Santo Tomás” porque su filosofía no era “sino la exaltación debida de la razón humana” (49-50).

Como se apuntó, pese a que algunos intelectuales católicos ya habían tenido contacto con el neotomismo y el pensamiento de Maritain, fue hasta la publicación de su *Humanismo integral* en 1936 que su influencia creció de manera exponencial en México y en América Latina. En 1937 visitó Buenos Aires, Argentina, en donde tuvo un fructífero contacto con varios de sus seguidores sudamericanos como Alceu Amoroso Lima, mejor conocido como “Tristán de Athayde”, futuro representante de la Democracia Cristiana en Brasil. Como lo ha demostrado José Zanca (2013), la visita del filósofo francés a Argentina levantó en-

conadas polémicas frente a sus opiniones antifascistas en el marco de la Guerra Civil española. Los católicos de corte clerical que apoyaban al general Franco criticaron insistentemente a Maritain y entablaron acaloradas controversias con los católicos progresistas. Entre otras actividades, Maritain participó en el debate y la defensa del pueblo vasco, gravemente afectado durante la guerra, e hizo hincapié en que la cristiandad no podía restablecerse por las armas (Winock, 2010: 422).

En cuanto a México, en uno de los primeros números de la revista *Ábside* —fundada ese mismo año de 1937 por Gabriel Méndez Plancarte— tenemos un estudio del jalisciense Carlos Gómez Lomelí quien defendió los postulados de Maritain como una opción viable para salir de lo que él llamó la “crisis social contemporánea”. Fernando M. González, basado en un testimonio de Francisco López González, menciona que Gómez Lomelí perteneció a varias organizaciones católicas como las “Legiones” —fundadas en 1930 por Manuel Romo de Alba en San Juan de los Lagos— y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) en Guadalajara (2015: 23). Por ejemplo, la UNEC, creada en 1931, fue una corporación que apoyó a Manuel Gómez Morín durante su gestión como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1933-1934) y varios de sus miembros formaron parte del Partido Acción Nacional en 1939. En la organización militaban profesionistas católicos como Luis Calderón Vega, Carlos Septién García, Antonio Gómez Robledo, Miguel

Estrada Iturbide y Daniel Kuri Breña (Barranco, 2007; Martínez-Valle, 1999).

Teniendo como antecedente esta información, es más sencillo ubicar a Gómez Lomelí dentro del contexto católico mexicano posterior a 1929, cuando los seculares buscaron defender su religiosidad e iniciarse en el activismo político dentro de organizaciones estudiantiles. En el artículo publicado en *Ábside* escribió que, debido al predominio de la “civilización materialista”, su mundo estaba inmerso en la desesperación y la ruina, en la desconfianza y en el odio. Guiado por el “humanismo integral”, vio en la acción del “cristiano culto” una salida espiritual para crear “una nueva cristiandad totalmente distinta de la medieval” en la que la “persona humana” defendería sus derechos de manera racional sin olvidarse de Dios (1937: 5-6).

Es importante destacar que, a diferencia de lo que ocurrió en Argentina, en México no hubo un debate en torno a las ideas de Maritain. Las contadas críticas contra el filósofo francés provinieron de autores alejados del catolicismo, como Ermilo Abreu Gómez, quien en un texto titulado “Invitación a la rebeldía”, publicado en el *Nacional* (órgano del partido oficial), sugirió que el texto de Gómez Lomelí proponía la formación en México de un partido cristiano beligerante (*apud* Ruíz Velasco Barba, 2014).

En *Ábside* concretamente no se cuestionaron las posturas maritanianas ni se abordó la situación española hasta que

el conflicto armado en España había terminado en 1939 (Mora Muro, 2011; Ruíz Velasco Barba, 2014). Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió en la publicación dirigida por Méndez Plancarte, Jean Meyer (2009) comprueba que en los casos de las revistas *Vértice* y *Proa* (órgano editorial de la UNEC) desde los inicios de la Guerra Civil aparecieron artículos y comentarios en apoyo a la causa del general Franco.

El filósofo regiomontano Oswaldo Robles (1905-1969) es otro exponente de este humanismo cristiano o teocéntrico que en México creció en número de adeptos durante la década de los treinta. A finales de los años veinte, mientras se desarrollaba el conflicto religioso conocido como la Cristiada, Robles inició sus estudios profesionales en la Escuela Nacional de Medicina en la capital del país y se desempeñó como vicepresidente de la Confederación de Estudiantes Católicos de México. Esta última actividad política lo orilló a salir del país entre 1926 y 1928, periodo en el que ingresó a la Universidad Católica de Nebraska, en Estados Unidos, en donde terminó su carrera universitaria. De regreso a México se doctoró en Filosofía (1936) y en Psicología (1958) en la UNAM (*Diccionario Porrúa*, 1995: 2976-2977).

Desde 1936, invitado por Antonio Caso, Robles se incorporó a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) como profesor y especialista en la filosofía de Santo Tomás. Es relevante que esta mancuerna que hizo con Caso es un testimonio más de los fuertes vínculos exis-



tentes entre el intuicionismo de Bergson y el neotomismo que se desarrollaron en México para oponerse a las filosofías materialistas e historicistas que despuntaban en el escenario académico. Sin duda, las “trincheras neotomistas”, como las llamó Aurelia Valero Pie (2015: 223), que se afianzaron en la UNAM desde inicios de la década de los treinta tuvieron en Oswaldo Robles a uno de sus más influyentes defensores.

Ese mismo año de 1936, producto de su tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dio a conocer su obra *El Alma y el Cuerpo*, que recogía las enseñanzas de la filosofía neoescolástica en torno a la composición material y espiritual del hombre. En 1938 publicó en *Ábside* un artículo titulado “Esquema de Axiología”, donde exploró la doctrina tomista del valor y sostuvo que ésta no era subjetivista (como creación de la conciencia) ni objetivista (como realidad independiente del sujeto), sino que los valores eran producto de una “síntesis metafísica”:

[Los valores] no son creaciones del espíritu, pero tampoco son objetividades reales y existentes [...]. Los valores tienen una objetividad *sui generis* [...]. La relación [con el ente] es real y objetiva, pero además es universal y necesariamente válida, pues todo lo fundado en la *esencia* participa de los caracteres de ella (Robles, 1938: 21).

Posteriormente en su *Esquema de Antro-*

*pología Filosófica*, publicado originalmente en 1942, profundizó en estos planteamientos iniciales. Si revisamos la bibliografía utilizada para realizar su investigación, encontramos citadas todas las obras de Maritain que habían sido publicadas hasta ese año y varias de otros importantes representantes del pensamiento metafísico contemporáneo, como Bergson. Sobre este último opinaba que era “el creador de un nuevo espiritualismo”, opositor tanto al ateísmo como al panteísmo y que proclamaba que el espíritu era capaz de alcanzar lo real (1942: 58). Además, basado en Maritain, escribió lo siguiente sobre el concepto de persona:

La actualidad del tema es obvia. Creemos, fundamentalmente, que constituye el corazón y la entraña misma de la filosofía política. Elucidar debidamente esta cuestión es de fundamental trascendencia, puesto que todos los intentos de estatolatría, de cesarismo indigno o de absorción del hombre por el poder del César, se deben a conceptos erróneos acerca de la estructura metafísica de la persona humana (99).

Entendía la persona como un “ser capaz de pensar, de amar y de trazar por sí mismo su propio destino”, sin olvidar, por supuesto, que la causa primera era Dios (104). Para Robles existía una realidad inteligible más allá del sujeto, “algo evidente, algo mostrado en la inmediatez de la conciencia, que desafiaba toda crítica y toda sutileza de sistema”, es decir, lo trascendente era el ente o la sustancia de la cosa (1941: 39).



Durante el mismo periodo se fundaron nuevos espacios e instituciones para difundir la filosofía. En el contexto del arribo de los “transterrados” españoles a México en 1940 se creó el Centro de Estudios Filosóficos, asociado a la Facultad de Filosofía y Letras, bajo la iniciativa de Eduardo García Máynez, el cual se convirtió en un hito fundamental para la profesionalización de la filosofía en México (Estrella González, 2015: 232). Un año después surgió la revista *Filosofía y Letras*, órgano de la Facultad homónima, con la dirección del propio García Máynez y las colaboraciones de los pensadores españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella, Juan David García Bacca, Ramón Iglesia, Agustín Millares y de los mexicanos Antonio Caso, Alfonso Reyes, Edmundo O’Gorman, Julio Jiménez Rueda, Leopoldo Zea, entre muchos otros (Valero Pie, 2014).

El neotomismo o neoescolasticismo como pensamiento sustancialista se incorporó como una vía alterna de conocimiento de lo puramente empírico. Durante la primera mitad del siglo XX los neotomistas mexicanos, en alianza con los seguidores de Henri Bergson, se posicionaron dentro del campo filosófico mexicano como una opción opuesta a los sistemas especulativos que negaban a Dios como verdad última. Además, no debe olvidarse que esta toma de posición en el terreno filosófico no sólo impactó a la disciplina, sino que implicó un enfrentamiento con los postulados modernos del Estado posrevolucionario. Desde los márgenes del poder,

estos intelectuales católicos utilizaron un discurso crítico y crearon instituciones y organizaciones idóneas para defender su religiosidad ante el embate del laicismo y la secularización de la sociedad.

El abogado zacatecano Daniel Kuri Breña (1910-1989), quien, como ya se explicó, militó en diversas organizaciones católicas desde los años treinta, fue otro difusor del humanismo teocéntrico y defensor de los derechos de la persona frente al Estado. Kuri Breña fue uno de los fundadores del PAN, representante de la Asociación de Banqueros de México (1942), primer director del Instituto Tecnológico de México (1946), hoy ITAM, y, desde 1944, profesor de las asignaturas de Filosofía del Derecho y de Teoría Económica en la UNAM (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1938). En pocas palabras, un digno representante de las élites empresariales y profesionales en el país. En 1942 publicó *Hombre y Política*, obra que recoge en gran medida las ideas que aquí se han estado explicando en relación con el neotomismo como fundamento filosófico-político. Desde las primeras páginas Kuri Breña se muestra como un ferviente promotor de una nueva concepción espiritual, humanista e integral en México:

Que cada hombre se sienta PERSONA, “portador de espíritu”, y experimente la carga y el honor de saberse solidario de la obra común [...]. Que cada hombre sea capaz de sentir su vocación como hombre y su destino como miembro de la Patria (1942: 24-25).



Argumentaba que el hombre era un animal y, por lo tanto, se hallaba apegado al mundo de la materia y del instinto; sin embargo, lograba sobresalir de ese “fondo común del ser” mediante su naturaleza espiritual que le confería dominio sobre lo circundante y sobre sí mismo. Es por esta razón que el hombre, por su calidad de “portador de espíritu”, poseía un mundo propio interior (37). Indudablemente, este párrafo nos recuerda las palabras expuestas por Maritain, quien afirmaba que el hombre era un microcosmos cuya finalidad era encontrar a Dios. Kuri Breña después agrega:

Desde su mundo interior el hombre domina todas las realidades extensas y temporales que lo rodean y se domina a sí mismo. Es por tanto un universo espiritual oponible al mundo, [un] microcosmos (44).

Siguiendo a Boecio y a Tomás de Aquino, explicó que la persona era “una substancia individual de naturaleza racional y libre”, y posteriormente cita al propio Maritain:

Para el pensamiento medieval el hombre era también una Persona (pensamiento de raíz cristiana que se ha destacado gracias a la Teología). Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual dotado de libre albedrío y constituyendo un todo independiente frente al mundo, ni la naturaleza ni el Estado pueden penetrar en este universo sin su permiso (47-51).

Tomando en cuenta el contexto político mexicano de los años treinta y cuarenta

dominado por los grupos posrevolucionarios, es claro que el discurso de Kuri Breña, al igual que el de otros connotados intelectuales católicos, tenía como función primordial promover los derechos de propiedad, educación y religión de la persona frente al Estado. En esta lucha las ideas de Maritain se presentaron como la opción idónea. Fue tan amplia la cobertura de las ideas del filósofo francés en América Latina que la poeta chilena Gabriela Mistral, quien mantenía continua correspondencia con él y su esposa Raïssa, le escribió una carta fechada el 14 de marzo de 1944 desde Río de Janeiro, Brasil, en donde mencionó a Vicente Lombardo Toledano como un intelectual que debía seguirse, a pesar de las distancias ideológicas que los separaban:

Antes de esta guerra Ud. Jacques Maritain, era jefe de una porción católica de Francia; hoy están puestos sobre Ud. los ojos de la juventud católica del Occidente y de la América y además mira hacia Ud. la ansiedad acongojada de los viejos como yo. Dios le dé a Ud. la salud para construir sobre las ruinas de cuerpos y almas. He tenido ocasión de conversar en Río sobre el caso argentino-boliviano-paraguayo que es el de la disidencia americana que empieza con el líder socialista Don Vicente Lombardo Toledano [...]. Don Vicente Lombardo Toledano es un curioso jefe de obreros: es un hombre de estudio, primero jefe de los suyos y ahora de la acción obrera hispano-americana entera. Están en él las virtudes de nuestros pueblos y no





están el confusionismo ni el jacobinismo criollos. Tiene humanidad, talento y un sentido agudo de sus responsabilidades [...]. Háganle Uds., Raïsa y Jacques, la gracia de su conversación.<sup>3</sup>

Aunque queda por comprobar si se concretó tal “conversación” entre Maritain y el dirigente sindical mexicano, quien desde la década del treinta fue artífice de una cruzada continental por los intereses obreros (Herrera, 2016), la misiva de Mistral nos demuestra el amplio espectro de relaciones con las que contaba el filósofo neotomista en los países latinoamericanos y la influencia de su pensamiento humanista.

## Primacía de lo espiritual

Durante los años treinta y cuarenta, cuando el catolicismo se disputaba el lugar con otras líneas de pensamiento como el liberalismo y el socialismo, la filosofía de Maritain también fue determinante en la configuración de las propuestas intelectuales de Manuel Gómez Morín (1897-1972) y Efraín González Luna (1898-1964), importantes animadores de la escena política nacional durante el siglo XX.

Jaime del Arenal ha expuesto con claridad el papel preponderante desempeñado por estos dos opositores, aunque no radicales, del Estado revolucionario y la adhesión de ambos a la filosofía iusnaturalista de raíz teológico-racionalista como un medio para limitar la monopolización del derecho por parte de los gobiernos emanados de la Constitución de 1917 (Arenal Fenochio, 2009).

En el caso de Gómez Morín, Soledad Loaeza (1996) ha rastreado los orígenes intelectuales de su propuesta moderniza-

---

<sup>3</sup> BNCH, *Carta de Gabriela Mistral a Jacques Maritain*. Archivo del Escritor, expediente 16637, foja 1261. Documento proporcionado por el Dr. Patricio Herrera de la Universidad de Valparaíso, a quien agradezco su amabilidad.



dora y los fundamentos teóricos de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo. Sus influencias más evidentes, con las que logró construir una síntesis, son el catolicismo social propuesto en la *Rerum Novarum* de León XIII, el pensamiento de Henri Bergson, Charles Péguy, Charles Maurras y Jacques Maritain, individuos que, como ya se explicó, no coincidían del todo en sus propuestas religiosas y políticas.

En una entrevista realizada en 1939 Gómez Morín mostró su concepción *personalista* del mundo, al declarar que la persona verdadera se constituía de un “alma que salvar y un cuerpo que sustentar”, es decir, de necesidades materiales que debían satisfacerse, pero con un fin espiritual que requería cumplirse (*apud* Loaeza, 1999: 163). Ese mismo año escribió una carta a González Luna en la que se plasman varias de las preocupaciones humanistas que constituirían los fundamentos del Partido Acción Nacional:

Empezamos hoy a distribuir el primer folleto y el primer cuaderno de una serie que comprenderá, respecto de los folletos, tópicos de propaganda política inmediata y, respecto de los cuadernos, asuntos de entendimiento más fundamental [...]. ¿Sería posible que usted preparara un folleto (diez o quince cuartillas a renglón doble) sobre la falsedad del dogma de lucha de clases y sobre el horror de ese dogma como principio de táctica? Se trata de obras de divulgación que no sacrifican la hondura del con-

cepto; pero que sí están redactadas de modo objetivo y accesible. El tema que me atrevo a proponerle es de una importancia fundamental, porque no sólo hay que convencer a miembros de la “masa”, como se dice ahora, sino a personas de cultura que todavía, en estos momentos y en este País, andan sosteniendo y divulgando que un concepto personalista de la sociedad [basado en Maritain] puede compaginarse con el Marxismo, con la sola condición —que ellos creen fácil—, de eliminar de éste el concepto determinista. [...] Usted podría muy bien, mejor que cualquiera de nosotros, por supuesto, analizar este romanticismo de mejoramiento, y hacer ver que ese anhelo, común a hombre bien nacido, nunca podrá lograrse de una manera Marxista (doctrinal y práctico) (González Luna Corvera y Gómez Morín, 2010: 32-33).

Si bien es cierto que el personalismo como doctrina filosófica había sido introducido en México por Antonio Caso bajo la influencia de Renouvier, Bergson y después de Emmanuel Mounier, es evidente que la lectura de la obra de Maritain entre los católicos vino a reafirmar la urgencia de encontrar una tercera vía que contrarrestara las políticas posrevolucionarias (Mora Muro, 2013). El personalismo se caracterizó por ir más allá del mero individualismo, considerado como egoísta, y se presentó como una ideología opositora a los regímenes totalitarios enemigos de los derechos de la persona (Winock, 2010: 285). Desde revistas como *Esprit*, Mounier abanderó en la Francia de los años



treinta un renacimiento de la “persona” como figura determinante en el mundo de entreguerras, como una posible salida de la decadencia de los valores occidentales propios de la modernidad (Gendreau, 1992).

El católico mexicano, durante la primera mitad del siglo XX, buscó oponerse a una “racionalidad laica” que, en su opinión, había llevado a la humanidad al ateísmo y a un estado de violencia sin precedentes. Según esta postura, la nueva “racionalidad religiosa” tenía sus bases en el pensamiento medieval en el caso europeo y en la época colonial en la circunstancia hispanoamericana (Mora Muro, 2011).

En *La Nación y el Régimen*, volumen que reúne discursos que fueron pronunciados entre 1939 y 1941, Gómez Morín fundamentó el rumbo político que debía guiar al recién fundado PAN. En un informe rendido a la Asamblea Constituyente de dicho Partido (14 de septiembre de 1939) declaró que, ante el oscuro panorama en el que se encontraba la sociedad mexicana, era necesario realizar “una acción conjunta para encontrar de nuevo el hilo conductor de la verdad” mediante el respeto de la tradición y el fortalecimiento de un Estado “capaz de realizar el Bien Común” y que respetase “la dignidad de la persona humana” para que cumpliera “plenamente su fin material y espiritual” (Gómez Morín, s/a: 11). Después, el 3 de diciembre de 1939, ante los miembros de la misma organización política exaltó los “valores del alma” como los idóneos para

superar la visión materialista del mundo que había desviado el camino de la humanidad:

Bien pronto, también, verán esos que creen solamente en la eficacia de los apetitos o de las fuerzas materiales [...] la verdad eterna de ser las ideas, los valores del alma, los únicos que pueden señalar solución cierta y real para los problemas sociales, abrir destino y porvenir a las Naciones, y mover a los hombres a la acción verdadera (33).

Sin mencionar directamente a Dios, el fundador del PAN dejó en claro los lineamientos espirituales que sustentaban su discurso. En 1940, ante las catástrofes producidas por la Segunda Guerra Mundial, manifestó que la inteligencia se había olvidado de “La verdad, el camino y la vida”:

Quienes en contrario invocan la prodigiosa amplitud de la obra intelectual en el campo de las ciencias, olvidan desde luego que allí la inteligencia es ahora humilde como nunca, [que] la labor intelectual no ha logrado sino simulaciones siniestras (38).

En su opinión, la solución sólo podría venir de restablecer “el señorío del espíritu por la proclamación vital de la Verdad y del Bien” (38), de respetar “designios superiores” (60).

Por la misma línea, aunque desde una posición evidentemente católica, se encontraba el jalisciense Efraín González



Luna, considerado el artífice de muchos de los postulados políticos e ideológicos que animaron la formación del PAN en 1939, como el bien común, el personalismo y la noción organicista de la sociedad (López Mijares, 2011: 37-45). Además, su labor intelectual se caracterizó por la defensa del hispanismo y del franquismo, pero, al mismo tiempo, fue un crítico puntual del fascismo italiano y del nazismo alemán (Mora Muro, 2011).

En su obra *Humanismo Político*, publicada en 1955 pero que recoge discursos que datan de 1939, González Luna plasmó sus ideas humanistas bajo un enfoque cristiano-tomista muy cercano al de Maritain. En general su propuesta política tenía como eje primordial la acción racional y libre de la persona humana desde un enfoque moral católico cuyo objetivo primordial debía ser la salvación de México. En su texto titulado “Bases para una política realista” de 1941, opinó que el país y la cultura occidental se encontraban inmersos en una profunda crisis de valores. Ante estas duras circunstancias planteaba como salida ser fiel a la esencia de las cosas frente al continuo devenir del mundo y la sociedad. Proponía que se viviese bajo las leyes divinas respetando la jerarquía natural (1955: 58).

Además, hizo hincapié en que el “político realista” era aquel que superaba lo circunstancial y pasajero para abrazar lo definitivo. Sin duda para él este tipo de político era aquel humanista que tomaba a Dios como guía reconociendo su esen-

cial supremacía. Concretamente en el discurso titulado “La Persona Humana, el Bien Común y la Cultura”, pronunciado en 1947, González Luna afirmó que de la “doctrina de la persona humana” surgió el “ideario político” del PAN. Es decir que se basó directamente en el neotomismo que Maritain había popularizado en el continente americano para definir su filosofía de partido.

De manera muy similar a lo expuesto por otros católicos mexicanos, bajo los fundamentos del pensamiento neoescolástico definió lo que entendía por persona. Ésta se caracterizaba por su individualidad, atributo también propio de los animales y de las cosas, y se destacaba por su racionalidad y esencia espiritual, cuyo fin último era seguir los designios divinos (139). En suma, González Luna pensaba que la persona, entendida como la “figura íntegra del hombre”, era el centro del orden social para alcanzar el bien común (151).

El bien es la perfección del ser, el cumplimiento de su naturaleza, la realización de su fin. Pero el hombre, por su limitación, necesita, para alcanzar el suyo, de la convivencia con sus semejantes; necesita de la comunidad, es un ser social [...]. El bien de la comunidad, o sea su perfección, la realización de su naturaleza, el cumplimiento de su fin, que es la perfección personal del hombre, constituyen lo que se llama *el bien común* (apud Arenal Fenochio, 2009: 667).

Ese mismo año de 1947 Jacques Mari-



tain viajó por primera vez a México como presidente de la delegación francesa de la Segunda Conferencia General de la UNESCO. En el discurso inaugural el pensador francés insistió en que tras la guerra, además de que era urgente la colaboración entre las naciones para garantizar el bien común, se debía recordar que Dios era la guía suprema para obtener tal fin:

Si un estado de paz, que merezca realmente ese nombre, debe establecerse entre los pueblos, éste no dependerá solamente de los arreglos políticos, económicos y financieros concluidos por los diplomáticos y hombres de Estado [...]; dependerá también, para decir las cosas como son, de ese suplemento del alma del cual Bergson declaraba que nuestro mundo ensanchado por la técnica necesita, y de una efusión victoriosa de esa energía suprema y libre que nos viene de lo alto y de la cual, sea cual sea nuestra escuela de pensamiento, sea cual sea la orden religiosa a la que pertenezcamos, sabemos que su nombre es el amor fraternal, y que fue pronunciado de tal manera por el Evangelio que éste sacudió para siempre a la conciencia humana (*apud* Compagnon, 2008: 149-150).

## Consideraciones finales

Como vimos, la renovación del catolicismo mexicano durante los años treinta y cuarenta tuvo en Jacques Maritain a una de sus influencias más significativas. Maritain, a diferencia de ideólogos extremistas como Maurras, encarnó una opción ideal que tendía a la mediación democrática, olvidándose de las posturas autoritarias o fascistas.

Además, no debemos olvidar la influencia de Henri Bergson, Emmanuel Mounier y otros importantes representantes del cristianismo y espiritualismo francés que fungieron como motor indiscutible del renacimiento de la metafísica ante las llamadas filosofías materialistas y científicas, como el positivismo y el marxismo, en la transición del siglo XIX al XX.

El católico mexicano, aún resentido por los conflictos que había mantenido con los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, vio en el personalismo de raíz neotomista una tercera vía política y moral entre el liberalismo y el socialismo identificado con el cardenismo y, posteriormente, con sectores de la burocracia estatal. Profesionistas, empresarios y miembros de la elite intelectual católica alzaron la voz para manifestar su descontento en publicaciones periódicas como *Ábside* y a partir de organizaciones estudiantiles como la



UNEC e instituciones políticas como el Partido Acción Nacional.

De esta manera, aprovechando los espacios públicos y civiles, escritores como Herrera y Lasso, Oswaldo Robles, Manuel

Gómez Morín y Efraín González, desde el catolicismo, propugnaron un humanismo teocéntrico que se enfrentó al humanismo de origen ilustrado (liberal) y al Estado posrevolucionario defensor de estos ideales modernos ■

## Referencias

- Alonso, Jorge, 2003. *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Arenal Fenocho, Jaime del, 2009. “Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas ‘conservadores’ del siglo XX”. En Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en México. Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 648-683.
- Aspe Armella, María Luisa, 2008. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.
- Barranco, Bernardo, 2007 (1994). “La iberoamericanidad de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos(UNEC) en los años treinta”. En Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 282-350.
- Bars, Henri, 1976. *La política según Maritain*. Barcelona: Nova Terra.
- Beuchot, Mauricio, 1992. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- \_\_\_\_\_, 2004. *El tomismo en el México del siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana.
- Blancarte, Roberto, 1993. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica. El Colegio Mexiquense.
- Burwood Evans, Valmai, 1931. “Jacques Maritain”. *International Journal of Ethics*. 41 (2): 180-194.
- Cortés Fabela, María de los Ángeles Amelia, 2005. “‘Antropología filosófica’ de José Manuel Gallegos Rocafull”. Tesis de maestría en filosofía, México, Universidad Iberoamericana.
- Compagnon, Olivier, 2003. *Jacques Maritain et l’Amérique du sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- \_\_\_\_\_, 2008. “Bergson, Maritain y América Latina”. En Horacio González y Patrice Vermeren (dirs.), *¿Inactualidad del bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue.139-150.
- Diccionario Porrúa. *Historia, Biografía y Geografía de México*, 1995. *Dirección de Miguel León-Portilla*. México: Porrúa.
- Estrella González, Alejandro, 2015. “La profesionalización de la filosofía y el ethos del exilio español



- en México”. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 52: 221-244.
- García Morente, Manuel, 1972. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Gendreau, Bernard A., 1992. “The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French Personalism”. *The Personalism Forum* VIII (1): 97-108.
- Gilson, Étienne, 1921. *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo: Université de Strasbourg.
- Giocanti, Stéphane, 2010. *Charles Maurras. El caos y el orden*. Barcelona: El Acantilado.
- González, Fernando M., 2015. “Jesuitas y laicos: diversas maneras de encarar los ‘arreglos’ de 1929”. *Estudios Jaliscienses* 99: 19-32.
- González Luna, Efraín, 1955. *Humanismo Político*. México: Jus.
- González Luna Corvera, Ana María, y Alejandra Gómez Morín Fuentes (eds.), 2010. *Una amistad sin sombras. Correspondencia entre Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Gómez Lomelí, Carlos, 1937. “En torno a los problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad. Resumen y notas a los últimos estudios de MARITAIN sobre la crisis social contemporánea”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* IX: 5-15.
- Gómez Morín, Manuel, s/a. *La Nación y el Régimen*. México: Biblioteca de “Acción Nacional”.
- Gómez Peralta, Héctor, 2010. “El humanismo político de Efraín González Luna”. *Estudios políticos* 20:167-182.
- Guisa y Azevedo, Jesús, 1934. *Lovaina, de donde vengo*. Méjico: s/e.
- Herrera, Patricio, 2016. “Vicente Lombardo Toledano y su cruzada obrera continental: entre colaboraciones y conflictos, 1927-1938”. *Revista Izquierdas* 26: 41-66.
- Herrera y Lasso, Manuel, 1968. *Ensayos Filosóficos*. México: Jus.
- Hernández, Tania, 2011. “El Partido Acción Nacional y la democracia cristiana”. *Perfiles Latinoamericanos* 37:113-138.
- Kuri Breña, Daniel, 1942. *Hombre y Política*. México: Jus.
- Loeza, Soledad, 1996. “Los orígenes de la propuesta modernizadora de Manuel Gómez Morín”. *Historia Mexicana* XLVI (2): 425-478.
- \_\_\_\_\_, 1999. *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_, 2000. “La Democracia Cristiana y la modernización de Acción Nacional (1957-1965)”. *Historia y Grafía* 14: 147-182.
- \_\_\_\_\_, 2009. “La hipoteca católica de Manuel Gómez Morín”. *Nexos* 382 (octubre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 28 de noviembre de 2016.
- \_\_\_\_\_, 2010. “El fin del consenso autoritario y la formación de una derecha secularizada”. En *Acción Nacional. El apetito y las responsabilidades del triunfo*. México: El Colegio de México. 17-52.
- López Mijares, Antonio, 2011. *Efraín González Luna. El pensamiento político de un intelectual católico*. Tlaquepaque: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- López Portillo Tostado, Felicitas, 2012. *Tres intelectuales de la derecha hispanoamericana: Alberto María Carreño, Nemesio García Naranjo y Jesús Guisa y Azevedo*. México: Universidad



- Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lujambio, Alonso, 1998. “Dos padres fundadores y una idea. Los orígenes de la estrategia Municipal-Federalista del Partido Acción Nacional”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* IV (11): 75-92.
- \_\_\_\_\_, 2009. “Gómez Morín, el PAN y la religión católica”. *Nexos* 381 (septiembre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 28 de noviembre de 2016.
- Maritain, Jacques, 1936. *Carta sobre la Independencia*. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_, 1942. *El Doctor Angélico*. Buenos Aires: Ediciones Desclee.
- \_\_\_\_\_, 1944. *El Crepúsculo de la Civilización*. México: Quetzal.
- \_\_\_\_\_, 1945. *Principios de una Política Humanista*. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr.
- \_\_\_\_\_, 1952. *El Hombre y el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Guillermo Kraft.
- \_\_\_\_\_, 1966. *Humanismo Integral*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Martínez-Valle, Adolfo, 1999. “Los militantes católicos y el PAN: una historia política, 1939-1962”. *Este País* 102 (septiembre): 1-28.
- Medin, Tzvi, 1994. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, Jean, 2009. “La Iglesia católica en México, 1929-1965”. En Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 599-647.
- \_\_\_\_\_, 2013. “Utopía sí, fraternidad también”. *Nexos* 432 (diciembre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 5 de diciembre de 2016.
- Mora Muro, Jesús Iván, 2011. “El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXXII (126): 139-170.
- \_\_\_\_\_, 2013. “Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia”. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales* 87: 155-173.
- Mounier, Emmanuel, 2005. *El personalismo*. México: Jus.
- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos, y Lucía Fernández Flórez, 2012. “Introducción. La actualidad de los Antimodernos”. *Eikasia. Revista de filosofía* 45 (julio): 7-36.
- Perfecto, Miguel Ángel, 2012. “La derecha radical española y el pensamiento antiliberal francés en el primer tercio del siglo XX. De Charles Maurras a George Valois”. *Studia histórica. Historia contemporánea* 30: 47-94.
- Robles, Oswaldo, 1936. *El alma y el cuerpo*. México: Veritas.
- \_\_\_\_\_, 1938. “Esquema de Axiología”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* X (octubre): 3-21.
- \_\_\_\_\_, 1941. “La metafísica de la causa y el principio de finalidad”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* I (enero): 38-47.
- \_\_\_\_\_, 1942. *Esquema de Antropología Filosófica*. México: PAX.
- Ruiz Velasco Barba, Rodrigo, 2014. “A la caza de un enigma: el silencio de *Ábside* sobre la guerra de España, 1937-1941”. *Boletín eclesiástico* 6 (junio): 39-72. En línea: <http://arquidiocesisgdl.org/2014-6-4.php> Consultado el 18 de febrero de 2017.



- \_\_\_\_\_, 2014b. *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*. México: Rosa Ma. Porrúa.
- Serry, Hervé, 2001. “Déclin social et revendication identitaire: la ‘renaissance littéraire catholique’ de la première moitié du XXe siècle”. *Sociétés contemporaines* 4 (44): 91-109.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2010. “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)”. *Revista Mexicana de Sociología* 72 (4): 599-628.
- Valero Pie, Aurelia, 2014. “Puentes de papel: Eduardo Nicol en la revista Filosofía y Letras”. En Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño Padilla (eds), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*. México: EL Colegio de México. 17-41.
- \_\_\_\_\_, 2015. *José Gaos en México: una biografía intelectual*. México: El Colegio de México.
- Winock, Michel, 2010. *El siglo de los intelectuales*. Barcelona: Edhasa.
- Zanca, José A., 2006. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Universidad de San Andrés.
- \_\_\_\_\_, 2013. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zarco, Miguel Ángel, 1972. “J. Maritain: el hombre y su obra”. *Revista de Filosofía* 14-15:139-166

#### Archivos consultados

BNCH                      Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile





05.

# Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin ante la España franquista y el exilio republicano a México: 1939-1945

Efraín González Luna and Manuel Gómez Morin on  
Francoist Spain and the Spanish Republican Exile in  
Mexico: 1939-1945

recepción: 25 de enero de 2017  
aceptación: 11 de mayo de 2017

Francisco Joel  
Guzmán Anguiano  
El Colegio de Jalisco



## Resumen

A raíz del estallido de la Guerra Civil Española, sectores de la derecha mexicana se posicionaron frente al suceso, siendo una amplia mayoría la que se mostró en favor del bando alzado. Una vez triunfante el franquismo, grupos de republicanos encontrarían refugio en otros países, siendo México uno de los que albergaría mayor cantidad de exiliados debido a las facilidades que el gobierno mexicano —encabezado por Lázaro Cárdenas— brindó para recibir a los republicanos. La derecha mexicana se mostró inconforme ante los apoyos que el cardenismo dio al bando republicano, tanto a lo largo de la guerra como una vez que esta concluyó. En este artículo se presenta el caso de Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin, connotados intelectuales y políticos mexicanos fundadores del Partido Acción Nacional (PAN), principal partido de la derecha mexicana del siglo XX. A lo largo del trabajo se muestran las opiniones y juicios que estos personajes expresaron respecto a la España franquista y al exilio republicano en México, y cuáles fueron los fundamentos de dichas valoraciones, cuyas raíces es posible encontrar tanto en el rechazo que estos dos personajes expresaron por el gobierno cardenista como en el pensamiento hispanista que los dos defendían.

Following the outbreak of the Spanish Civil War, Mexican conservative groups took sides, mostly in support of the military insurgence. After Franco's triumph, groups of Republicans would find refuge in other countries, such as, on a large scale, Mexico, since the government, led by Lázaro Cárdenas, welcomed Spanish Republican refugees to live and work in the country. The Mexican right was clearly dissatisfied with the support Cárdenas' government granted to the Republican side, both during the war and after it was over. This article will present the case of Efraín González Luna and Manuel Gómez Morin, renowned Mexican intellectuals and politicians, founders of the Partido Acción Nacional (PAN), the main 20th century right-wing party of the country. This paper will show and discuss some opinions and judgments they expressed about Francoist Spain and the Republican exile in Mexico, rooted, on one hand, in their opposition to Cardenas' government and, on the other, in the Hispanism they both defended.

*Palabras clave:  
México, derecha mexicana,  
franquismo, exilio español,  
hispanismo.*

*Keywords:  
Mexico, Mexican right, Francoism,  
Spanish exile, Hispanism.*



Entre las décadas de 1930 y 1940, la Guerra Civil Española fue un conflicto de gran trascendencia a nivel mundial, ya que impactó en la configuración del mapa geopolítico de la época, además de que para muchos significó un preludio de las hostilidades que se desencadenarían poco después con el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Pero las consecuencias de la conflagración española no se limitaron solamente al ámbito geopolítico, pues es posible encontrar sus secuelas en el orden interno de varios países a través de fenómenos sociales diversos, como el surgimiento y fortalecimiento de agrupaciones que simpatizaban con algunas de las facciones en pugna, ya fuese el franquismo o la Segunda República Española. La afinidad ideológica que tuvieron estos grupos por algunos de los bandos originó una serie de conflictos de carácter doméstico, en los cuales se vieron inmiscuidos elementos propios de los contextos nacionales, ajenos al conflicto español. El entender las posturas que adoptaron estas colectividades de acuerdo a su realidad nacional es esencial para poder comprender el impacto que tuvo la Guerra Civil Española a nivel internacional.

En este trabajo analizaremos la posición que tomaron ciertos sectores de la derecha mexicana frente al triunfo del Franquismo y el éxodo de simpatizantes y militantes republicanos a tierras mexicanas, procesos a los cuales prestaron especial atención. Partiendo de la pregunta: ¿qué impacto tuvo en el pensamiento de la derecha mexicana el desenlace de la Guerra Civil

Española y el posterior exilio republicano hacia México?, se realizará un análisis a través de las personalidades de Efraín González Luna (EGL) y Manuel Gómez Morin (MGM), quienes fundaron en 1939 el Partido Acción Nacional (PAN), organización que jugó como el principal partido de la derecha mexicana a lo largo del siglo XX. Tanto Efraín González Luna como Manuel Gómez Morin fueron destacados intelectuales e ideólogos que retomaron principios de la doctrina social de la Iglesia y de connotados pensadores católicos para tratar de aplicarlos a las problemáticas que observaron en la realidad mexicana.

Estos dos personajes compartieron una visión en común respecto a la cultura hispánica como raíz de la nacionalidad, según la cual tanto México como “Hispanoamérica” eran el producto de la “civilización española”, debido a que las poblaciones originarias se habían fusionado con lo español bajo los principios de la religión católica, originando una nueva cultura mestiza, heredera de la civilización cristiana occidental. Si bien no se posicionaron de manera abierta a favor del franquismo, vieron a esta facción con simpatía debido a que para ellos representaba la reivindicación de los principios católicos e hispánicos que habían dado origen a la identidad nacional; por el contrario, calificaron al bando republicano y a todos aquellos que los apoyaron como “rojos, comunistas y ateos”, viendo en ellos una seria amenaza para la identidad y los valores de la civilización occidental. En el apoyo que brindó el gobierno mexicano

a la causa republicana percibieron una afrenta a los principios fundamentales de la nación mexicana, y la amenaza latente de la expansión “roja” a tierras mexicanas.

Para analizar la manera en que estos dos personajes apreciaron los resultados del conflicto español y el posterior exilio a México del bando republicano, en este artículo se retoma como punto de partida el diálogo epistolar que sostuvieron entre sí Maunel Gómez Morin y Efraín González Luna. Esta correspondencia, caracterizada por su amplitud —tuvo una duración de treinta años (1934-1964) y una extensión de casi 3300 cartas—, representa, por su variedad temática, un terreno fértil para el análisis del pensamiento de estos dos intelectuales mexicanos.<sup>1</sup> Para complementar la información surgida de la correspondencia, también se recuperan algunos artículos que estos actores publicaron en *La Nación*,<sup>2</sup> donde expresaron algunas concepciones acerca de la relación entre México y España con base en la tradición del pensamiento hispánico.

Este trabajo está estructurado en cinco apartados donde, en primer término, se profundiza en el desarrollo del conflicto español, la postura que tomó el gobierno mexicano frente a él y la manera en que reaccionaron los sectores de la “derecha” mexicana en torno al mencionado posicionamiento. En un segundo apartado se explora el proceso del exilio republicano a México y las reacciones y medidas que adoptaron tanto los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho como

la sociedad mexicana. En una tercera sección se abordan las características del pensamiento hispanista en México a finales de la década de 1930, punto de encuentro entre González Luna y Gómez Morin. Posteriormente se muestra la perspectiva que tenían estos dos políticos acerca de la España franquista, la forma en que concebían su “esencia” y sus esfuerzos por desvincularse del franquismo. Por último se rescatan los posicionamientos de estos dos personajes respecto al exilio republicano en México y las diversas actividades que éstos desarrollaron en el país.

---

<sup>1</sup> En *En 2010, a iniciativa de Ana María González Luna Corvera y Alejandra Gómez Morin Fuentes se editó en su totalidad la correspondencia entre Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin, apareciendo bajo el sello del Fondo de Cultura Económica y la Fundación Rafael Preciado Hernández. Para este trabajo retomo dicha edición como fuente de consulta de la mencionada correspondencia.*

<sup>2</sup> *Revista semanal fundada en 1941, creada con el propósito de que funcionara como órgano de difusión de los principios doctrinales de Acción Nacional. Apareció por primera vez 15 de octubre de 1941, y contó con una línea editorial crítica respecto a las medidas emprendidas por el gobierno revolucionario y sus funcionarios.*



## Guerra Civil Española, Cardenismo y la derecha mexicana: una coyuntura incómoda (1936-1939)

Después de terminado el conflicto cristero, las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano no eran del todo cordiales. A pesar de que estos dos sectores llegaron a una serie de acuerdos que permitieron el cese de las hostilidades y la reapertura de los templos, aún existían resentimientos por parte de algunos grupos católicos, especialmente de aquellos que participaron de manera activa en el conflicto religioso. Estos consideraban que no se les había consultado a la hora de que se negociaron los arreglos, lo que vieron como una traición por parte del Estado y del clero católico. Sumado a esto, el Estado mexicano —especialmente a través de algunos gobiernos estatales— continuó con la implementación de medidas anticlericales. Tal fue el caso del gobierno de Tomás Garrido en Tabasco a inicios de la década de 1930, o la implementación de la llamada educación socialista, en 1934. A pesar de estas tensiones, tanto la Iglesia como el Estado buscaron construir canales de diálogo, por medio de los cuales trataron de explorar nuevas soluciones a los conflictos y tensiones que se fueron presentando (Meyer, 2009).

La llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia causó la inconformidad de algunos sectores conservadores, ya que vieron en

sus políticas de gobierno una similitud con el comunismo. Su presidencia —que se extendió hasta 1940— se caracterizó por un vuelco hacia políticas de corte social, las cuales buscaron favorecer mayoritariamente al sector campesino y obrero. Esto marcó un viraje respecto a los gobiernos anteriores, ya que sus medidas fueron más radicales que las practicadas anteriormente. Sus políticas incluyeron el impulso del reparto agrario a pueblos y comunidades que solicitaran tierras de labranza, lo que permitió la formación de nuevos núcleos ejidales, caracterizados por la propiedad compartida de la tierra entre sus beneficiarios; la preferencia por los obreros a la hora de la resolución de huelgas y conflictos laborales; la formación y fortalecimiento de los sindicatos oficiales. En cuanto a medidas de corte exterior, se promovió el principio de no intervención y el derecho de la autodeterminación nacional, a través de la llamada *Doctrina Estrada*, originada durante el gobierno de Venustiano Carranza. También se desarrollaron medidas interiores como la nacionalización de la industria petrolera. Todas estas políticas dieron a la presidencia de Lázaro Cárdenas un aura socialista, situación que varios sectores sociales aprovecharon para etiquetarlo como comunista (Servín, 2009: 483).

La radicalidad de estas medidas causó un fuerte descontento entre algunos de los sectores sociales que se vieron perjudicados por su implementación, o que simplemente las vieron con malos ojos, por relacionarlas con el fantasma del co-





munismo. Esto llevó a que brotaran en las clases medias urbanas y rurales una serie de movimientos de franca oposición al cardenismo, los cuales se mostraban inconformes y rechazaban las políticas gubernamentales. Estos movimientos a su vez fueron la semilla para la articulación de varios grupos políticos, que desde cierta inspiración católica, trataron de articular un frente contra el cardenismo (Garcíadiego Dantán, 2006: 415). Grupos como la Unión Nacional Sinarquista o el Partido Acción Nacional fueron, en parte, un resultado del impacto social de las políticas cardenistas.

Uno de los puntos más polémicos del sexenio cardenista se planteó a partir de la Guerra Civil Española y el posicionamiento que el gobierno fijó respecto a la causa republicana. Las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y el gobierno español, a raíz de la promulgación de la Segunda República en abril de 1931, fueron de franca cercanía. A excepción del conocido como “bienio obscuro” —durante el cual Alejandro Lerroux y los grupos de centro-derecha estuvieron en el poder— entre 1933 y 1936, las relaciones México-España fueron de franca cercanía, debido en parte a “la precaria posición internacional de México a principios de la década de 1930, como por las nuevas directrices de la política latinoamericana implementada por el régimen republicano español”, además de las concordancias ideológicas existentes entre los dos gobiernos (Sánchez Andrés, 2011: 36).

Tras el estallido del conflicto español, las relaciones sufrieron cierta parálisis respecto a las iniciativas emprendidas por los dos gobiernos, ya que el rápido deterioro de la situación española impactó a los diplomáticos mexicanos (Sánchez Andrés, 2011: 50-51). A pesar de ello, el gobierno encabezado por Cárdenas tomó la decisión de respaldar la causa de los republicanos españoles. Dicho respaldo en un principio pareció inocuo y superficial, pero con el paso del tiempo fue tornándose más comprometido y firme. José Antonio Matesanz afirma que este respaldo siguió un ritmo impuesto por la coyuntura nacional e internacional, pero que a pesar de ello, el soporte se basó en una simpatía ideológica por los principios de la República española y en una ética ligada a los intereses de México (2000: 243). La ayuda que brindó el gobierno mexicano al bando republicano durante la Guerra Civil Española<sup>3</sup> consistió en tres aspectos:

- a) El respaldo diplomático, cuyo principal foro fue la Sociedad de Naciones. A través de esta tribuna, con los principios de autodeterminación nacional y no intervención —los cuales eran los funda-

---

<sup>3</sup> México junto a la Unión Soviética fueron las únicas naciones que respaldaron públicamente el esfuerzo de la República española. Iniciado el conflicto español, el gobierno mexicano dio su completo aval a los republicanos, desconociendo y condenando públicamente al bando alzado, con Francisco Franco a la cabeza.



mentos de la diplomacia mexicana de la época—, México respaldó a la España republicana a través de la condena de la intervención militar de Alemania e Italia en favor de los sublevados, la protesta por la prohibición de venta de armas a los republicanos y la indiferencia de diversas naciones europeas ante el conflicto español (Herrera León, 2011; Ojeda Revah, 2006).

b) El respaldo material para la guerra, que se materializó en la venta por parte del gobierno mexicano de alrededor de 20,000 armas y 20 millones de cartuchos para el bando republicano (Lida, 2009b: 131-141).

c) Como último recursos ante la derrota republicana, el respaldo migratorio, abriendo las fronteras mexicanas para brindar asilo a refugiados y perseguidos republicanos mayoritariamente.

Ante el conflicto español y el respaldo del gobierno mexicano a la causa de la República española, la sociedad mexicana se apresuró a posicionarse, en la que fue una polarización de la opinión pública y una división ideológica respecto a los pronunciamientos realizados por diversos grupos sociales (Matesanz, 2000: 54). Por una parte, sectores progresistas mexicanos, agrupados principalmente en sectores obreros, se pronunciaron en favor de la República y se organizaron para realizar colectas y acopio de víveres y recursos para enviar a España (Matesanz, 2000: 64-67). Del otro lado, grupos sociales ligados a la clase media profesional, a las clases altas, a la Iglesia católica o a la antigua comu-

nidad española asentada en México, con las ideas del hispanismo y la hispanidad como banderas, abrazaron la causa de la España Nacional (Pérez Montfort, 2013: 138). Una muestra de la polarización social que se vivió durante la época es el caso de la prensa mexicana. Respondiendo a intereses y simpatías, los diarios se posicionaron en apoyo a algunos de los bandos en disputa por medio de una línea editorial delimitada. Muestra de ello es el caso del periódico *Excélsior*, que siendo el órgano de expresión de sectores cercanos al conservadurismo y a la derecha empresarial, se posicionó en favor del sector franquista. A su vez *El Nacional*, diario oficial del gobierno cardenista, se posicionó del lado republicano (Matesanz, 2000: 44-46).

Para el caso de la derecha mexicana, principalmente de aquellos grupos que formaban parte de la oposición a las medidas del cardenismo —conformados en su mayoría ligados por la clase media profesional—, el conflicto español representó un punto de unión espiritual con la lucha de la España Nacional en contra de la “amenaza roja”. Organizaciones como la Confederación de la Clase Media, la Asociación Mexicanista Revolucionaria, la Liga Pro-Raza, la Unión Nacional Sinarquista, el Partido de Acción Nacional o la Delegación Mexicana de la Falange Española Tradicionalista y de las Juventudes de Ofensiva Nacional Sindicalista fueron los medios con los cuales sectores de la sociedad se pronunciaron en favor del franquismo y se opusieron al apoyo del gobierno mexicano en favor de la República (Pérez



Montfort, 2013: 144-146). A mediados de 1942, ya durante el gobierno de Manuel Ávila Camacho, la falange sería disuelta debido a las condiciones de inestabilidad internacional provocadas por la Segunda Guerra Mundial (Pérez Montfort: 2013: 151-155). Frente a esta situación, la Iglesia católica no manifestó públicamente su respaldo al bando alzado, debido a que aún se sentía reciente el conflicto entre el Estado y la Iglesia. A pesar de ello, se asume que un gran número de obispos y clérigos mexicanos veían con buenos ojos la “cruzada” que Franco encabezaba en la Península Ibérica (Meyer, 2009: 622). Desde la derecha mexicana, la intelectualidad vinculada a este espectro político también reaccionó frente al conflicto español, siendo una amplia mayoría la que apoyó o vio con buenos ojos al grupo sublevado.<sup>4</sup>

Siendo su principal medio de expresión a través periódicos como *Excélsior*, *El Universal*, *Novedades* o el semanario *La Nación*, y con base a los principios emanados del hispanismo y la hispanidad, hombres como René Capistrán Garza, José Vasconcelos, Jesús Guiza y Acevedo, Salvador Abascal o Alfonso Junco,<sup>5</sup> se posicionaron a favor del bando franquista (Lobjeois: 2001: 166-170, 181-187), legitimando el alzamiento y justificando la violencia contra el bando republicano (Sola Ayape, 2016: 112). Es posible encontrar dentro de este grupo también a Efraín González Luna y a Manuel Gómez Morin, quienes, como veremos más adelante, se mostraron fieles a los fundamentos del hispanismo y la hispanidad, pero mostrando cierta distan-

cia respecto a posicionarse abiertamente como simpatizantes del franquismo, como en su caso sí lo hicieron personajes como Alfonso Junco o Jesús Guiza y Acevedo.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Resulta curioso el caso de la revista *Ábside*, encabezada por los sacerdotes Gabriel y Alfredo Méndez Plancarte. Esta revista, caracterizada por ser una de los órganos culturales más importantes de la época y por tener un perfil cercano al humanismo católico, durante el período de la Guerra Civil Española guardó una especie de silencio voluntario respecto al tema, evitando manifestarse a favor o en contra de algún bando. A pesar de ello es posible encontrar que algunos de los colaboradores, entre los que se encontraba González Luna, mostraron ciertos guiños de simpatía por los rebeldes franquistas. Véase Ruíz Barba Velasco (2014).

<sup>5</sup> Para el caso de Alfonso Junco, véase Sola Ayape (2014); en el caso de una visión conjunta de Alfonso Junco y Jesús Guiza y Acevedo, véase Sola Ayape (2016).

<sup>6</sup> Eric Lobjeois afirma que, aunque MGM y EGL estuvieran ligados de manera estrecha al PAN, esto no impidió que conservaran su estricta libertad de expresión (2001: 166). Por mi parte, considero que, el actuar y expresar de González Luna y Gómez Morin sí estuvo condicionado, en cierta manera, por su militancia política. Lo anterior lo atribuyo a la exposición pública a la que se encontraban sometidos estos dos personajes, pues sus roles como líderes de Acción Nacional contribuyeron a que sus posturas fueran más sutiles, instándolos a ser precavidos respecto a la forma en que se expresaban. A pesar de ello, como veremos más adelante, es posible encontrar



## El exilio republicano, el gobierno y la sociedad mexicana: reacciones y medidas (1939-1945)

De toda la ayuda que brindó el gobierno de México a la República española, quizá la que causó un mayor impacto en la sociedad mexicana fue la apertura de las fronteras del país para recibir y brindar refugio a los exiliados republicanos. Esta medida no fue tomada a raíz de la derrota que sufrió la República frente al franquismo, sino que desde finales de 1937 fue un aspecto recurrente en las conversaciones que sostuvieron los gobiernos de México y España como medida para contener la persecución contra personas vulnerables, dándoles asilo dentro del territorio mexicano (Matesanz, 2000: 247-252). A lo largo de 1938 y 1939, año de la derrota republicana, cientos de exiliados españoles llegaron a México a través de diversas rutas, siendo la principal a través de barcos que llegaban al puerto de Veracruz. Ya para la década de 1940, se calcula que este país albergó a alrededor de 20,000 españoles con la categoría de asilados políticos (Lida, 2009a: 28, 58).

El exilio resultó un proceso complejo para todos aquellos republicanos que huyeron hacia México en busca de refugio. Pocos fueron los que lo vieron como un destino definitivo, ya que la mayoría tenía la esperanza de regresar pronto a España (Ma-

tesanz, 1983: 165). Para facilitar un poco el proceso de adaptación e inserción en el país, a iniciativa del gobierno mexicano, la República española y algunos españoles que habían llegado con anterioridad, se fundaron organismos de apoyo para los recién llegados, los cuales trataban de proveer a los refugiados tanto insumos básicos como conexiones para obtener empleo e instalarse en un lugar definitivo (Miaja de Lisey, 1983: 107). Además, en algunos casos, el gobierno mexicano brindó trabajo a algunos académicos exiliados, fundando instituciones exprefeso para albergarlos, como el caso de La casa de España en México, o abriendo espacios en otras instituciones, tales como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Instituto Politécnico Nacional (IPN) o universidades estatales. A pesar de estos apoyos, las divisiones que existían entre las diversas facciones del llamado Frente Popular también se reflejaron durante el exilio, determinando la fundación de organismos como la Junta de Auxilio a los Refugiados Españoles (JARE) o el Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles (SERE), los cuales atendieron a los refugiados de acuerdo a su militancia política (De Hoyos Puente, 2012).

Con la llegada de Manuel Ávila Camacho a la presidencia en 1940, se dio una revisión de las políticas del gobierno mex-

---

*referencias —en ocasiones veladas— que muestran su simpatía por la causa franquista.*

icano respecto a los exiliados españoles, estableciendo limitaciones en las actividades políticas de los refugiados, los cuales utilizaban las asociaciones culturales y de ayuda —fundadas a raíz del exilio— como espacios de militancia política (Mateos, 2004: 405-410). Otra medida fue el cambio de posicionamiento que el gobierno tomó frente a las asociaciones de ayuda como el JARE, pues buscaba realizar reformas con la intención de intervenir en dichos organismos y controlar el flujo de recursos y exiliados a suelo nacional, además de coartar la posición de Indalecio Prieto como interlocutor de un sector de los exiliados españoles (Mateos, 2004: 422-426). Durante la época circuló la idea entre diversos sectores de la sociedad mexicana que el nuevo gobierno estaba buscando restablecer relaciones con el de la España franquista, debido a la ambigüedad política con la cual se expresaba el gobierno mexicano al respecto. Sin embargo, dicha “ambigüedad” quedó despejada del todo a raíz de los giros que dio la situación mundial con la invasión de Alemania a la Unión Soviética y la entrada de Estados Unidos a la guerra, lo cual enterró cualquier acercamiento oficial u oficioso entre el gobierno mexicano y el franquista (Mateos, 2004: 409-420). Durante la segunda mitad del sexenio de Ávila Camacho, ante el nombramiento de Diego Martínez Barrio como Jefe de Estado por las Cortes Republicanas y el establecimiento de un gobierno republicano en el exilio encabezado por José Giral, el gobierno mexicano se inclinó por impulsar una política antifranquista, aprovechando esta postura para procurar

prestigio internacional ante el inminente triunfo de los aliados en el la Segunda Guerra Mundial y el acercamiento de un nuevo orden mundial (Mateos, 2005: 179). Dicha postura se vio reflejada durante las primeras reuniones de la naciente Organización de las Naciones Unidas en San Francisco, donde México apoyó la propuesta polaca de que Franco era una amenaza para la seguridad internacional (Mateos, 2005: 200).

Al igual que con el estallido de la Guerra Civil, la reacción de la sociedad mexicana frente al proceso de acogida del exilio republicano fue de polarización y división ideológica, provocando un debate a diversas escalas. La confrontación se registró en torno a temas como el acceso al empleo y los salarios de los refugiados, la competencia laboral que significaba para los mexicanos o la actividad política que podrían desarrollar, dañando la estabilidad y paz social de México. El rechazo no solo provino de grupos conservadores u opositores al gobierno mexicano, sino que también algunas asociaciones oficiales mostraron su rechazo a la presencia del exilio español (Landavazo, 2005: 40).

Según Tomás Pérez Vejo, es posible comprender la manera en que reaccionó la sociedad mexicana a través de tres elementos presentes en el imaginario mexicano sobre España: la hispanofilia-hispanofobia, el antigachupinismo de las clases populares mexicanas y el debate sobre la inmigración (2009: 118). La manera en que se venían representando estos elementos durante



todo el siglo XIX y principios del XX se trastocó a raíz de la Guerra Civil Española, pues afirma que por ejemplo, en el axis hispanofilia-hispanofobia:

La prensa de derechas, tradicionalmente hispanófila, se queja de que se trate mejor a los rojos españoles que a los judíos; y a la de izquierdas, tradicionalmente hispanófoba, habla del “genio liberal” de España. Una contradicción que salva la prensa conservadora afirmando que estos “rojos” en realidad no son verdaderos españoles; y la de izquierda manteniendo la existencia de dos Españas, una buena, la de los republicanos, y otra mala, la de la vieja colonia que ahora además de gachupina es fascista (Pérez Vejo, 2009: 118).

Con el tiempo las posturas frente al exilio se fueron diluyendo, aunque con resultados diversos. En los sectores de la derecha mexicana se “recuperó en un muy corto periodo de tiempo la ya habitual favorable imagen de los españoles”, mientras que en el caso de los grupos de izquierda “el choque del exilio fue mucho más fuerte, y de consecuencias mucho más duraderas (...) el antigachupinismo, que había sido casi una seña de identidad, primero del liberalismo decimonónico y después de los revolucionarios del siglo XX, tuvo que enfrentarse a unos españoles que eran de los suyos” (Pérez Vejo, 2009: 120).

## El hispanismo: punto de unión entre González Luna y Gómez Morin

Como vimos en los apartados anteriores, el aspecto del hispanismo fue un elemento constante dentro de los posicionamientos de los grupos simpatizantes de la España Nacional, pero en sí ¿qué se puede considerar como “hispanismo”?

Definir el concepto de hispanismo resulta bastante complicado, pues debido a su carga polisémica, es posible encontrar una gran cantidad de interpretaciones, que varían de acuerdo a la temporalidad y espacio geográfico. A pesar de ello, es posible concebir al hispanismo como una manifestación ideológica caracterizada por su visión de afinidad espiritual y cultural por España, resultando en una adhesión a las ideas y valores que consideran como representativas de dicha nación (Sánchez Cuervo, 2014). Estas ideas y valores, representantes de la “esencia española”, tienen manifestación a través de elementos como la religión católica, el lenguaje, las tradiciones, la cultura y la historia, los cuales habían sido trasplantadas dentro de las comunidades americanas durante la época colonial, lo cual dio origen a la pertenencia de una comunidad cultural con una “patria espiritual” en común (Pérez Montfort, 2013: 139). A esto habría que sumar el rechazo a las influencias culturales de otras naciones, como las francesas, inglesas, y



especialmente las estadounidenses, debido a que atentaban contra la “esencia” de la identidad (Pérez Montfort, 2013: 140).

No existe certeza acerca del cuál es el momento histórico en el que surge el hispanismo como una corriente de pensamiento bien definida, pero algunos autores plantean que sus orígenes se remontan a la década de 1820, época de la consumación de los procesos emancipatorios en América. Durante dicha etapa de la historia americana, los nacientes países trataron de definir cuáles serían los proyectos de nación a seguir, ante lo que diversos grupos sociales formularon programas en los cuales se consideró la redefinición de las relaciones diplomáticas, comerciales y culturales con España, dejando de lado el lazo colonial que había unido a la península con América (Granados, 2010: 17-19).

A lo largo de todo el siglo XIX, los debates sobre el hispanismo adquirieron vigencia en el territorio americano, logrando una diversificación en torno a tópicos tales como la concepción de nación, la unión cultural de las ex colonias españolas, la relación de España con América y la postura de estos países frente a los Estados Unidos de América, país al que mayoritariamente consideraban una amenaza, tanto por sus raíces culturales como por sus pretensiones expansionistas e imperialistas. Estas discusiones tomaron mayor fuerza a finales del siglo XIX, pues ante la coyuntura del cuarto centenario del descubrimiento de América —celebrado en 1892— y la Guerra hispano-estadounidense —ocurrida en

1898— diversos sectores de las sociedades americanas mostraron un latente interés por tratar de definir cuáles eran los orígenes de estas naciones y cuál rumbo debía tomar América. En este esfuerzo algunas de las posturas vieron en los rasgos culturales derivados de la cultura hispánica, tales como el idioma o la religión católica, un lazo de unión intercontinental que hermanaba a todas las ex colonias españolas. Esta percepción contribuyó para fortalecer la naciente idea del llamado hispanoamericanismo. (Granados, 2010). Beatriz Urías Horcasitas define como seguidores del Hispanoamericanismo a aquellas personas que salieron

en defensa del legado cultural y espiritual español para hacer frente a las pretensiones hegemónicas de Estados Unidos. Así... [España] intentaba redefinir sus vínculos con América a través de una propuesta de integración que reformulaba la unidad perdida con las independencias americanas. El sentido de esta reformulación no fue ya el de una reconquista imperial, sino el de la recreación de una comunidad cultural y espiritual (2010: 604).

Partiendo de esta definición es posible entender que la “comunidad cultural y espiritual” idealizada a través del hispanoamericanismo tenía como propósito el exaltar los rasgos de la llamada “cultura hispánica”, proyectando en estos un punto de unión desde el cual construir una nueva relación dialéctica de “cultura y espíritu” entre las naciones americanas y España. Esta idea



siguió vigente durante los primeros años del siglo XX, encontrando manifestación en México dentro del debate que se desarrolló durante el porfiriato respecto a las raíces de la cultura nacional. En dicho debate se consideró a la cultura hispánica como una de las raíces (junto a la cultura indígena) de la cultura mexicana, cuyo encuentro durante el proceso de conquista dio origen a una nueva cultura, producto del mestizaje entre ambas (Granados, 2010).

Una vez que concluyó la Revolución mexicana y en pleno proceso de consolidación del Estado posrevolucionario, la interpretación sobre el hispanismo cambió, ya que a esta idea se le relacionó con los sectores sociales que rechazaban los principios y las medidas políticas emanadas del proceso revolucionario, siendo etiquetados como “reaccionarios” o “contrarrevolucionarios”. Es también durante esta etapa que se construyó, a partir de las políticas culturales impulsadas por el gobierno de México, una nueva concepción sobre la identidad mexicana, la cual exaltaba a los pueblos prehispánicos como piedra angular de dicha construcción, en detrimento de la raíz española, la cual figuraban como fanática y sectaria debido a la influencia de la iglesia católica. Esta representación iba de acuerdo a las medidas antirreligiosas que los gobiernos posrevolucionarios implementaron a partir de leyes y decretos, cuya visión provocó que sectores sociales —sobre todos grupos católicos o estratos de la clase media y alta que se vieron perjudicados por algunas de las medidas

de los gobiernos posrevolucionarios— se plantearan la necesidad de construir un proyecto alternativo de nación, donde la cultura hispánica fuera en el referente histórico del cual surge la cultura mexicana (Urías Horcasitas, 2010: 602-604).

Con el estallido de la Guerra Civil Española en 1936, diversos grupos hispanófilos mexicanos se identificaron con la llamada “doctrina de hispanidad”. Esta fue una estrategia propagandística impulsada por el franquismo cuya finalidad fue la de crear una red de apoyo a nivel mundial —con especial interés en América Latina— a través de la cual legitimar el alzamiento armado a través del anticomunismo y la defensa de la civilización occidental, buscar de la supervivencia del régimen franquista y, una vez concluida la guerra civil, conseguir su reconocimiento internacional (Pereira y Cervantes, 1992: 48; Sola Ayape, 2016: 96). La manera en que el franquismo interpretó la hispanidad estaba centrada en cuatro fundamentos: a) la raza; b) el imperio; c) la comunidad de intereses económicos y d) la hispanidad como instrumento polémico y de combate (Pereira y Cervantes, 1992: 49-50).

La doctrina de hispanidad que impulsó el franquismo consistió, según Beatriz Urías, en el replanteamiento de los valores relacionados con el hispanoamericanismo, ahora reinterpretados desde una perspectiva teológica-política. La autora menciona que el franquismo

adoptó la doctrina de la hispanidad para



sustentar una ideología que amalgamaba al catolicismo militante, la acción civilizadora ibérica y la unión espiritual de España con sus antiguas colonias. Esta ideología se difundió hacia el extranjero a través de una propaganda política que buscó aglutinar a las naciones hispano-americanas en torno al proyecto del nacional-catolicismo (2010: 606).

Esta estrategia discursiva y propagandística fue secundada y adoptada por diversos intelectuales mexicanos, quienes, a través de textos publicados en los diarios de circulación nacional o de libros aparecidos bajo los sellos de editoriales como Botas, Jus, Polis, entre otras más, procuraban no solo la defensa del régimen de Franco, sino también salvar a España de los enemigos externos, como en este caso era el Estado mexicano (Sola Ayape, 2016: 98). Para tal fin, personajes como Alfonso Junco o Jesús Guiza y Acevedo, desarrollaron una serie de líneas argumentales desde las cuales elaboraron sus discursos pro-franquistas. Estas líneas eran: a) la legitimidad de la obra de Franco; b) la catolicidad del régimen franquista y c) el distanciamiento y hasta la negación de Hitler y el nazismo (Sola Ayape, 2016: 100).

Para el caso de Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna, el pensamiento hispanista resultó un punto de unión en el cual convergieron, ya que los dos tenían elementos en común que ayudaron a forjar una visión compartida acerca de España como raíz cultural y espiritual de México e Hispanoamérica.<sup>7</sup> Planteaban que la

cultura hispana era parte sustancial para forjar la identidad de la nación mexicana, pues traía consigo elementos fundamentales que ellos asociaban con lo mexicano, como la religión católica o la unión a través del lenguaje español. Estos elementos se habrían visto enriquecidos a través de su mezcla con las culturas indígenas, permitiendo que el punto de fusión entre las dos haya sido el proceso de evangelización durante la época colonial.<sup>8</sup> Por ello, vieron en los valores católicos e hispanistas un factor esencial para conformar su concep-

---

<sup>7</sup> *Resulta curioso que, a pesar de compartir una perspectiva hispanista, los dos fueron grandes admiradores de autores franceses, aunque cabe señalar que estos, en su mayoría, manejaban una perspectiva católica. Entre ellos se encontraban Jacques Maritain, Charles Péguy, León Blois, André Maurois o Charles Maurras. También fueron importantes para su formación los planteamientos del catolicismo social emanados de las encíclicas papales Rerum novarum y Quiragesima anno o filósofos como José Ortega y Gasset (Alonso Sánchez, 2011). A su vez su pensamiento no solo coincidió en el aspecto del hispanismo, sino que compartieron elementos como la de separar la participación entre la esfera política y religiosa (López Mijares, 2010: 106), aun cuando la base interpretativa de Gómez Morin se acercaba a un catolicismo “moderno” (Loeza, 1996), mientras que González Luna creía necesaria la participación social y política del católico (Alonso Sánchez, 2003: 150-158).*

<sup>8</sup> Véase Efraín González Luna, “La América del mestizaje”, *La Nación* (22 nov. 1942).



ción de nación y de proyecto continental. Otro elemento fundamental para su noción de identidad era el recelo de todo aquello que provenía del espíritu protestante y anglosajón, como la influencia cultural estadounidense,<sup>9</sup> o todo aquello que asociaban con el “ateísmo comunista” por contravenir los fundamentos de la doctrina social católica.

En el sentido de la hispanidad, Manuel Gómez Morin llegó a expresar que tanto México como las naciones hispanoamericanas se encontraban condicionadas “por un sentido histórico, que la naturaleza y la tradición, a la vez, les imponen un carácter, y que su realización plena interior e internacional, solo podrá ser lograda por su integración en la comunidad de la tradición y de la cultural hispánicas (*sic*)”.<sup>10</sup> También, en su admiración por España, escribió un ensayo titulado *España Fiel*, el cual es fruto de su estadía en este país durante la década de 1920. En dicho libro hace un recorrido por las diversas regiones españolas, exaltando los valores y modos de vida relacionados con esa “esencia hispana” (Gómez Mont, 2008: 307-311). Por su parte González Luna creía que el mestizaje fue el mayor logro de la cultura hispánica, señalando: “A nosotros, hispanoamericanos, un fenómeno característico nos distingue: el mestizaje, nuestra debilidad y nuestra grandeza, meta y gloria de la colonización española y gran premisa decisiva de nuestra existencia nacional y de nuestro porvenir hispanoamericano”.<sup>11</sup> A su vez, los fundamentos de hispanidad de González Luna tenían

fuerte influencia de autores como Ramiro de Maetzu o Manuel García Morente (Ruiz Barba Velasco, 2014: 54-55). La defensa de estas posturas propició que en más de una ocasión se les vinculara como simpatizantes del nacionalcatolicismo, ante lo cual, como veremos a continuación, estos personajes emplearon los medios necesarios para desmarcarse del franquismo.

---

<sup>9</sup> Véase Efraín González Luna, “La América de la inmigración”, *La Nación* (15 nov. 1942).

<sup>10</sup> Diego Tinoco Ariza, “Estuvimos con... Don Manuel Gómez Morin”, *Proa* (4 marzo 1939).

<sup>11</sup> Efraín González Luna, “La América de la inmigración”, *La Nación* (15 nov. 1942).

## España y Franco: del hispanismo a su desvinculación del franquismo

La manera en que Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin reaccionaron frente al franquismo fue discreta y ambigua, ya que, en comparación con intelectuales como Alfonso Junco o Jesús Guiza y Acevedo, no fijaron una postura definida frente a la España Nacional. A pesar de ello es posible encontrar en algunas opiniones de González Luna y Gómez Morin una simpatía por las ideas asociadas a la causa franquista, lo que es posible interpretar como una concordancia con este bando. Pero también es necesario comprender que esta correspondencia con las ideas simbolizadas por el franquismo no significó su apoyo total al gobierno encabezado por Francisco Franco. Tal como asevera Jorge Alonso, una de las contradicciones que Efraín González Luna tuvo que enfrentar durante esos años fue respecto a “los regímenes ibéricos autoritarios de Franco y Salazar. Al principio, el que se presentaran como abiertamente católicos le producían cierta solidaridad. Después el que se mostraran abiertamente antidemocráticos lo llevó a tomar distancia y a criticarlos” (Alonso Sánchez, 2011: 137). Esto ayuda a explicar un continuo esfuerzo que realizaron tanto Gómez Morin como González Luna por desmarcarse de cualquier vinculación con el franquismo, renegando de calificativos como “franquis-

tas” y “falangistas”, pero no del mote de “hispanistas”.

De parte de Efraín González Luna, fueron frecuentes sus posicionamientos a través de artículos y ensayos publicados en la prensa. En un ensayo titulado “La Nación en el choque de los imperios”, publicado en el *Boletín de Acción Nacional* en marzo de 1941, González Luna realizó una crítica a aquellos mexicanos que veían con buenos ojos las relaciones diplomáticas que México mantenía con los Estados Unidos pero que, al contrario, habían olvidado el lazo común que existía entre las naciones americanas con España:

Los mexicanos no podemos olvidar la experiencia histórica, ni cerrar los ojos a la realidad presente del propósito imperial de los Estados Unidos en América. Sería torpe equiparar el fenómeno con otros de la misma familia; pero lo es también eludirlo por el intento de una fuga imposible. [...] Hay quienes, subordinándolo todo a una opinión política circunstancial y olvidando la validez universal de normas jurídicas que deben proteger a la patria, cómo amparan el derecho de otras naciones ya uncidas al carro, insolente de poderes transitoriamente victoriosos, postular el olvido o la desestimación de los vínculos que unen a las naciones hispanas de América a la Madre Patria (González Luna, 2009: 361-375).

A su vez lamentaba que las relaciones entre México y España estuvieran rotas, debido a la decisión del gobierno cardenista de



desconocer la España de Franco y apoyar al bando republicano. Sumado a ello, consideraba esencial la unión de Hispanoamérica bajo el carácter de un “imperio” espiritual con España a la cabeza, sin que ello llevara a dominaciones o servidumbres:

Necesitamos abrazarnos a la hispanidad como sola esperanza de salvación en el naufragio. Es singularmente trágico el que en esta hora sombría México se mantenga hoscamente incomunicado de España, como resultado de la aventura estúpida en que el último régimen embarcó al país en calidad de cómplice de claras maniobras frentepopulistas.

No es tiempo de enredarnos en disputas nominalistas. Si a una libre comunidad espiritual hispanoamericana se le llama Imperio, abramos corazones y fronteras a esta precisa unidad imperial, al mismo tiempo que rechazamos abyectas servidumbres y disminuciones, vengan de donde vinieren y llámense como se llamen (González Luna, 2009: 361-375).

A pesar de defender esa unión entre México, Hispanoamérica y España, González Luna consideraba importante recalcar que dicha comunión entre México y España era espiritual y cultural, sin necesidad de importar el modelo político español:

Ni de España ni de nadie aceptamos yugos. Con España y las demás naciones hispanas de América necesitamos rehacer con urgencia vínculos de estirpe y no hemos de renegarlos porque de hecho

tengan denominación imperial, si su sentido substancial es contrario a los de los imperios de signo negativo.

Ni siquiera necesitamos suscribir trasplantaciones del régimen político victorioso en España, que sirve a la hispanidad, pero no puede confundirse con ella. Por lo demás, el sentido del Imperio que el nacionalismo español proclama como misión, deber y esperanza, no puede ser escamoteado ni deformado por los enemigos de la hispanidad. Como dijera Menéndez Pidal: “Imperio sin tierras que descubrir y ganar” (González Luna, 2009: 361-375).

González Luna no pierde la oportunidad de reafirmar, apoyado en las palabras del mismísimo Francisco Franco, a quien cita de manera literal, que dicha comunión entre España e Hispanoamérica no es más que espiritual y cultural, con el catolicismo y el hispanismo como punta de lanza:

España no tiene ni puede pretender tener ningún derecho sobre América. Vosotros sois la España de ultramar. Conquistasteis vuestras tierras, aprendisteis a amarlas, a engrandecerlas y a defenderlas, unidos en familia, con España. Cuando quisisteis os separasteis para formar vuestra cada independiente. Vosotros sois los obligados a defender su soberanía y lo sabéis hacer porque sois hispanos. No tenéis que rendir cuenta alguna a España, porque la mayoría de España es haber creado pueblos libres, conscientes de lo que es



esa libertad. Quien tiene derecho sobre España es América. [...] ¡A España sólo le cumple dar el consejo, dar el ejemplo: ser la Madre Patria...! Cuando decimos Imperio significamos lo que nosotros y vosotros anhelamos: comunidad de esfuerzo para cumplir una tarea necesaria en el orden universal, la católica tarea de la Hispanidad. A España en su labor misionera jamás le ha interesado la economía. A España sólo le importa el Espíritu (González Luna, 2009: 361-375).<sup>12</sup>

Las ideas presentes en el texto de González Luna muestran una postura de exaltación al principio de comunidad espiritual e imperio cultural hispano, el cual, con España a la cabeza, representara una defensa de los valores propios de la hispanidad, si necesidad de una subordinación política o económica. A su vez representa un rechazo a la influencia de cualquier nación externa. Este rechazo a la influencia de cualquier nación ajena a España significó de antemano una refutación a la política de la buena vecindad impulsada por Estados Unidos durante las décadas de 1930 y 1940 —durante el gobierno Franklin Delano Roosevelt—, con la cual, por medio de la promoción del panamericanismo y la solidaridad continental, buscaban impedir la influencia del fascismo europeo en América Latina (Rinke, 2016: 149-167).

En otro artículo que González Luna publicó en las páginas de la revista mexicana *Ábside* bajo el título “Pasión y destino de España”, aparecido en enero de 1940,

mostró una postura más combativa en relación a la victoria del bando nacional en la Guerra Civil Española, expresándose de la siguiente manera:

En esta hora nuestra en que otra vez se preparan rumbos históricos inéditos, España cumple triunfalmente la primera etapa de una lucha sobrehumana contra lo que es culminación y síntesis de todas las agresiones acontecidas y posibles contra los valores espirituales que especifican el Occidente Cristiano: la barbarie marxista. Lo que esa victoria ha salvado, lo presentimos confusamente; pero no lo sabremos bien sino dentro de mucho tiempo, cuando la distancia haga posible la perspectiva. Entonces comprenderemos el sentido de esta tragedia de oceánica grandeza que ha bañado a la tierra y cuyo estruendo ha aturrido a todos los hombres. Las voces de España en sus momentos cruciales siempre han tenido resonancia universal (González Luna *apud* Ruiz Barba Velasco, 2014: 56)

Es notable que González Luna consideró que la victoria de la España Nacional y el nacionalcatolicismo formó parte de la

---

<sup>12</sup> Con el propósito de institucionalizar la promoción del hispanismo, el régimen franquista fundó en 1940 el Consejo de Hispanidad, que en 1945 pasaría a convertirse en el Instituto de Cultura Hispánica. Este organismo sería el encargado de promover los lazos culturales de España con otras naciones, especialmente las americanas (Pérez Montfort, 2001: 70-71).



confrontación entre el “Occidente Cristiano” y la “barbarie comunista”, refrendando el carácter civilizatorio de la cultura hispánica y del espíritu del hispanismo y justificando la afrenta armada en pos de exterminar la amenaza roja. A su vez también es notable que el jalisciense tuvo ciertas dudas respecto al rumbo que podría tomar el régimen franquista, amparándose en que “la distancia haga posible la perspectiva” para conocer si realmente la lucha iba a dar los frutos esperados o se trastornarían los fundamentos que le dieron legitimidad.

En el dialogo epistolar que Gómez Morin y González Luna realizaron era común que intercambiaran una serie de comentarios acerca de artículos y notas que aparecían en *La Nación*. En una carta fechada el 18 de enero de 1943, González Luna le dio a Gómez Morin su punto de vista sobre diversos artículos aparecidos en el número 66 de la publicación, destacando el artículo titulado “La filiación de un discurso”, firmado por un tal C. B., el cual versaba sobre un discurso que realizó Francisco Franco en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.<sup>13</sup> González Luna se mostró en desacuerdo con el contenido del artículo, ya que desde su perspectiva el autor cayó en una errónea interpretación:

Por favorecer un determinado alineamiento de fuerzas internacionales, cae en la trampa de considerar la guerra de España como un mero preámbulo de la actual, despojando de su contenido propio y de sus verdaderas características

ese decisivo capítulo de historia española, occidental y cristiana. Es lamentablemente antiespañola esa tesis y hace exactamente el juego a la propaganda frente populista (González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010b: 686-687).

En las palabras de González Luna, C. B. despojó de todo significado y simbolismo las verdaderas raíces del conflicto español, a lo que él consideró necesario evitar que se insertara a la Guerra Civil Española dentro de una línea sucesoria de conflictos que desembocaron en la Segunda Guerra Mundial. Para él, el conflicto se caracterizó más como una cruzada de carácter civilizatorio, haciendo una defensa tanto de la religión católica como de la civilización occidental, frente a la amenaza que representaba el comunismo y su encarnación en España, el Frente Popular.

En otra oportunidad, Efraín González Luna refutó un artículo publicado en la revista americana *Fortune* bajo el título “Spain: Unfinished Business” (“España: Negocio inacabado” por su título en español), en el cual el autor —del cual no se conoce la identidad— lanzaba críticas al régimen franquista. En una especie de respuesta, González Luna publicó bajo el seudónimo de “Pio Fierro” el artículo “Contra la unidad de América”, en el cual

---

<sup>13</sup> C.B., “La filiación de un discurso”, *La Nación* (16 enero 1943).

relacionó *Fortune* con una campaña de desprestigio impulsada por grupos protestantes estadounidenses y del “rojismo” español en contra de la España católica, “matriz de las patrias americanas ‘que creen en Jesucristo y hablan en español’, baluarte y campeón del Occidente”.<sup>14</sup> González Luna hizo énfasis en dejar de lado el análisis del carácter antifranquista del artículo y se centró exclusivamente en criticar el esfuerzo del “protestantismo estadounidense” por tratar de acabar con la vinculación espiritual y cultural entre España e Hispanoamérica. De nueva cuenta es notable la exaltación hispanista que realizó González Luna, haciendo un esfuerzo por condenar a las “fuerzas oscuras” que trataban de atentar contra la identidad de la “América española”, a la vez que se distanciaba del franquismo.

Además de los artículos y los comentarios expresados en su correspondencia, Gómez Morin y González Luna intentaron crear lazos de manera extraoficial con algunos allegados al régimen franquista, utilizando las redes que otros simpatizantes poseían. Es el caso de los vínculos que, a sugerencia de Alfonso Junco, trataron de tejer con José Ignacio Ramos, quien fungía como Consejero de información de la Embajada española en Buenos Aires y era un conocido miembro de la Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista (JONS). El propósito del contacto fue la difusión de las ideas de Acción Nacional, para lo cual enviaron a Ramos folletos, propaganda y documentos con los principios doctrinarios del partido (*apud* González Luna Corvera y Gómez

Morin Fuentes, 2010a: 210).<sup>15</sup>

A pesar de las reivindicaciones que tanto González Luna como Gómez Morin realizaron de la identidad y el espíritu hispanista, fueron constantes sus esfuerzos por tratar de desmarcarse política e ideológicamente del franquismo, pues debido a la polarización ideológica que se vivía en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, fueron continuas las vinculaciones que diversos medios de comunicación hicieron entre el PAN y el franquismo. Un ejemplo de ello fue la manera en que reaccionaron frente a un artículo que publicó *The Peking Chronicle*, del cual recibieron noticia por un recorte que envió Piedad González Luna, hermana de Efraín, quien se encontraba de religiosa en la China continental. En este artículo se vinculó a Acción Nacional y algunos de sus miembros, entre ellos González Luna y Gómez Morin, con el régimen franquista. Dicho artículo lo relacionaron a “alguna maniobra protestante contra las Misiones Católicas mexicanas y españolas en China” (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a:

---

<sup>14</sup> Pío Fierro (seudónimo de Efraín González Luna), “Contra la unidad de América”, *La Nación* (12 marzo 1945).

<sup>15</sup> Carta de Efraín González Luna (a partir de aquí EGL) a Manuel Gómez Morin (a partir de aquí MGM) del 17 de octubre de 1940.



Otro caso fue el de una nota que apareció en noviembre de 1941 en el diario *New York Times*, en la cual se hablaba sobre la supuesta infiltración falangista en América. Ahí se señaló a *La Nación* como una publicación que apoyaba al franquismo. Ante esto, Gómez Morin consideró la posibilidad de publicar una rectificación a manera de reclamo (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a: 488-489),<sup>17</sup> y González Luna opinó que dicha nota no era más que una muestra de la campaña protestante para desprestigiar a Acción Nacional y otras organizaciones, pues según él “la textura es típicamente protestante y coincide con un recrudecimiento de la propaganda de estas sectas”, aunque no descartó que se tratase de una campaña comunista (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a: 489-490).<sup>18</sup> La respuesta por parte de Gómez Morin se publicó en *La Nación* en diciembre de 1941, ridiculizando la fuente de información a la cual recurrió el *New York Times* para escribir el artículo:

Es asombroso, como se ve, el empeño de exactitud con que noticias de esta clase —en papeles oficiales o en periódicos de la categoría del Times— se asientan y divulgan. Como única prueba posible, se dice que “hay un declarado propósito de defender la cultura hispánica”. Como si LA NACIÓN asegurara que Harold Callender, agudo y perspicaz corresponsal del New York Times en México, es agente de la Gestapo porque evidente-

mente gusta del Fausto y ha sido visto en concierto de música alemana.<sup>19</sup>

En los casos anteriormente citados, es posible observar que existió cierta empatía por parte de González Luna y Gómez Morin hacia los principios de hispanidad e hispanismo promovidos por la España franquista. Aunque se mostraron reacios a legitimar el régimen político español, sí vieron en su manifestación cultural y espiritual un “faro de luz” para México y las naciones hispanoamericanas; sin embargo, también se puede advertir que trataron de mimetizar esa simpatía, aprovechando cualquier oportunidad para desmarcarse del régimen franquista. Este esfuerzo por desligarse del franquismo se puede explicar en el hecho de que tanto González Luna como Gómez Morin mostraron ciertas dudas respecto al rumbo que podría tomar la España Nacional. Esto los llevó a tratar de que tanto a ellos como a los organismos a los cuales estaban relacionados (PAN, *La Nación*) no

---

<sup>16</sup> Véase carta de EGL a MGM del 7 de noviembre de 1941 y carta de MGM a EGL del 12 de noviembre de 1941.

<sup>17</sup> Carta de MGM a EGL del 29 de noviembre de 1941.

<sup>18</sup> Carta de EGL a MGM del 2 de diciembre de 1941.

<sup>19</sup> Manuel Castillo (seudónimo de Manuel Gómez Morin), “Exactitud”, *La Nación*, (dic. 1941).



se les vinculara a un régimen sobre el cual tenían sus reservas y dudas.

## **EGL, MGM y los exiliados españoles en México: actividad política, periodística e intelectual**

Como vimos anteriormente, una vez que dio comienzo el exilio republicano a México, la polarización ideológica que vivió la sociedad mexicana la dividió, originando tanto grupos de simpatizantes de los exiliados, como de detractores, que condenaban la llegada y el actuar de los exiliados en México. A este último sector pertenecieron tanto Efraín González Luna como Manuel Gómez Morin.

Una de las principales inconformidades que manifestaron los grupos opositores al exilio español fue respecto al activismo político de algunos de los exiliados, que estos grupos relacionaban con una oleada propagandista “roja” encaminada a fortalecer el socialismo en México. En el caso de Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna, fue constante el intercambio de quejas respecto a las actividades políticas de los exiliados españoles, las cuales eran, según ellos, realizadas bajo el amparo de organismos oficiales, como la Confederación de Trabajadores de México (C.T.M.).

Sobre lo anterior se encuentra el caso de un mitin realizado por la C.T.M. en Guadalajara a mediados de 1941, en el cual algunos refugiados españoles aprovecharon el acto realizado por la central obrera para



lanzar arengas y ataques verbales contra Acción Nacional y el Sinarquismo. Ante ello González Luna se expresó de la siguiente manera:

Tengo la impresión de que es una campaña declamatoria, sin convicción ni ardor. La agitación comunista se va acentuando al amparo de la coyuntura internacional; los refugiados españoles se muestran abiertamente activos. Un mitin antifascista fue anunciado con una lista de seis Horadores (con H) de los cuales cuatro son españoles, cuyos cargos en diversas organizaciones de refugiados se indican con toda claridad (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a: 376).<sup>20</sup>

Manuel Gómez Morin le respondió que no le sorprendían estas acciones y que estos sujetos tenían bien ganadas la h en la palabra Horadores. Además hizo el señalamiento de que en la ciudad de México se vivía una situación similar, donde las autoridades y la CTM cobijaban la formación de una plataforma política desde la cual los refugiados pretendían atacar al régimen franquista. Gómez Morin calificó la labor de los refugiados como

activísima y tienen el auxilio, más activo todavía, de nuestras propias gentes. No sólo de aquéllos que están en la C.T.M. [...] sino de otros muchos que navegan con bandera de decencia y que, a políticos y discretísimos y llenos de timidez [...] pierden esos atributos cuando al firmar proclamas o manifiestos contra la

guerra, contra el fascismo o contra otras calamidades lejanas semejantes. (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a: 378-379).<sup>21</sup>

Un elemento más que contribuyó a avivar el malestar de Gómez Morin y González Luna fue el radicalismo con el que, según ellos, actuaron diversas organizaciones españolas de filiación republicana. Es el caso del boicot que organizó la “Casa de la Democracia Española” a un baile que organizó el “Centro Español de Guadalajara” — agrupación de la vieja comunidad española en esa ciudad — a principios de febrero de 1944. Dicho evento, sospecharon los miembros de la “Casa”, fue organizado en honor a Francisco Franco, situación por la cual se quejaron ante las autoridades municipales, quienes al sospechar de “actividades falangistas y opuestas a la política internacional de México”, procedieron a cancelar el baile. Ante esta situación, González Luna se expresó acerca de los exiliados como “vagos, malvivientes, resentidos y agitadores, con que el Cardenismo inundó a México”, en comparación a la comunidad española asentada antes del conflicto español, la cual consideraba, estaba “formada por hombres de bien que quieren realmente a México, que aquí forman sus familias, trabajan y mueren”. También resaltó la incapacidad de los refugiados

---

<sup>20</sup> Carta de EGL a MGM del 21 de julio de 1941.

<sup>21</sup> Carta de MGM a EGL del 23 de julio de 1941.



por adaptarse a la realidad del país, pues “no obstante que la generosa hospitalidad mexicana ha hecho todo lo posible para que los refugiados rehagan aquí tranquila y honorablemente su vida, los refugiados que vinieron a seguir haciendo política de la peor, siguen formando su mundo aparte” (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010b: 922-923).<sup>22</sup>

Las actividades profesionales que desarrollaron algunos refugiados se concentraron en espacios como las universidades o la prensa. Estos espacios, según los opositores al exilio, eran lugares desde donde los exiliados compartían perspectivas ideológicas y culturales cuyos valores no iban de acuerdo a los representantes de la identidad mexicana. Es por ello que dentro de la correspondencia de Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna se encuentran constantes críticas a las labores de los españoles tanto en el ámbito del periodismo como de la academia.

En lo que concierne a la prensa, fueron constantes las críticas que González Luna y Gómez Morin realizaron a la revista *Cuadernos Americanos*,<sup>23</sup> dirigida por Jesús Silva Herzog, y en la cual colaboraron de manera habitual exiliados españoles, siendo algunos de ellos Francisco Carmo-  
na Neclares, José Gaos, Manuel Sánchez Sarto o Juan Larrea (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a: 603-609).<sup>24</sup> Para Efraín González Luna, la actuación de los refugiados que colaboraron con *Cuadernos Americanos* resultaba una contradicción a sus raíces e identidad,

pues estaban “perdiendo estas gentes hasta el sentido del ridículo. Ellos se trajeron a España en la maleta y es una defección el retorno y el amor a la verdadera España” (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a:606-609).<sup>25</sup> Para Manuel Gómez Morin también resultaban “enfermas” algunas de las publicaciones que aparecían en la revista, pues consideraba que eran pura “falsificación

---

<sup>22</sup> Carta de EGL a MGM del 21 de febrero de 1944..

<sup>23</sup> *Cuadernos Americanos es una revista fundada en 1942, dirigida en su primera época por Jesús Silva Herzog. Promovida por intelectuales mexicanos y latinoamericanos como Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas, Pedro Henríquez Ureña, entre otros más, seguía una línea editorial cercana a la idea de “salvaguardar” la cultura occidental, que concebían como decadente debido a los conflictos armados que durante la década de 1940 se vivieron a nivel global. Para ello veían a América como la depositaria y heredera de la civilización occidental, cuya misión era salvaguardar el legado de occidente, pues “Cuadernos Americanos logra enlazar una política editorial con una política cultural [...]. La imagen de una “cultural universal” que América reasume [...] decir que América ha retomado la estafeta que deja Europa” (Weinberg, 2010: 257).*

<sup>24</sup> Véase carta de MGM a EGL del 13 de mayo de 1942; carta de MGM a EGL del 19 de mayo de 1942; carta de MGM a EGL del 30 de julio de 1942 y carta de EGL a MGM del 3 de agosto de 1942.

<sup>25</sup> Carta de EGL a MGM del 3 de agosto de 1942.



y demagogia” (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a:551-552).<sup>26</sup>

Pero dichas críticas no quedaron solamente en su correspondencia, sino que utilizaron a *La Nación* como un medio para difundir su postura. A través de artículos publicados, expresaron fuertes comentarios contra Alfonso Reyes y Jesús Silva Herzog, promotores de *Cuadernos Americanos*, además de los habituales ataques dirigidos a los exiliados españoles. Vincularon la actividad de esta publicación —apoyada con fondos gubernamentales— con el activismo político que desarrollaron grupos republicanos en el exilio, pues señalaban “los Cuadernos siguen cumpliendo su tarea de difundir la mayor cantidad posible de resentimiento, de venenos frente-populistas, bajo la apariencia de seriedad de pensamiento”.<sup>27</sup>

La crítica hecha a *Cuadernos Americanos* también se relacionó al ámbito intelectual mexicano de esos años, en el cual varios exiliados españoles lograron insertarse, desarrollando una profusa actividad. En carta del 23 de julio de 1942, Gómez Morin le expresó a González Luna su opinión respecto a la participación de los exiliados en los círculos académicos e intelectuales mexicanos y los “beneficios” que conseguían estos círculos al colaborar con los refugiados:

Ya usted conoce el fenómeno que parece no tener remedio posible. Entre otros factores muy importantes de ese poder

que estas gentes tienen para alistar en sus filas a muchas personas, tal vez el más importante venga a ser la posibilidad de formar parte de camarillas internacionales de elogios mutuos. Ser amigo de uno de estos intelectualoides refugiados, es comprar el derecho de que el nombre de uno figure con notas laudatorias en artículos, notas bibliográficas, crónica literarias que se publican en todo el Continente. Nosotros no podemos ofrecer reciprocidad (*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010a:378-379).

También fueron constantes las críticas que Gómez Morin y González Luna lanzaron contra figuras o instituciones que apoyaron el asentamiento de los españoles en el ámbito intelectual mexicano. Es el caso de Alfonso Reyes, al que constantemente atacaron por ser uno de los promotores de *Cuadernos Americanos* y de instituciones como El Colegio de México.<sup>28</sup> En un artí-

---

<sup>26</sup> Carta de MGM a EGL del 19 de mayo de 1942.

<sup>27</sup> Manuel Castillo (seudónimo de Manuel Gómez Morin), “Una nota sobre Cuadernos Americanos”, *La Nación* (1 ago. 1942).

<sup>28</sup> En el caso de esta última, resalta la declaración que realizó Jesús Guiza y Acevedo respecto a su antecesora, *La Casa de España en México*: “Un hotel de lujo de intelectualoides emboscados que ganan sueldos que son un latrocinio al miserable pueblo de México” (Landavazo, 2005: 41).

culo titulado “Los Cuadernos Americanos de Herzog y Reyes”, publicado en abril de 1942 bajo el seudónimo de “Manuel Castillo”, Manuel Gómez Morin expresó críticas a Alfonso Reyes de la siguiente manera:

Dos números han aparecido ya de esta publicación hecha “en los actuales días críticos” –según dice la advertencia preliminar–, por “un grupo de intelectuales mexicanos y españoles, resueltos a enfrentarse con los problemas que plantea la continuidad de la cultura” [...]. D. Alfonso Reyes, por lo menos padrino de la publicación, la atribuye a “un sentimiento de deber *continental* y humano”; la considera un esfuerzo “por la salvación de la cultura, es decir, la salvación del hombre, porque “ha caído en nuestras manos” [dice el propio don Alfonso], “la grave incumbencia de preservar y adelantar la religión, la filosofía, la ciencia, la ética, la política, la urbanidad, la cortesía, la poesía, la música, las artes, las industrias y los oficios” [...]. Y al leer esto, y aquello, de “preservar la religión, la filosofía, la ciencia, la ética...” es imposible olvidar cómo don Alfonso ha “tomado partido”. En la lucha entre el pueblo de México y Calles, entre la Universidad y el artículo 3º ignominioso, entre el México auténtico y la innoble falsificación Cardenista, entre la Nación verdadera y sus opresores y exactores, él tomó siempre el partido – ¿No es así?- de “la religión, de la filosofía, de la ciencia, de la ética...” , peleando rudamente contra “los ignorantes y los violentos”! No, don Alfonso. La verdadera “traición contra la especie”, lo que hace

que “el mundo sea entregado a los violentos y a los ignorantes”, el pecado contra el Espíritu, es la falta de probidad, es la mentira, es el empleo de las capacidades, de la preparación, de la cultura, en el engaño, en la simulación, en la peor cobardía: la de la verdad callada o dicha a medias; y la abyección más baja, es la del intelectual que oculta, disfraza o justifica el mal.<sup>29</sup>

Estas opiniones de Gómez Morin respecto a Alfonso Reyes muestran no sólo su desagrado hacia el papel desarrollado por Reyes en *Cuadernos Americanos*, sino que también se mostró molesto por el desempeño del regiomontano respecto a los gobiernos como el de Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas.

Gómez Morin y González Luna volvieron a criticar a Alfonso Reyes a finales de 1944, en el contexto de la realización de un ciclo de conferencias acerca de las problemáticas de México. Al estructurar el programa de dicho ciclo, Gómez Morin consideró de vital importancia el desarrollo del mismo, pues de lo contrario consideraba que “los patronatos culturales ya formados o en formación, si no tienen programas nuestros, aceptarán los del Colegio de México con refugiados y con las gentes de la mafia [*sic*] aquí amparadas por Alfonsito Reyes”

---

<sup>29</sup> Manuel Castillo (seudónimo de Manuel Gómez Morin), “Los Cuadernos Americanos de Herzog y Reyes”, *La Nación* (28 abril 1942).



(*apud* González Luna Corvera y Gómez Morin Fuentes, 2010b: 1066-1068).<sup>30</sup> Es visible la preocupación que Manuel Gómez Morin tenía por estructurar lo más rápido posible el programa de las conferencias, pues creía que de no hacerlo se beneficiarían figuras e instituciones que brindaron apoyo a los refugiados españoles, además de que crecería la influencia “roja” en la sociedad mexicana.

## Conclusiones

La forma en que Efraín González Luna y Manuel Gómez Morin actuaron y se posicionaron frente a la España franquista y el exilio republicano en México ofrece varios matices interpretativos respecto al debate ideológico que se presentó en México a raíz de la Guerra Civil Española y el exilio republicano a México. Como comentamos en su momento, es posible ubicar a estos dos personajes dentro del grupo de intelectuales vinculados a la derecha mexicana que se manifestaron a favor del franquismo y en contra del exilio, pero con sus debidas consideraciones. En primer lugar estos personajes no se ajustaron del todo a las líneas argumentales que utilizaron personajes como Alfonso Junco o Jesús Guiza y Acevedo para elaborar sus discursos pro-franquistas. Aspectos como el distanciamiento y la negación de Hitler y el nazismo no son elementos constantes dentro las argumentaciones de Gómez Morin y González Luna. En cambio, elementos como la catolicidad del régimen franquista, la legitimidad de su obra, la defensa de la comunidad hispana y del hispanismo, o la crítica al apoyo que brindó el gobierno mexicano a la República es-

---

<sup>29</sup> Manuel Castillo (*seudónimo de Manuel Gómez Morin*), “*Los Cuadernos Americanos de Herzog y Reyes*”, *La Nación* (28 abril 1942).

pañola, son elementos propios de las líneas argumentales que desarrollaron estos dos políticos mexicanos.

La importancia que jugó el hispanismo en las opiniones y argumentaciones realizadas por González Luna y Gómez Morin, es una muestra de que su filiación con la España Nacional iba más en el sentido espiritual y cultural que en el político, pues mantenían sus reservas respecto al desempeño del gobierno de Franco. Es por ello que a través de sus escritos, tanto González Luna como Manuel Gómez Morin realizaron un esfuerzo constante para desmarcar tanto a su persona como a las organizaciones que encabezaban —Partido Acción Nacional, *La Nación*— de las vinculaciones con el franquismo.

A su vez en las argumentaciones que realizaron sobre el exilio republicano en México, particularmente en aspectos como las actividades políticas y profesionales que desempeñaron algunos exiliados, es notable como las percepciones que estos personajes tenían sobre la “vieja comunidad” y los exiliados muestran una confrontación de aquello que ellos consideraban como español, asociando a la vieja comunidad

con la España hispana y católica, mientras que la República española y sus exiliados en México los relacionaban con el frente populismo y la amenaza comunista. Ello se ajusta a lo propuesto por Pérez Vejo respecto al trastrocamiento, en ciertos aspectos, de la representación de lo español en el imaginario mexicano (2009).

En concordancia con la idea desarrollada por Carlos Sola Ayape de que a partir de los valores e ideas asociadas con el hispanismo y la comunidad hispana, desarrolladas como una estrategia propagandística del franquismo, intelectuales mexicanos la secundaron, aprovechando los medios de comunicación a su disposición para procurar no solo la defensa del régimen de Franco, sino también salvar a España de los enemigos externos, como en este caso era el Estado mexicano (2016: 98), es posible concluir que las actividades y argumentaciones que desarrollaron tanto González Luna como Gómez Morin sirvieron para legitimar —en cierta forma— social y culturalmente, al régimen encabezado por Francisco Franco, y criticar las medidas y políticas desarrolladas por el gobierno mexicano ■

## | Referencias

- Alonso Sánchez, Jorge, 2003. *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_, 2011. “Efraín González Luna, un político católico”. *Espiral* 52: 129-162.
- De Hoyos Puente, Jorge, 2012. *La utopía del regreso. Proyectos de Estado y sueños de nación en el exilio*



- republicano en México*. México: El Colegio de México, Universidad de Cantabria.
- Garciadiego Dantán, Javier, 2006. “La oposición de las clases medias al Cardenismo: contexto en el que nace Acción Nacional”. En *Cultura y política en el México posrevolucionario*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana. 413-431.
- Granados, Aimer, 2010. *Debates sobre España. El Hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*. México: El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa.
- Gómez Mont, María Teresa, 2008. *Manuel Gómez Morin, 1915-1939. La raíz y la simiente de un proyecto nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Luna, Efraín, 2009. *Humanismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Rafael Preciado Hernández
- González Luna Corvera, Ana María, y Alejandra Gómez Morin Fuentes (eds.), 2010a. *Una amistad sin sombras. Correspondencia entre Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna. Tomo I Primeras Luces. Volumen 1. La gestación de una idea (1934-1942)*. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- \_\_\_\_\_, 2010b. *Una amistad sin sombras. Correspondencia entre Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna. Tomo I Primeras Luces. Volumen 2. Consolidación del proyecto (1943-1946)*. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Herrera León, Fabián, 2011. “México y su defensa de España en la Sociedad de Naciones”. En Mari Carmen Serra Puche, José Francisco Mejía Flores y Carlos Sola Ayape (eds.), *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español*. México: Fondo de Cultura Económica, Catedra del Exilio. 53-75.
- Landavazo, Marco Antonio, 2005. “Imaginario encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX y XX”. *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos* 42 (julio-diciembre 2005): 33-48.
- Lida, Clara E., 2009a. “Exiliados y nuevos inmigrantes, 1939-1950”. En *Caleidoscopio del exilio. Actores, memoria, identidades*. México: El Colegio de México. 21-65.
- \_\_\_\_\_, 2009b. “Lázaro Cárdenas ante la Guerra Civil española”. En *Caleidoscopio del exilio. Actores memoria, identidades*. México: El Colegio de México. 131-141.
- Loeza, Soledad. 1996. “Los orígenes de la propuesta modernizadora de Manuel Gómez Morin”. *Historia Mexicana* 46 (2) (octubre-diciembre 1996): 425-478.
- Lobjeois, Eric, 2001. “Los intelectuales de la derecha mexicana y la España de Franco, 1939-1950”. En Clara E. Lida (comp.), *México y España en el primer franquismo, 1939-1950: rupturas formales, relaciones oficiosas*. México: El Colegio de México. 163-201.
- López Mijares, Antonio, 2010. “Análisis histórico del pensamiento de Efraín González Luna”. *Renglones. Revista arbitrada de ciencias sociales y humanidades* 62: 94-115.
- Matesanz, José Antonio, 1983. “La dinámica del exilio”. En *El exilio español en México 1939-1982*. México: Fondo de Cultura Económica, Salvat. 163-175.
- \_\_\_\_\_, 2000. *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española. 1936-1939*. México: El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mateos, Abdón, 2004. “Tiempos de guerra, tiempos de desesperanza. La política de Ávila Camacho



- hacia España y el exilio republicano en México, 1940-1943". *Historia Mexicana* 54 (2) (octubre-diciembre 2004): 405-443.
- \_\_\_\_\_, 2005. "Tiempo de esperanza. La victoria aliada y el establecimiento del gobierno en el exilio". En *De la guerra civil al exilio. Los republicanos españoles y México*. Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación Indalecio Prieto. 179-205.
- Meyer, Jean, 2009. "La Iglesia católica en México, 1929-1965". En Erika Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica. 599-647.
- Miaja De Lisey, Teresa, 1983. "Creación de organismo, mutualidades, centros de reunión, instituciones académicas". En *El exilio español en México 1939-1982*. México: Fondo de Cultura Económica, Salvat. 101-122.
- Ojeda Revah, Mario, 2006. "El frente diplomático. Defensa mexicana de España ante la Sociedad de las Naciones". *Foro Internacional XLVI* (4) (octubre-diciembre 2006): 762-791.
- Pereira, Juan Carlos, y Ángel Cervantes, 1992. *Relaciones diplomáticas entre España y América*. Madrid: Mapfre.
- Pérez Montfort, Ricardo, 2001. "La mirada oficiosa de la hispanidad: México en los informes del Ministerio de Asuntos Exteriores franquista, 1940-1950". En Clara E. Lida (comp.). *México y España en el primer franquismo, 1939-1950: rupturas formales, relaciones oficiosas*. México: El Colegio de México. 61-119.
- \_\_\_\_\_, 2013. "El movimiento falangista durante el sexenio del general Cárdenas". En *Miradas, esperanzas y contradicciones. México y España 1898-1948. Cinco ensayos*. Santander: Ediciones Universidad Cantabria. 135-156.
- Pérez Vejo, Tomás, 2009. "El exilio republicano español y la imagen de España en México. Una aproximación desde la larga duración histórica". *Casa del tiempo* 24 (octubre 2009): 117-122.
- Rinke, Stefan, 2016. *América Latina y Estados Unidos. Una historia entre espacios desde la época colonial hasta hoy*. México: El Colegio de México/Marcial Pons.
- Ruíz Barba Velasco, Rodrigo, 2014. "A la caza de un enigma: el silencio de Ábside sobre la guerra de España, 1937-1941". *Boletín Eclesiástico. Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara VIII* (6) (junio 2014): 39-72.
- Sánchez Andrés, Agustín, 2011. "El espejo invertido: las relaciones hispano-mexicanas durante la Segura República Española (1931-1936)". En Mari Carmen Serra Puche, José Francisco Mejía Flores y Carlos Sola Ayape (eds.). *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español*. México: Fondo de Cultura Económica, Catedra del Exilio. 35-51.
- Sánchez Cuervo, Antolín, 2014. "La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939". *Desafíos* 26 (2) (jul.-dic. 2014): 17-42.
- Serrano Álvarez, Pablo, 2011. *Prensa y oposición política en México La Nación, 1941-1960*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Educación Pública.
- Servín, Elisa, 2009. "Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha". En Erika



- Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica. 467-511.
- Sola Ayape, Carlos, 2014a. “El escritor Alfonso Junco o el perfil ideológico de un franquista mexicano”. *En-claves del pensamiento* 8 (15) (ene.-jun. 2014): 171-193.
- \_\_\_\_\_, 2016. “Al rescate de Franco y del franquismo: el hispanismo mexicano en la encrucijada de la Segunda Guerra Mundial”. *Secuencia* 95 (mayo-agosto 2016): 91-114.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2010. “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920–1960)”. *Revista mexicana de sociología* 72 (4) (oct.-dic. 2010): 599-628.
- Weinberg, Liliana, 2010. “Cuadernos Americanos: la política editorial como política cultural”. En Carlos Altamirano (dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina. II Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz editores. 235-258.

06.

# Decir la verdad: desde la lógica del cristianismo y del psicoanálisis

Speaking the Truth. The Standpoint of Christianity and  
Psychoanalysis

recepción: 28 de septiembre de 2017  
aceptación: 22 de febrero de 2018

**Fernando M. González**  
**Universidad Nacional**  
**Autónoma de México**



## Resumen

El escrito pretende describir el giro sustancial que introduce el psicoanálisis en una tradición bimilenaria, vinculada con una hermenéutica de la conciencia en la que se jugaba la obligación de buscar la verdad en uno mismo y no solo en la fidelidad a un *corpus* de textos. Para tal fin me basaré en la aportación de Michel Foucault. Asimismo, exploraré someramente tres recepciones del psicoanálisis que tienen que ver con el cristianismo: 1) la del psicoanalista Igor A. Caruso en los inicios del Círculo Vienés de Psicología Profunda (1947-1952); 2) la de Pío XII en alguna de sus alocuciones a principios de los años cincuenta; y 3) a partir de la experiencia de grupo en el convento benedictino de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, México (1961-1967).

This paper aims to describe the substantial shift introduced by psychoanalysis in a millennial tradition, i.e. a hermeneutics of consciousness that involved the obligation to seek the truth within oneself, beyond following a corpus of texts. I will rely especially on the contributions of Michel Foucault. Additionally, I will briefly explore three approaches to psychoanalysis linked to Christianity: 1) Igor Caruso's at the beginning of the Viennese Circle of Deep Psychology, 1947-1952; 2) Pius XII's allocutions in the early 50s; and 3) the collective experience at the Benedictine Convent of Santa María de la Resurrección in Cuernavaca, Mexico, 1961-1967.

*Palabras clave:*  
*hermenéutica de sí, carne,*  
*sexualidad, psicología de la*  
*conciencia, inconsciente.*

*Keywords:*  
*hermeneutics of the self, flesh,*  
*sexuality, psychology of conscience,*  
*the unconscious.*

Es difícil entender el acontecimiento que significó el psicoanálisis, tanto en el campo de la epistemología como en aquel de la Iglesia católica, si no aludimos, aunque sea someramente, a una serie de transformaciones que se fueron dando a lo largo de 1,600 años en relación con la construcción de la subjetividad. Para darse una idea del alcance, el trabajo de Michel Foucault constituye una referencia fundamental. Este filósofo e historiador dejó una serie de avances y pistas que permiten observar los pasajes y las transformaciones entre la *afrodisia* en la cultura grecolatina, la cuestión de la *carne* —en el sentido cristiano—, y rematando en lo que a partir del siglo XVIII se comenzó a configurar como el territorio de la *sexualidad*.

Afirma Foucault que un obstáculo central en la cultura antigua para lograr el gobierno de sí mismo era la cólera y no tanto la sexualidad. Añade que esta problemática sufrió un desplazamiento con el advenimiento del cristianismo y, más específicamente, del monaquismo, el cual ligará dos problemas: la gula y la sexualidad. El monje debía asegurarse de no comer demasiado y también de tener control, así como cuidarse:

No tanto de una relación sexual con otro, sino del deseo sexual y de la fantasmagoría sexual, la sexualidad como relación a uno mismo, con manifestaciones como la imaginación, las ensoñaciones, la masturbación.

[...] Los griegos y los romanos no dis-

ponían de una noción como aquella de sexualidad. Los cristianos tampoco. [...] El hecho de que no tuvieran esa noción no quiere decir que la realidad no se les presentara de esa manera. Pero yo pienso de todas maneras que el campo nocional es muy importante. [...] Entre los griegos y los latinos existía una palabra que designaba los actos sexuales, aunque, por otra parte, es muy difícil saber si implicaba forzosamente una relación entre dos individuos y la penetración. Son en todo caso actividades sexuales, pero nada como una sexualidad que estuviera presente en permanencia en el individuo, con sus lazos y exigencias. Con los cristianos se trata de algo distinto: la carne y la concupiscencia indicaban la presencia de una fuerza permanente en el individuo. Pero la carne no es, sin embargo, la sexualidad.

[...] Yo quisiera establecer que son experiencias diferentes la *afrodisia* para los griegos, la carne para los cristianos y la sexualidad para el hombre moderno. [...] En la cultura griega, donde había *afrodisias*, no existía la idea de que alguien fuera substancialmente, idénticamente homosexual. Había personas que hacían *afrodisias* decentes o no.

[...] Es cuando eso existió que yo hablo de dispositivo de la sexualidad, es decir, un conjunto de tipos de prácticas, de instituciones, de saberes que constituyeron la sexualidad como un dominio coherente y que hicieron de esa sexualidad una especie de dimensión absolutamente



fundamental en el individuo, [...] es en ese momento que la pregunta, ¿quién eres tú sexualmente?, llega a ser indispensable (Foucault, 2012b: 252-254).

A cada una de estas configuraciones Foucault ofrece su contexto, sus momentos de “aparición”, los dispositivos puestos en juego, etcétera. Por lo tanto, no es posible guiarse por una línea de continuidad franca, sino asumiendo una serie de rupturas y de transformaciones. Sin embargo, como señala atinadamente Michel de Certeau,

En recorrido pascaliano, Foucault hace ver la continuidad ahí donde se afirmaba la ruptura [...]. Pero esta continuidad es indisociable del equívoco [...].

En un primer nivel, se tiene una permanencia de superficie, aquella que, a pesar de los deslizamientos del subsuelo, mantiene idénticas las palabras, los conceptos o los temas simbólicos. Un simple ejemplo: se habla del “loco” en el siglo XVI, en el XVIII y en el XIX, pero en realidad, aquí y allá, “no se trata de la misma enfermedad”. [...] Las mismas palabras no designan las mismas cosas [...]. Los mismos objetos mentales “funcionan” de otra manera.

Existe una persistencia en la cual la forma es inversa. En la historia de las ideas surgen nociones nuevas que parecen anunciar una estructura de otro tipo. En realidad, en estos casos se trata de categorías gelatinosas que no determi-

nan el contenido de las estructuras sino que solamente las recubren: nociones aptas para abrazar las contradicciones, significantes flotantes en los que sobreviven las obsesiones o las ópticas anteriores.

[...] cada tiempo epistemológico lleva *en sí* una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal.

[...] Quien se queda en la tesis histórica de la continuidad piensa escapar a la muerte apoyándose en la ficción de una permanencia real. Quien se recluye en la fortaleza de los sistemas discontinuos cree poder situar a la muerte como un problema exterior, localizable en el acontecimiento absurdo que pone fin a un orden.

[...] cada sistema encuentra su ruina en la ilusión de haber triunfado sobre la diferencia (Certeau, 2003: 85-88).

Esta extensa cita, que va al corazón de la problemática entre continuidad, discontinuidad y acontecimiento en Foucault, nos permite situar de manera más precisa lo que este autor considera la aportación singular del cristianismo a la cultura occidental; su aportación tiene que ver con un tipo de obligación para los individuos de decir la verdad en dos sentidos: la primera en relación con el texto, adhiriéndose a su verdad revelada, y la segunda —que me parece fundamental para lo que pienso



desarrollar— que alude a la obligación

de buscar en sí mismo la verdad de lo que se es. El cristianismo ha ligado al individuo a la obligación de buscar en el fondo de sí mismo [...], de descifrar a través de todos los obstáculos, esa verdad [...]; no solamente de descubrir esa verdad, sino de manifestarla —no únicamente a sus propios ojos por cierto número de actos, [...] que es por ejemplo el examen de conciencia—, sino a los otros o al menos a otro. [...] Como condición de salud (Foucault, 2012b: 89-90).<sup>1</sup>

Este tipo de hermenéutica del desciframiento de sí implica una diferencia con que liga al individuo a un texto o al dogma. Sin embargo, para un cristiano no hay más que dos caminos paralelos en las obligaciones apuntadas, ya que debe esforzarse en mantener unidas las dos vías y en inspirarse mutuamente en ellas. A la larga, la relación entre ambas ha dado lugar a divergencias, contradicciones, articulaciones, etc., con la autoridad de la Iglesia, tanto en el campo católico como en el protestante con la Reforma.

Lo que me parece propio del cristianismo y que en la historia de la subjetividad occidental produce una ruptura es la técnica, la relación de verdad, y el conjunto de técnicas que se perfeccionaron para extraer la verdad de sí mismo en lo que concierne al pecado. Lo segundo que quiero señalar [...] es que no puede trazarse una línea recta entre le *gnothi seauton* de Sócrates y aquello de lo que

les hablo. Es decir que la exigencia de los cristianos de conocerse a sí mismos no deriva del *gnothi seauton*, y diré incluso que las prácticas estoicas del examen de conciencia, o de la *expositio animae*, son igualmente distintas del *gnothi seauton*. [Este último...] es un acto filosófico por el cual se establece cierta relación con la verdad en general y no una manera de establecer una relación a su propia verdad (Foucault, 2012b: 114).

Esta forma de enmarcar las cosas permite al filósofo francés preguntarse cómo fue posible que en la cultura occidental cristiana, para gobernar a los hombres, se demande a los dirigidos, “además de actos de obediencia y de sumisión, ‘actos de verdad’ [...], de pronunciarla en relación con sus faltas, sus deseos, el estado de su alma, etcétera” (Foucault, 1989: 123-124).

Esta tecnología —instituida fundamentalmente en los conventos, sujeta a transformaciones, y que fue permeando tanto la población de los no consagrados como el propio monacato,<sup>2</sup> además de implicar

---

<sup>1</sup>Foucault sintetiza más adelante de la siguiente manera: “lo que el cristianismo inventó no es el desprecio del cuerpo, tampoco el sentido del pecado. Lo que inventó y que introdujo en la cultura Antigua es el principio de una veridicción de sí a través de una hermenéutica del pensamiento” (Foucault, 2012b: 150).

<sup>2</sup> En las órdenes se va dando un deslizamiento hacia



una constante vigilancia nunca agotable ni plenamente lograda— tiene como operador central la verbalización, es decir, la confesión. Ésta, como certeramente señaló Foucault, implica un “costo de enunciación”, ya que se trata de un acto verbal que, al comprometer al sujeto con su verdad, “lo pone en relación de dependencia con respecto a otro y modifica la relación que tiene consigo mismo” (Foucault, 2016: 27). Confesión que en un principio implicaba practicar una especie de asociación “libre” en una relación de poder-saber, en la cual el director espiritual conmina a no ocultar nada.

Ese dispositivo de verdad traía aparejado una relación de obediencia y sumisión absolutas. Si en la antigüedad obtener un saber implicaba seguir a un maestro a partir de una sumisión provisoria que permitía escucharlo para apropiarse de su competencia técnica o sabiduría,

En el monaquismo, al contrario, la obediencia es una práctica en la cual el valor no depende ni de aquel a quien se obedece, ni de la naturaleza [...] del orden al que se obedece. El valor de la obediencia se sostiene esencialmente en el hecho de que se obedece. [...] Lo que hace progresar en la vía de la santidad [...] es el hecho de obedecer, cualquiera que sea la orden y el maestro (Foucault, 2012b: 134).

Que los monjes aprendan a contrariar y a vencer su voluntad, como decía Casiano. Por otra parte, ese dispositivo introduce

una inversión en el eje de la verbalización en relación con el maestro grecolatino, ya que, en este último caso, el maestro es el habla y el discípulo el que escucha y obedece. Cuando Sócrates hace hablar al discípulo es porque finalmente éste descubre la verdad, puede decirla y se transforma en maestro de su saber. En cambio, en esa nueva relación de obediencia que instauran las instituciones monásticas se va a

desarrollar una estructura completamente inversa. [...] Para obedecer y para poder permanecer en estado de obediencia, hay que hablar de sí mismo. La veridicción es un proceso [...]. El decir la verdad sobre sí mismo es una condición indispensable para someterse a una relación de poder. [...] La sumisión al otro es fundamental y está caracterizada por el hecho de la exhaustividad y la continuidad (Foucault, 2012b: 139 y 143).

Esta relación que se da en Occidente entre subjetividad y verdad abarca, como he señalado, la flexión del sujeto sobre su propia verdad. En síntesis, remata Foucault:

no es en modo alguno necesario ser rey

---

*un código que sanciona, sin que esto implique eliminar la otra tecnología, sino permeabilizaciones entre la palabra que circula y el código que sanciona. Relación complicada entre un código jurídico y otro que rehúye esa lógica, y, con el tiempo, entrelazamiento de penas civiles y eclesiásticas.*



o haber matado a su padre o haber desposado a su madre [...] para estar forzado a descubrir la verdad de sí mismo. Basta con ser alguien cualquiera. Innecesario ser Edipo para buscar la verdad.

[...] Edipo no podía obtener esta verdad sobre él mismo sino arrancando la verdad de los labios del esclavo que él había convocado desde las alturas de su poder, a diferencia de nosotros que no necesitamos [...] interrogar a un esclavo, solamente tenemos que interrogarnos al interior de una estructura de obediencia en relación con otro, quienquiera que sea.

Innecesario pues ser Edipo, a menos, claro está, que un espíritu singular [o pintoresco] venga a decirnos: ¡por supuesto, por supuesto! Si usted está obligado a decir la verdad, es porque, sin saberlo, usted es a pesar de todo un pequeño Edipo. Pero ustedes se darán cuenta de que quien les diga eso sólo estará dando la vuelta al guante, el guante de la Iglesia

Irónica provocación de Foucault dirigida a los psicoanalistas y al psicoanálisis, con el que tuvo siempre una relación ambivalente, por decir lo menos. Pero me parece atendible el argumento que indica que *la relación entre saber sobre sí mismo, verdad y subjetividad no comienza ni termina con el advenimiento del psicoanálisis. Y que en todo caso éste debe situarse en su originalidad, en su novedad y también en sus límites, a partir de una genealogía de larga data.*

Por otra parte, es obvio que para la Iglesia católica la secularización de la “interioridad” no fue especialmente de su agrado, ya que cambiar al diablo por el inconsciente o por el instinto, en el caso de la psiquiatría del siglo XIX, o por la pulsión, la fantasía o el significante, etc., en el caso del psicoanálisis, de alguna manera la desalojaba o, al menos, la ponía a competir en un territorio que había cultivado con paciencia y fruición. Así las cosas, su cúpula reaccionó en consecuencia, aunque el “daño” ya estaba hecho.

Foucault señala que, si el discurso alrededor de la carne había logrado articular una unidad temática suficientemente unitaria que funcionaba en instituciones diferentes, hacia el siglo XVIII,

Esa relativa unidad se fue desarticulando, dispersando, multiplicando en una explosión de discursividades distintas que han tomado forma en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política. Más aún: el sólido vínculo que unía la teología moral de la concupiscencia con la obligación de la confesión (el discurso teórico sobre el sexo y su formulación en primera persona), tal vínculo fue, ya que no roto, al menos distendido y diversificado: entre la objetivación del sexo en los discursos racionales y el movimiento por el que cada cual es puesto a su propio sexo, se produjo, desde el siglo XVIII, toda una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos



de ajuste, tentativas de retrascrición (Foucault, 1976a: 46-47).

Sin embargo, en los siglos XIX y XX se constituirían a quienes denominó los “ingenieros del alma” y entonces los jueces se verían acompañados por los psiquiatras y los psicólogos y, más tarde, por los psicoanalistas, que hurgarían en las entrañas psíquicas de tal o cual asesino para saber si fue o no responsable de su crimen y prescribir si, además de castigarlo, había que “rehabilitarlo”.

Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo. [...] El “objeto crimen”, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal, ha sido profundamente modificado.

[...] No ya simplemente: “el hecho, ¿se halla establecido y es delictivo?”, sino también: “¿Qué es, pues, este hecho, esta violencia o este asesinato? ¿A qué nivel o en qué campo de realidad inscribirlo? ¿Fantasma, reacción psicótica, episodio delirante, perversidad? No ya simplemente: “¿Quién es el autor?”, sino: “¿Cómo asignar al proceso causal que lo ha producido? ¿Dónde se halla, en el autor mismo, su origen? ¿Instinto, inconsciente, medio, herencia?” No ya simplemente: “¿Qué ley sanciona esta infracción?”, sino: “¿Qué medida tomar que sea la más apropiada? ¿Cómo prever la evolución del sujeto? ¿De qué manera sería corregido con más seguridad?” Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos normativos,

referentes al individuo delincuente han venido a alojarse en la armazón penal (Foucault, 1976b: 24, 26-27).<sup>3</sup>

Cuerpo y alma constituidos e inmersos en y por un haz de renovadas relaciones de poder. Y durante el siglo XX los juzgados, las cárceles, las escuelas, los consultorios, las empresas, etc., se verían habitados por estos ingenieros plenos de tareas por realizar y gozosos de contribuir a la “higiene mental social”. Ésta produciría un universo institucional, discursivo, arquitectónico y técnico abigarrado y complejo, un universo en el cual nos encontramos hasta el día de hoy inmersos y que puede sintetizarse como medicalización y psicologización del alma.

En este universo psiquiatrizado “se podía ser culpable y loco; tanto menos culpable cuanto un poco más loco; culpable indudablemente, pero para encerrarlo y cuidarlo más que para castigarlo; culpa-

---

<sup>3</sup> Con respecto a la prisión, Foucault escribió lo siguiente: “la prisión no es la alternativa a la muerte, [más bien] porta la muerte en ella. Un mismo hilo conductor corre todo lo largo de esta institución penal, que se supone aplica la ley, pero que de hecho la suspende. Una vez que las puertas de la prisión fueron franqueadas, reina lo arbitrario, la amenaza, el chantaje, los golpes. Contra la violencia del personal penitenciario, los condenados no tienen sino su cuerpo para defenderse y su cuerpo por defender. Es la vida o la muerte, no la “rehabilitación”, lo que se juega en las prisiones” (Foucault, 2001: 1255).



ble peligroso ya que se hallaba manifiestamente enfermo” (Foucault, 1976b: 27). Pero no se reducirá a esto, ya que aparecerá un tercer tipo de casos que colocarán a los psiquiatras en una situación límite, por si no la hubieran aún experimentado, ante aquellos que Foucault denominó los “anormales”. Esto es, individuos que implican un peligro para el orden social porque tienden a trastocar seriamente lo que se entiende por leyes naturales y morales. Se trata de quienes eran considerados como “monstruos sexuales” que hacia finales del siglo XIX comenzaron a categorizarse; entre ellos, el pedófilo, aunque todavía amalgamado en los “síndromes de anomalía”, según los términos de Foucault:

En la pericia médico legal, tanto la justicia como la psiquiatría se adulteran. No están frente a su propio objeto, no ponen en práctica su propia regularidad. La pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación con no enfermos, sino a algo que es, creo, la categoría de los anormales (Foucault, 2000: 49).

## I. Algunos elementos de las perspectivas de Foucault en relación con el psicoanálisis

El advenimiento del psicoanálisis implicará un decir la verdad acerca de sí mismo, dentro de un marco conceptual diferente al instaurado por el monacato y que estaba marcado por las nociones de lo inconsciente y el deseo. Este último desplaza la noción de instinto, todavía soberana en la psiquiatría de la segunda mitad del siglo XIX.

Para finalizar esta vertiginosa travesía que recorre varios siglos, aludiré ahora de la manera más concisa posible a un debate que se dio entre Foucault y algunos psicoanalistas de corte lacaniano. En dicha controversia lo interrogaron acerca de su línea de investigación ligada con la historicidad de la confesión, misma que entra en lo que denomina la “historicidad del sujeto” y que se opone a una concepción que se inclinaría más por considerarlo como una especie de invariante meta o transhistórica.<sup>4</sup> Tomo de este encuentro

---

<sup>4</sup> *El jesuita e historiador Michel de Certeau puntualizó a este respecto: “La concepción que Freud se hace de la historia no consiste, en lo absoluto, en decir: ‘hay algo permanente’. Él dice que un tipo irreductible de tensiones organiza la formación de*



únicamente una parte del debate entre Jacques-Alain Miller<sup>5</sup> y Michel Foucault:

M. Foucault: [...] Puesto que todo mundo se apoya sobre el corte [epistemológico], me dije: intentemos ver la otra cara de la moneda y partamos de algo tan evidente como el corte, a condición de tomar en cuenta otras coordenadas. Se ve aparecer esa mecánica formidable, una maquinaria de la confesión [*aveu*] en la cual el psicoanálisis y Freud aparecen en efecto como un episodio.<sup>6</sup>

J.-A. Miller: Estás construyendo algo que se traga de un solo golpe una enorme cantidad...

M. Foucault: De un sólo golpe, una enorme cantidad, y enseguida trataré de ver cuáles fueron las transformaciones...

J.-A. Miller: Y, claro está, sobre todo procurarás que la principal transformación no se sitúe en Freud. Demostrarás, por ejemplo, que focalizar la familia había empezado antes de Freud o...

M. Foucault: Bueno, me parece que el hecho mismo de haber jugado este juego sin duda excluye para mí que Freud aparezca como el corte radical a partir del cual el resto debe repensarse. Posiblemente, mostraré que alrededor del siglo XVIII se instituye, por razones económicas, históricas, un dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar. [...]

---

*cualquier discurso. Lo que Freud toma como permanente es la relación entre una genética de las tensiones y los discursos que las ‘traicionaron’ al ocultarlas. No se trata nunca de ‘cosas’ que estarían ahí abajo, como lo dado, constante y subterráneo. Lo que está oculto (lo que se oculta y es rechazado) es la tensión en función de la cual se organiza cualquier discurso o cualquier sociedad. Es claro que el psicoanálisis es utilizado para reconstruir una continuidad ‘intemporal’ en la variabilidad de los sistemas temporales. Pero esta utilización es ilegítima. Pervierte el psicoanálisis. [...] El psicoanálisis es ante todo heurístico. Es una interpretación que hace que surjan nuevos problemas en todo el campo del lenguaje, de acuerdo con un modo que le es propio y que comienza además por negar la distinción entre lo normal y lo anormal, como la división entre lo individual y lo colectivo. No se puede, entonces, asignarle como tarea y como lugar lo que otros tipos de interpretación (a saber, el económico o el sociológico) no pueden explicar, como si el resto de las explicaciones asegurara al psicoanálisis su sitio en la historiografía. Cuando se utiliza el psicoanálisis de esa manera, sólo se llena un hueco. Ahora bien, algo tiene que decir éste de la historia, pero procede como los otros tipos de discurso, en el sentido en que tiene su propiedad, en que constituye objetos propios por un tipo de desglose que lo hace específico y que también deja algo de lado” (Certeau, 2003: 110-111; las cursivas son mías).*

<sup>5</sup> Yerno de Jacques Lacan y heredero testamentario de sus escritos.

<sup>6</sup> Evidentemente se trata de un tipo de “confesión” en el psicoanálisis, en el cual han cambiado tanto la concepción de sujeto como el contexto, y en donde, entre otras cosas, la noción del inconsciente trastoca las coordenadas epistemológicas hasta entonces



J.-A. Miller: ¿Y qué conclusiones piensas obtener así a propósito del psicoanálisis?

M. Foucault: Pues yo diría que en las historias ordinarias puede leerse que la sexualidad había sido ignorada por la medicina y sobre todo por la psiquiatría, y que finalmente Freud descubrió la etiología sexual de las neurosis. Ahora bien, todo el mundo sabe que eso no es verdad [...]. El fuerte del psicoanálisis fue haber desembocado en algo muy diferente, que es la lógica del inconsciente. Y ahí la sexualidad deja de ser lo que era en un inicio.

[...] Dicho de otro modo, lo importante no son los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung* [...].

J.-A. Miller: En la *Interpretación de los sueños*, ¿no percibes que entre el sexo y el discurso se anuda una relación verdaderamente inédita?

M. Foucault: Es posible. No lo excluyo en absoluto. Pero la relación que se instituyó con la dirección de conciencia, después del Concilio de Trento, era inédita también. Fue un fenómeno cultural gigantesco. ¡Es innegable!

J.-A. Miller: ¿Pero el psicoanálisis no lo fue?

M. Foucault: Sí, evidentemente, yo no estoy diciendo que el psicoanálisis estuviera ya en los directores de conciencia, ¡sería absurdo!

J.-A. Miller: Claro, claro, no lo dices, ¡pero sí lo estás diciendo! En suma, ¿crees que puede afirmarse que la historia de la sexualidad, en el sentido que tú la entiendes, culmina con el psicoanálisis?

M. Foucault: ¡Ciertamente! Se llega ahí, en la historia de los procedimientos que relacionan el sexo y la verdad, a un punto culminante (Foucault, 1977: 78-85).<sup>7</sup>

Asunto de énfasis y, sobre todo, de perspectivas. En este caso preciso, Miller cuestionó algunos planteamientos de Foucault y éste intentó evitar el ser conducido a donde quería el psicoanalista, imbuido de su concepción del doble corte.<sup>8</sup> Por otra parte, tampoco Miller parece dejarse interrogar demasiado por los planteamientos del historiador. Lo que me resulta interesante es que se trata de uno de los pocos encuentros registrados entre psicoanalistas y Foucault, y, sobre todo, que el episodio permite contrastar con mayor nitidez

---

vigentes.

<sup>7</sup> Esto no quiere decir que Foucault redujera o confundiera el psicoanálisis con la confesión.

<sup>8</sup> El primer corte corresponde al instaurado por Freud y el segundo por Lacan en relación con Freud y todo lo anterior. Esto lleva a la polémica apenas esbozada líneas arriba: ¿corte o continuidad?, ¿continuidad en la discontinuidad, pero bajo la divisa de lo equívoco, de lo trastocado?, etcétera.



ambas posiciones.

Otro encuentro fugaz pero significativo se dio entre Foucault y Lacan cuando en 1969 aquél dictó una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía a propósito de “¿Qué es un autor?” En ella el historiador trató de diferenciar, entre otras cosas, lo que distingue la conformación de un discurso científico de lo que denominó la instauración de una discursividad. En cuanto al primero, señaló que “el acto que lo funda está al mismo nivel que sus transformaciones futuras que de alguna manera forman parte del conjunto de las modificaciones posibles” (Foucault, 2015: 36). En cambio, la instauración de una discursividad “es heterogénea con respecto a sus transformaciones ulteriores [...]; la consecuencia es que se define la validez teórica de una proposición con relación a la obra de estos instauradores” (36-37).

A continuación distinguió entre Reactualizaciones, Redescubrimiento y Retornos. No me extenderé en los dos primeros, vinculados con el discurso científico, sino que me detendré en la cuestión de los retornos, mismos que considera lo propio de estas discursividades. De estos últimos escribió lo siguiente:

En efecto, para que haya retorno es preciso, primero, que haya habido olvido, no un olvido accidental, no un ocultamiento debido a alguna incomprensión, sino olvido esencial y constitutivo. En efecto, el acto de instauración es tal, en su misma esencia, que no puede no ser

olvidado. Lo que lo manifiesta, lo que deriva de él, es a la vez lo que establece el desvío y lo que lo traviste.

[...] Además, este retorno se dirige a aquello que está presente en el texto, más precisamente, se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, a la vez, sin embargo, se regresa a lo que está marcado en hueco, en ausencia, como laguna en el texto. Se regresa a cierto vacío que el olvido ha esquivado o enmascarado [...] y el retorno debe redescubrir esta laguna y esa carencia; de ahí el juego perpetuo que caracteriza a esos retornos [...] —juego que consiste en decir, por una parte: esto ya estaba allí, bastaba con leer [...]; e inversamente: no, esto no está ni en esta palabra ni en aquella, ninguna de las palabras visibles y legibles dice lo que ahora está en cuestión, se trata más bien de lo que se dice a través de las palabras, en su espaciamiento, en la distancia que las separa—. De donde se concluye naturalmente que ese retorno forma parte del discurso mismo, no deja de modificarlo (38-40).

Como ya señalé, Lacan asistió a la conferencia y expresó que “el retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera, en un cierto campo, y en este sentido no puedo sino estarle agradecido, usted ha respondido enteramente a mis expectativas. Especialmente, al evocar a propósito de Freud lo que significa el ‘retorno a’” (58).

Ese “retorno” emprendido por Lacan dio



pie a un tipo de narrativa que implicó una especie de cruzada restauradora del olvido esencial en el texto freudiano. A la muerte del psicoanalista francés, dicha narrativa se diseminó en diferentes vertientes, en que como mínimo se tematizaron los siguientes términos: 1) Freud y Lacan ó 2) Lacan desplaza a Freud y constituye una nueva discursividad. Todo esto se desdobló en una lucha política para quedarse con la propiedad de los seminarios. La ganó su yerno J.-A. Miller, aunque existen diferentes versiones de los seminarios.

No es la única manera de concebir el retorno. Más adelante se verá que en el caso de los monjes benedictinos del convento de Santa María de la Resurrección también se jugó un intento de retorno al texto de San Benito, pero sin entenderlo como olvido esencial, sino más bien como recubrimiento o desviación.

Por otra parte, si Foucault se resistió a aceptar tal cual la “revolución” freudiana y lacaniana que sostuvo Miller, se debió a que la consideraba, no sólo como el “punto culminante” de un proceso de larga duración, sino, más contemporáneamente, desde una posición que analiza dos perspectivas que denominó “anti psiquiátricas”. En una de ellas insertó el psicoanálisis. La primera tiene como representante a Joseph Babinski, quien buscó, según Foucault,

Despsiquiatrizar la medicina mental para restablecer en su justa eficacia un poder médico que la imprudencia (o la

ignorancia) de Charcot había arrastrado a una producción abusiva de enfermedades [...] ficticias.

[...] Más bien que tratar de producir teatralmente la verdad de la enfermedad, es más conveniente tratar de reducirla a su estricta realidad que, tal vez, frecuentemente no es otra cosa que la aptitud a dejarse teatralizar [...], reducción de la enfermedad a su mínimo indispensable.

[...] Se trata en cierto modo de *pasteurizar* el hospital psiquiátrico, de obtener en el manicomio el mismo efecto de simplificación que Pasteur había impuesto a los hospitales: articular directamente el uno sobre la otra, diagnóstico y terapia (Foucault, 1987: 146).

La otra despsiquiatrización pretende ser lo contrario, es decir, se trataría de tornar lo más intensa posible la “producción de la locura en su verdad”, pero cuidando que las relaciones se jueguen en una transferencia sobre el médico y que éste mantenga el control de los tipos de investimento. En consecuencia, para conservar el poder médico hay que sacar a la locura de los circuitos del manicomio, con el propósito de impedir que

la obediencia hospitalaria se burle de la autoridad médica, y que en este lugar de las complicidades y de los oscuros saberes colectivos, la ciencia soberana del médico quede prisionera en el engranaje que involuntariamente ha producido. Por consiguiente, *regla del diálogo entre*



dos, *regla de la libre contratación*, por lo tanto *regla de la limitación de todos los efectos de la relación sólo al nivel del discurso* (“no te pido más que una cosa, esto es, que digas pero que digas efectivamente todo lo que te pasa por la mente”); así pues, *regla de la libertad discursiva* (“no podrás ya jactarte de engañar a tu médico, puesto que ya no responderás a las preguntas que te hacen; dirás lo que se te viene a la mente, sin que siquiera tengas que preguntarme qué cosa pienso yo, y si quieres engañarme [...] tú mismo te habrás puesto una trampa, ya que habrás estorbado la producción de la verdad y aumentado en algunas consultas la cifra que me debes”); por consiguiente, *regla del diván* que solamente considera reales los efectos producidos en aquel lugar privilegiado y durante aquella hora particular en que se ejerce el poder del médico —poder unilateral, sin posible retroacción, en cuanto que obra completamente en el silencio y en la invisibilidad.

[...] Se trata de transferir al mismo enfermo el poder de producir su locura y la verdad de su locura.

[...] A partir de este momento creo que se puede entender, lo que está en juego en la antipsiquiatría y que de ningún modo es el valor de verdad de la psiquiatría en términos de conocimiento (de precisión diagnóstica o de eficacia terapéutica).

En el corazón de la anti psiquiatría está la lucha con, y en contra la institución

(Foucault, 1987: 147-148; las cursivas son mías).<sup>9</sup>

Foucault no oculta su desconfianza hacia el psicoanálisis cuando, por ejemplo, en el “Prólogo” a la edición inglesa del *Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, escribe que lo considera una “introducción a la vida no fascista”, parafraseando irónicamente a san Francisco de Sales. Añade que uno de los tres adversarios del libro y ciertamente no el más importante, lo constituyen los

Deplorables técnicos del deseo —los psicoanalistas y los semiólogos que registran cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y la falta.

[Por lo tanto, invita a tratar de liberarse...] de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna), que el pensamiento occidental ha sacralizado por tanto tiempo como forma de poder y de acceso a la realidad. Prefieran lo que es positivo, múltiple, la diferencia por encima de la uniformidad, los flujos por encima de

---

<sup>9</sup> A las alturas en que escribo este texto, es posible realizar un diagnóstico de las diversas iniciativas antipsiquiátricas que se dieron, sobre todo hacia la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, eso implicaría un trabajo aparte.





las unidades, las articulaciones móviles por encima de los sistemas (Foucault, 1994a: 134-135).

¡Vistas las cosas de esa manera no es tan fácil entrar en éxtasis y cantar sólo loas a las “revoluciones” freudiana y lacaniana! La perspectiva crítica de Foucault con respecto al psicoanálisis dista mucho de aquella asumida por la ortodoxia eclesiástica vaticana que lo vio más bien como una materia y una tecnología que entrañaba serias amenazas a su doctrina y a sus prácticas de confesión y dirección espiritual, y, sobre todo, a su concepción de la conciencia soberana.

Seis años después de la confrontación con el yerno de Lacan, Foucault sintetizó su posición respecto a la cuestión del gobierno de los hombres en relación con la verdad. Veamos ahora de qué manera:

mi planteamiento es el siguiente: ¿a qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo en tanto que loco? Al precio de constituir al loco como un otro absoluto y pagando no solamente un precio teórico, sino uno institucional e incluso económico, como la organización psiquiátrica permite determinarlo.

[...] yo me planteo la misma cuestión en relación con el criminal y el sistema punitivo [...], es lo que pienso hacer a propósito de la sexualidad remontando más lejos: ¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que es sujeto de placer sexual, y a qué precio?

(Foucault, 1994b: 442-443).

Conviene cerrar este apartado reafirmando que la crítica de Foucault al psicoanálisis, de la cual sólo he descrito una parte, no deja de estar marcada por la ambivalencia señalada más arriba, puesto que le reconoce aportaciones sustanciales. Tres muestras de ello para terminar. Primeramente, el caso de Sartre. Foucault señala lo siguiente:

Es en nombre del humanismo, en nombre del sujeto humano, que muchos fenomenólogos en Francia, en todo caso, como Sartre y Merleau Ponty, no podían admitir el inconsciente o no lo admitían sino como una especie de sombra, [...] de margen, o de exceso, dado que la conciencia no podía ser relevada de sus derechos soberanos.

La invención psicoanalítica ha [postulado] que el inconsciente no puede asumirse como una sombra o un excedente de la conciencia (Foucault, 2012b: 258).

Foucault fue entrevistado dos días después de la muerte de Lacan. Ante la pregunta de si Lacan habría sido protagonista de una “revolución del psicoanálisis”, respondió que creía que el citado hubiera rechazado el término “revolucionario”. Y que más bien trató de ser, simplemente, un “psicoanalista”:

Lo que a sus ojos suponía una violenta ruptura con todo lo que tendiera a hacer que el psicoanálisis dependiera



de la psiquiatría, o a convertirlo en un capítulo sofisticado de la psicología.

Él quería sustraer el psicoanálisis de una proximidad que consideraba peligrosa de la medicina y las instituciones médicas.

Buscaba en él, no un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto.

[...] Yo que leía las obras de Levi Strauss y los primeros textos de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto y que no era suficiente decir con algunos que el sujeto era radicalmente libre, y con otros que estaba determinado por condiciones sociales.

[...] Que había que buscar liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “yo” [*je*]. El sujeto es algo complejo, frágil, de lo que es tan difícil hablar y sin el cual no podemos hablar (Foucault, 1994b: 204-205).

Para Foucault, tanto él como Lacan se situaban más allá de la fenomenología, de Sartre y del marxismo. Finalmente, al ser cuestionado acerca de si Lacan “aportó un cambio profundo en el psicoanálisis”, contestó lo siguiente:

*No comments*, como dicen los funcionarios de un departamento de Estado

cuando se les plantea una cuestión embarazosa. No soy alguien muy familiarizado con la literatura psicoanalítica moderna y comprendo bastante mal los textos de Lacan, como para intentar decir cualquier cosa. De manera puramente impresionista, diré que tengo la impresión de que existe [en este aporte] un cambio considerable. Pero no puedo añadir nada más (Foucault, 2012b: 262).

Creo que, para “comprenderlo bastante mal”, rescata una parte sustancial del aporte freudiano y lacaniano. Y remarco estas palabras: solo una parte. Ya en tiempos más actuales, con Freud y Lacan desaparecidos, algunos psicoanalistas que se postularon como los adalides de la verdadera revolución psicoanalítica se inclinaron más por una línea que propone una especie de ortopedia moral con ascesis incluida, a saber: que los analizantes “asuman su falta”, “su castración” y, por lo tanto, limiten el goce,<sup>10</sup> etc. Ello difiere de la propuesta monástica, consistente en una lucha incesante con la concupiscencia para preparar el encuentro con el invisible divino, después de mirar a través de un espejo oscuro.

Digamos que para estos postuladores *de la falta* de corte lacaniano<sup>11</sup> se trata de

---

<sup>10</sup> *En el sentido de Jacques Lacan.*

<sup>11</sup> *Y, en el caso de Freud, de los representantes de “la roca viva de la castración”.*



poner en juego una nueva modalidad de la larga tradición de la hermenéutica de sí que combina la línea ascética y la marginal de la mística, ya sea buscando el o los significantes que remiten al hueco de lo Real, o proclamando la necesidad de matar simbólicamente al Padre Inmortal, que promueve el goce sin límites. Ya no se tratará entonces de Satán y su legión de demonios, que habitan escondidos en los entresijos del alma, seduciendo con sus encantos y llevando a reprobables comportamientos a los individuos.

Esta vez la conversión pasa por una “destitución” del sujeto que enfrenta cara a cara al analizante con el hueco que lo habita sin aludir a ninguna trascendencia. El analista no debe responder a su demanda y si —a diferencia de los neuróticos anónimos— forma parte de una de las numerosas escuelas que se disputan el mensaje del autor de referencia, sabrá muy rápidamente qué camino debe seguir para ser avalado por los seguidores de éste, quienes detentan los “significantes” institucionales y sus conceptos canónicos. Uno de los dispositivos de estos grupos es lo que se denomina el Pase, en donde los analizantes de las diversas escuelas o grupos que reclaman la obra de Jacques Lacan para sí, darán testimonio público o semipúblico de lo ocurrido en sus análisis. El psicoanálisis, sobra decir, fomenta inevitablemente el nudismo del yo o, más bien, del *Moi*.

Dicho esto, podemos pasar a explorar, someramente y un poco más informados, ciertas modalidades de la recepción del

psicoanálisis por parte de algunas perspectivas del catolicismo. Se verá que se diferencian radicalmente de la mirada de Foucault y de aquellas de los psicoanalistas freudianos y lacanianos más serios y reflexivos.

Haré referencia de manera concreta a tres recepciones: la primera se refiere a la rejilla interpretativa del psicoanalista Igor A. Caruso en su época jungiana. La segunda es la del Papa Pío XII, en varias intervenciones en los inicios de los años cincuenta, y que guarda analogías con las del psicoanalista ruso-austriaco, Caruso. La tercera tiene que ver con la experiencia grupal realizada por un puñado de monjes benedictinos de un pequeño convento de Cuernavaca, México, y que dio la vuelta al mundo occidental. En la primera se recurre a la noción de inconsciente colectivo, pero para obturar los aportes de Freud. La segunda se enfoca en construir una muralla protectora bajo la égida de la psicología de la conciencia, pero, al mismo tiempo, sabiendo ya fisurada la fortaleza asediada del catolicismo. En aquella de los monjes se da un tipo singular de apertura hacia el psicoanálisis de grupo de la corriente kleniana, para tratar de instrumentalizarlo a favor de una “purificación de la fe”.



## II. Freud y el psicoanálisis bajo el filtro de algunos catolicismos

*A. Igor A. Caruso: el psicoanálisis pasado por el filtro de Carl G. Jung y de un catolicismo que lo recibe para diluirlo (1952)*

A pesar de no dejar de referirse a algunos aportes de Freud, el libro del psicoanalista Igor Alexander Caruso, titulado *Análisis psíquico y síntesis existencial* y publicado en 1952, en realidad está escrito bajo los auspicios de Carl Gustav Jung, a partir de su concepción del inconsciente colectivo y los arquetipos que lo constituyen. Caruso piensa que este último felizmente se apartó de “las oscuras tendencias socialistas de Adler” y de las “alegorías energéticas” de Freud, ya que

Lo suyo es penetrar hasta el tuétano al hombre, hasta el tesoro escondido en el trasfondo del alma, hasta llegar a aquella linde que encubre el misterio inefable de la última peculiaridad [...]. Jung hubo de hacer constar que tras los velos de la inconsciencia no sólo se esconden las tendencias placenteras insatisfechas del niño, sino también las inmensas regiones de experiencias arcaicas del linaje humano.

[...] El gran problema [del hombre] será, pues, si adoptará una actitud hostil e ignoradora frente al inconsciente co-

lectivo que empuja a la especie [...]. O bien, si percibiendo instintivamente sus llamadas las recibirá en la lucidez de la conciencia (Caruso, 1958: 107).

La posición humanista e idealista de Caruso vía Jung es manifiesta en esta cita. Ahora bien, como dato no despreciable, según el cual penetró hasta el tuétano “el misterio inefable de la última peculiaridad del hombre”, al parecer percibió “instintivamente las llamadas del inconsciente colectivo en la lucidez de su conciencia” y descubrió que tal inconsciente y los arquetipos que lo acompañan en realidad tenían nada menos que nacionalidad y raza. Por lo tanto, consideró de utilidad pública dicha aportación y decidió ofrecerla a los nazis en un texto de 1934, en el cual opuso un supuesto inconsciente “ario” a uno judío, del cual Freud sería el principal responsable.

Que Caruso lo citara sin pestañear en 1952 es una prueba fehaciente de que se puede leer a un autor desprendiéndolo hasta cierto punto de sus compromisos políticos y, a su vez, haciendo tabla rasa de la masacre auspiciada por los nazis, en la cual Caruso se vio inmerso y no sólo como testigo (González, 2015). Veamos ahora una muestra significativa, inspirada en Jung, del pensamiento de Caruso en esa época:

La represión de la culpa por el neurótico y su falsa localización significan un ensayo de restablecer aquella inocencia paradisiaca, como la que reinaba origi-



nalmente, antes de comenzar el conocimiento ético. El neurótico aspira a un estado [...] antes de que se comiese el fruto del conocimiento del bien y del mal. La neurosis está aquí bajo el signo de aquel arquetipo que el inconsciente colectivo relaciona con aquel tiempo primitivo anterior al pecado original.

[...] Pero el “arquetipo paradisiaco” es también una fuerza teleológica [...]. Nos enseñó Freud que una neurosis sólo comienza a ser curable cuando todos los anhelos y deseos neuróticos se transfieren a la persona del terapeuta [...]. Ha de venir un hombre que se identifique con la historia del sufrimiento del neurótico. La neurosis busca un redentor. El “arquetipo Cristo” es el factor central de toda psicoterapia (Caruso, 1958: 107).

Si la neurosis es como una enfermedad de la mala conciencia, ello se debe a que el neurótico ha absolutizado los valores relativos y se ha apartado de lo absoluto; de ahí la necesidad de replantear su jerarquización. Absolutización de lo relativo quiere también decir huida de este absoluto. Por lo tanto, habría que deducir, según Caruso, que esta huida estaría articulada con una nostalgia, nostalgia detectable en la distorsión neurótica. Y si en el neurótico se detecta una carencia de verdad existencial, entonces la meta del psicoanálisis será “conducir al neurótico hacia una auténtica adhesión a los verdaderos valores” (*apud* Rubner 1975: 35). La ortopedia moral psicoanalítica que propone Caruso, a diferencia de la auspiciada por Jacques Lacan,

no va hacia la asunción de la *castración* y, por lo tanto, de la *falta*, sin trascendencia que valga, sino hacia una plenitud que estaría en las antípodas de lo postulado por el francés. A cada cual sus ortopedias.

Obviamente, tanto la noción del “arquetipo Cristo” como la orientación del alma hacia la trascendencia, no podían convenir mejor a Pío XII y a toda la línea de la ortodoxia vaticana. Tal parece que le hubiera ofrecido argumentos para la serie de alocuciones que este último hizo al respecto entre 1950 y 1953. Esto convirtió a Caruso en uno de los elementos bisagra para ir sensibilizando a minorías católicas de sacerdotes y laicos a los aportes “psicoanalíticos” o, más correctamente dicho, a esa psicología profunda, pasteurizada y espiritualizada que no ponía en peligro ni la tradición ni las hermenéuticas milenarias, pero que de alguna manera permitía que desde las capas “profundas” del inconsciente no sólo emergieran pulsiones sexuales.

*B. Pío XII ante la amenaza del —o lo— inconsciente (1950-1953)*

Precisamente cuando se publicó el libro de Caruso, Pío XII empezó a condenar la moral “nueva” que estaría ligada a un “existencialismo ético”. Más concretamente, el blanco al que apuntaba tenía que ver con la denominada “ética de la situación” propugnada por el teólogo alemán Ernest



Michel, con una repercusión muy específica: la condena del libro del citado teólogo en diciembre de 1952. El Papa iba contra la valoración de la subjetividad que tomaba la delantera sobre “la objetividad de la ley moral”, así como contra la interpretación “naturalista” que proponía el psicoanálisis. Agnès Desmazières cita una comunicación de 1950 de Pío XII frente a un grupo de cardenales, arzobispos y obispos, en la cual se expresaba así: “Nosotros no despreciamos los progresos que son la gloria de la medicina, de la psicología y de la doctrina social; más aún, nos deseamos vivamente la psicoterapia y las consultas metódicas en relación con el matrimonio, [...] para promover el bien de las familias” (*apud* Desmazières, 2011: 164).

Poco después, en 1952, en un discurso dirigido a las “prudentes mujeres italianas”, buscó ajustar cuentas contra lo que denominó “hedonismo anticristiano”: “La gravedad y la santidad de la moral cristiana no admiten una satisfacción desenfrenada del instinto sexual [...]. Ella no permite al hombre razonable el dejarse dominar a tal punto” (*apud* Desmazières, 2011: 165). Un blanco de esta reprimenda era el psicoanálisis freudiano, aunque no lo nombró de manera directa. La visión que de él se tiene en esos tiempos tiende a ligarlo con una especie de liberación de los “instintos” sexuales reprimidos, concepción que caricaturiza como pocas el aporte freudiano.

Se puede decir que el Papa aludía como mínimo a dos concepciones. Una recuerda en parte la concepción griega cuando alude

al “desenfreno”, concepción trabajada por Foucault y en la cual:

conocerse a sí mismo exige serenidad y dominio de sí, mientras que el impulso sexual es fugaz, violento y nos lleva más allá de nosotros mismos. Un tratado de Hipócrates compara el coito con la epilepsia. [...] Mientras que en occidente se percibe el deseo como un enigma por descifrar [...], los griegos clásicos hacen de este más bien un apetito que se debe regular, equilibrar en una lógica “dietética”.<sup>12</sup>

La otra concepción tiene que ver con la “hipótesis represiva” que analiza Foucault en el primer tomo de *la Historia de la sexualidad*, cuyo núcleo implícito es que “el sexo habría definido y habitado a los individuos, como un fenómeno natural y eterno [...], el cual tendría nuestra verdad más íntima. [...] Ser feliz sería entonces luchar individual y colectivamente contra esta represión [inducida por la sociedad] para acceder a nuestra identidad sexual”.<sup>13</sup>

Wilhelm Reich y Herbert Marcuse son los referentes de la “liberación sexual” que

---

<sup>12</sup> Mathieu Potte-Bonneville. “Quand Foucault s’attaquait à la libération sexuelle”. *Bibliobs* (26 de agosto de 2017).

<sup>13</sup> Mathieu Potte-Bonneville. “Quand Foucault s’attaquait à la libération sexuelle”. *Bibliobs* (26 de agosto de 2017).



supone esta hipótesis represiva cuestionada por Foucault, no ciertamente por tratarse de la perspectiva del Papa, sino por ingenua. De Pío XII cuando menos se puede suponer que conocía a Reich, mientras que Marcuse saldría a la palestra en los años sesenta.

El 14 de septiembre de 1952 Pío XII, en un discurso a los neurólogos, adelantó una serie de consideraciones con respecto a la psicoterapia, mismas que terminaría de precisar unos años después. Un primer tema tenía que ver con la evaluación de la licitud de las nuevas técnicas terapéuticas, como la psicocirugía y los electrochoques, pero las enfrentó por el flanco del respeto que se debe al paciente para tratar de salvaguardar su integridad. Con eso justificó la intervención del moralista. El paciente no debería aceptar tratamientos que dañaran su integridad física y moral, pues en la medida que ha sido creado por Dios, “él no es dueño absoluto de sí mismo, de su cuerpo y de su espíritu” (*La Documentation Catholique*, apud Desmazières, 2011: 167).

Asimismo, cuestionó el concentrar la mirada sobre las determinaciones inconscientes, porque ponen en duda la posibilidad de una elección racional. Aunque reconocía las pulsiones sexuales inconscientes, clamó por una especie de compartimentación entre conciencia e inconsciente: si en el inconsciente dominan las pulsiones sexuales, éstas no deben contaminar la conciencia. No obstante, al colocarse en el nivel de las prácticas y no tanto de las teorías, logró evitar con-

denar al psicoanálisis en bloque. Sostuvo que habría que enfocarse en métodos indirectos que apostaran más bien por el psiquismo consciente, de tal modo que la conciencia domine a lo inconsciente.

En síntesis, puede decirse que el servicio ofrecido por la denominada “Psicología del Yo” americana, junto con los aportes de Igor Caruso, entre otros, constituyeron en ese tiempo dos pilares para que algunos eclesiásticos pudieran acercarse a una prudente distancia a ese objeto tan temido, denominado inconsciente, el cual rezumaba para ellos sexualidad y desenfreno por todos sus poros.

En esos tiempos la Iglesia católica todavía pretendía mantener la ficción del cuerpo sacralizado y desexualizado de sus sacerdotes y religiosas. Pronto el “desenfreno” eclesiástico aparecería por el lado más violento y problemático, el de la pedofilia. Ésta tocará en la línea de flotación los mecanismos estructurales de la institución católica al servicio del ocultamiento de la sexualidad clerical. Sexualidad que incluiría, no sólo la pedofilia, sino también la homo y la heterosexualidad.

*C. Cuando la hermenéutica monástica del desciframiento se cruza con una tecnología laica (Santa María de la Resurrección, 1961-1967)*

Una de las singularidades que enmarcan la experiencia del convento benedictino



de Santa María de la Resurrección en Cuernavaca, México (1950-1967), es precisamente que, al pretender ser un centro no sólo de renovación de la vida monacal, sino de retorno al monacato primitivo, terminó por hacer estallar de manera literal el proyecto aludido, pero no sin antes enfrentarse a las autoridades vaticanas a propósito de la introducción del psicoanálisis de grupo en el convento (1961-1967).

Esta irrupción de una tecnología laica se experimentó en un momento de transformación vertiginosa del campo religioso católico; me refiero al Concilio Vaticano II. Se dio en una institución “total”, aunque atravesara múltiples contextos, imbuida en las tecnologías de desciframiento monacales antes descritas, en las cuales la obediencia, la dirección espiritual y la innovadora liturgia funcionaban con cierta pertinencia.

Si los psicoanalistas al principio parecieron creer que dicha experiencia se daría en un clima de relativa discreción, como ocurría con los grupos en el consultorio, pronto cayeron en la cuenta de que no sería el caso. Acostumbrados a operar con los “objetos internos” de los analizantes y prescindiendo en buena medida del contexto institucional y social, ahora se enfrentaban con una institución permeada al máximo, a pesar de su relativo tamaño, ya no sólo por el contexto del Concilio, sino por la ubicación del convento en la diócesis de Cuernavaca y su polémico obispo,<sup>14</sup> así como por la relación de los monjes con la confederación benedictina. A su vez, como

psicoanalistas de grupo, estaban inmersos en un contencioso con sus pares, defensores de una “ortodoxia” que consideraba la terapia de grupo, entre otras cosas, como no propiamente psicoanalítica.

Ahora bien, en la medida que estos psicoanalistas de grupo concibieron el convento como una especie de útero en el cual los monjes se refugiaban del “mundo”, me parece que no se colocaron de la mejor manera para encarar las cosas. Esta metáfora fue utilizada explícitamente por uno de los dos analistas de grupo que intervinieron, la doctora argentina y judía Frida Zmud<sup>15</sup> y el psicoanalista mexicano Gustavo Quevedo.

En síntesis, no se trataba de un grupo de consultorio, sino de un grupo institucionalizado. Por lo tanto, se encontraban in-

---

<sup>14</sup> Sergio Méndez Arceo, denominado el “Obispo Rojo”.

<sup>15</sup> La doctora Zmud describió su visión del convento, rodeado de jacarandas y luminosas buganvilias, de la siguiente manera: “un grupo de monjes [...] realizan sus rutinarias tareas [...] y pisan al andar pétalos por todas partes, con sus pies apenas cubiertos por sandalias de piel. Con sus cabezas rapadas, cubiertas enteramente con capuchas, envueltos en túnicas [hábitos] que evocan la membrana fetal, los monjes realizan una y otra vez las mismas tareas, en completo silencio, envueltos en la brisa cálida, precisamente como un feto que es protegido y gratificado por el placentero clima de la matriz” (Zmud, 2006: 10).



mersos en relaciones sociales específicas que no nacían al conjuro de la sola intervención psicoanalítica. Muy pronto la experiencia traspasó los muros y quedó bajo la mira, tanto de las autoridades vaticanas y benedictinas, como de los periodistas, a causa, entre otras cosas, de que el prior del convento, Gregorio Lemercier, se encargó en 1962 de publicitar la experiencia en el citado Concilio ante la prensa. Lemercier asistió al Concilio como asesor del VII obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien, al comentar el texto *La Iglesia en el mundo moderno*, emitió unas declaraciones que para el medio eclesiástico mexicano resultaron simplemente sorprendentes.

Nuestro texto considera la mutación del mundo bajo todos sus aspectos: revolución científica, técnica o económica. ¿Por qué no dice nada acerca de la revolución psicoanalítica, ligada tan de cerca al condicionamiento de la fe? Sin duda, el psicoanálisis no ha alcanzado plena madurez y su utilización implica peligros que es necesario tomar en cuenta. Pero es una ciencia digna de ese nombre, el descubrimiento de Sigmund Freud es genial, como lo fueron el de Copérnico o el de Darwin. Querámoslo o no, es necesario tomarlo en cuenta, pues el inconsciente existe en cada uno de nosotros y condiciona todas las actividades humanas (Sergio Méndez Arceo, *apud* Suárez, 1970: 17).

Al declarar que “el inconsciente existe y condiciona todas las actividades humanas”

y, por lo tanto, en el caso específico del catolicismo tiene mucho qué decir acerca de los condicionamientos de la fe, el obispo de Cuernavaca no podía sino causar desazón en una buena parte del Episcopado e, incluso, en numerosos católicos. Y no solo mexicanos.

Era apuntar sin tapujos que el supuesto llamado vocacional, que para algunos vendría directamente de Dios, estaba en realidad mediado por una serie de condicionamientos e implicaba un tipo de desciframiento para el que no alcanzaban las tecnologías elaboradas por la cultura monacal y su decir la verdad sobre sí. Sin dejar de aludir a la falta de madurez de la “ciencia psicoanalítica” y a los posibles peligros de su aplicación, Méndez Arceo defendía una forma de experiencia que se concretaría en Santa María, pero de tal manera que rebasaría con creces lo que se había hecho hasta entonces con respecto a los usos del psicoanálisis.

Por lo pronto, ya no se trataba de consultar a un psicoanalista sólo individualmente, sino grupalmente, es decir, que *las prácticas de la hermenéutica de sí iban a doblarse de otra manera por la escucha y la interpretación psicoanalítica a partir de la perspectiva inspirada en los aportes de Sigmund Freud y Melanie Klein*. Y, por si faltara algo, una mujer y judía estaba al frente de un grupo. Más irrupción del llamado “mundo” en el supuesto útero convento no se podía.

Sin embargo, no terminaban ahí las interferencias introducidas en el campo de



la intervención, porque el solo hecho de aceptar que los terapeutas tomaran a su cargo a una parte de los monjes se revirtió sobre una concepción sostenida por Lemerrier; esta concepción tenía que ver de nueva cuenta con la tradición monástica de la denominada “paternidad espiritual”. El prior, poco antes de iniciar la experiencia psicoanalítica, escribió en 1959 al respecto lo siguiente:

La experiencia de estos años nos ha conducido a introducir de manera cada vez más insistente la cuestión acerca de la paternidad espiritual del padre del monasterio, que es prácticamente el director espiritual de todos los monjes [...]. Hemos redescubierto poco a poco toda la importancia de esta paternidad (dirección) del antiguo monaquismo.

Es claro que esta dirección espiritual puede fácilmente separarse de la confesión sacramental, otorgándole toda su fuerza al quinto grado de humildad, que invita a la manifestación de los pensamientos íntimos, incluso fuera de la confesión, *manifestación por la cual importa más el no ocultar nada que el decir todo.*

El abad de San Benito es aquel que consagra la mayor parte de su tiempo a la dirección individual de sus monjes. [La...] cosa es posible, incluso en una comunidad de casi 50 monjes, como la nuestra.<sup>16</sup>

Quien ejerce la paternidad espiritual<sup>17</sup>

para intentar cubrir la demanda de 50 monjes necesitaba multiplicarse en sus papeles, ya que a su vez fungía como líder del convento y como uno de los que podía desempeñar funciones sacerdotales. Eso que denominó lo “íntimo” y que no quedó circunscrito a la sola confesión, permitía ejercer la citada paternidad y el quinto grado de humildad, en el cual es más importante “no ocultar nada que el decir todo”.

Me parece que esta concepción del quinto grado de humildad constituía un terreno fértil —no una necesidad— para la posible implantación de la tecnología psicoanalítica y su regla de “libre” asociación: “diga cualquier cosa, pero procure no ocultar nada ni guiarse por consideraciones de importancia o por razones morales”. En

---

<sup>16</sup> *Texto titulado “Monachisme cénobitique au Mexique” (1959). Parece la continuación de un texto iniciado en 1949 por el anterior prior, Ignacio Romero Vargas Iturbide. El texto completo está redactado en francés y consta de unas veintinueve cuartillas; las primeras ocho están escritas por el citado prior. El texto me fue ofrecido generosamente por el exmonje Antonio Tachiquín. Las cursivas son mías.*

<sup>17</sup> *La paternidad espiritual era transfigurada en la paternidad de Cristo, como el primogénito entre los hermanos. Modelo de familia espiritualizada que cubre diferentes congregaciones religiosas católicas, pero que no deja de tener su especificidad en la concepción de la paternidad espiritual que describe Lemerrier.*



ella se desplegaría un tipo de “íntimo” parcialmente diferente al que se explicita en la dirección espiritual y, además, es escuchado y está enmarcado desde otra perspectiva.

La figura de la paternidad espiritual, sostenida con fuerza en 1959, sería muy pronto puesta a prueba a causa de un suceso alucinatorio ocurrido en octubre de 1960 precisamente a quien postulaba con tanta seguridad la posibilidad de ejercer dicha paternidad. Este suceso estrujó su alma lo suficiente como para sumergirle por un momento en las angustias de una potencial experiencia de locura. Dicha experiencia tuvo una importancia central en la solicitud dirigida a los psicoanalistas citados para intervenir en el convento.

Al día siguiente, temiendo volverme loco, yo era un hombre duro, seco, cerebral [extremadamente escéptico ante cualquier misticismo] [...], fui a ver al presidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana. [...] Entré en análisis tres meses después. [...] El 8 de marzo de [1961] se descubrió un cáncer en mi ojo izquierdo, el cual fue extirpado al día siguiente. La larga ascesis del psicoanálisis me ha llevado a una vida espiritual que no habría podido alcanzar en treinta años de vida monástica (Lemercier, 1968: 21-22).

Debemos tomar en cuenta varias cosas. Una de ellas se centra en que la entrada en psicoanálisis por parte del prior no es un mero acto con el cual busca “conocerse

de otra manera”, sino el producto de una crisis en que se sintió rebasado de dos formas: desde las entrañas de su alma y en sus tecnologías monacales, resultado de una tradición ascética secular. Pero no se queda ahí, ya que postula la superioridad de la ascesis psicoanalítica, lo cual era mucho conceder. Implicaba abrirse, aparentemente sin grandes prejuicios, a un tipo de dispositivo que su Iglesia, hasta ese momento, manejaba como mínimo con suspicacia, si no es que de una forma muy cercana a la condena, como se pudo apreciar en la mirada de Pío XII.

Además, se trata de un monje que trasciende con creces la media de los sacerdotes de ese tiempo en relación con el dominio explorado por la tecnología psicoanalítica. El solo hecho de que rápidamente buscara discriminar lo que en su medio se consideraba como una aparición, diferenciándola de una alucinación, es llamativo. Digamos que *el citado está en el punto de intersección y discriminación de dos tipos de “manifestación” de lo invisible: una en que la religión se impone como horizonte interpretativo y aquella otra en que se ha secularizado lo invisible.*

En la primera, dicho esquemáticamente:

Ahí donde existe religión, [es decir,] estructuración religiosa del espacio humano-social, hay una doble experiencia de lo invisible, en la extrañeza del cuerpo que deja de pertenecernos y en el borramiento de sí en provecho de una verdad que habla en nuestro lugar (Gauchet,



1998: 201).

Para Lemercier se vuelve plausible otra manifestación de lo “invisible”, aquella que remite a lo inconsciente. Con éste ya no se postula un mundo sobrenatural totalizante y sin matices, puesto que se trata de una construcción conceptual con la que se pretende dar cuenta de la división que constituye a los individuos. Este concepto, relacionado con el de alucinación como una de sus manifestaciones, le lleva a consultar a un psicoanalista. La alucinación transforma el estatuto de lo invisible y, por lo tanto, la manera de concebir lo interior y lo exterior. Entonces tendremos que concluir que ambos conceptos trastocaron sustancialmente las coordenadas epistemológicas de la hermenéutica de sí.

La alucinación —afirma Gauchet— no puede reconocerse en un mundo donde la aparición es común [...]. La alucinación se diferencia como experiencia específica en una sociedad en que la aparición llega a ser problemática.

[...] Su nacimiento [como concepto] data de 1814, 1815. [Pero] durante mucho tiempo la mayor parte de los psiquiatras serán incapaces de pensarla, porque el concepto cuestiona por completo los puntos de referencia de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la articulación de lo visible/invisible [o] exterior/interior. La alucinación es un test crucial: lo que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es reenviado hacia la subjetividad (Gauchet,

2003: 194-195).

Por otra parte, el monje Lemercier, al aceptar analizarse con quien se asume como un ateo y además laico, consentía en autolimitar su posición de “paternidad espiritual” sostenida apenas dos años antes. Inflexión fundamental que atentaba contra el supuesto saber del que debería estar investido quien estuviera en la posición de prior y padre espiritual.

La solicitud a estos psicoanalistas con las características descritas implicaba poner coto a un tipo de solución que ya había comenzado a abrirse camino en otras partes; me refiero al sacerdote que al mismo tiempo fungía como psicoanalista. Lemercier consideró esta posibilidad como una aberración y como un “monstruo de dos cabezas”.

Otra característica de esta experiencia es que el citado monje pretendió utilizar el psicoanálisis como una especie de “detergente”, es decir, como un purificador de la fe. Partía así del supuesto de que, si la fe no era auténtica, se disolvería. Por su parte, los psicoanalistas se instauraron en parte como “parteros psíquicos”, en la medida que pretendían devolver al “mundo” a los supuestos “fetos” conventuales. En síntesis, cada sector buscó utilizar de manera no coincidente la tecnología psicoanalítica para su provecho.



## Epílogo

El caso del convento de Cuernavaca puede verse como una parte de la larga genealogía esbozada en este texto en relación con el decir la verdad acerca de sí mismo. Una manera de verlo es como ejemplo del cruce entre dos “tecnologías del yo” (Foucault): una casi bimilenaria, la monástica de la dirección y del examen de conciencia; la otra, como uno de los frutos de lo que Michel de Certeau denominó la “secularización del pensamiento”. Con respecto a las ciencias sociales, esto último quiere decir algo del orden siguiente:

En el campo de las ciencias sociales [...] los signos cristianos se ven despojados de su privilegio en relación con otros fenómenos socioculturales. Lejos de ser puestos aparte, como enunciados verdaderos sostenidos por alguien [o algo] que se revela, son considerados como los productos o los elementos de las organizaciones sociales psicológicas o históricas.

[...] La relación dominante no es la del enunciado religioso con la “verdad” que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado como síntoma de una construcción [...] histórica o psicológica, donde se inscribe un desciframiento de conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos. [...] En suma, el

contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es el significante de algo distinto a eso que dice (Certeau, 1987: 191 y 193).

En este cruce, la apuesta de los monjes era que persistiera, una vez “purificada la fe” por la tecnología del yo secularizada, un “esencial” atemporal y revelado, liberado ya de los pliegues y las opacidades de los efectos del inconsciente. En cambio, la de los psicoanalistas apuntaba más bien a disolver ese supuesto esencial.

El primer paso que el prior Lemercier había dado en relación con la relativización de su esencial había sido el aceptar la posibilidad de que lo que creyó ser una aparición fuera solo una alucinación. El segundo fue abrirse a la intervención psicoanalítica.

El jesuita Henri Madelin, cuando reflexionó acerca de su hermano en religión Michel de Certeau y su manera de pensar la institución eclesiástica como órgano de transmisión, de mediación y de control, rescató de este último su señalamiento acerca de

esa especie de contradicción entre la voluntad de significar un absoluto y la contingencia de los portadores de signos, [así como...] los trayectos y las vueltas de esta institución que no quiere reconocer su particularidad para decir lo universal pero que, al mismo tiempo, deja siempre ver lo particular en su discurso (*apud* Giard, Martin y Revel, 1991: 53).



El tercer paso que dieron los monjes ante la disyuntiva en que los colocó la cúpula de su Iglesia, esto es, la amenaza de excomunión en caso de continuar con el psicoanálisis, fue llevar a las últimas consecuencias la apuesta por la tecnología secularizada. Dicha apuesta los llevó a disolver el convento y, en consecuencia, a dejar de ser monjes para continuar la experiencia psicoanalítica sin la intervención de Roma. Esto llevó a Gregorio Lemercier a plantear la posibilidad de que el monaquismo estuviera en vías de extinción. No obstante, el psicoanálisis no sirvió evidentemente de soporte consistente para conformar una comunidad de exmonjes psicoanalizados.<sup>18</sup>

En la exploración subjetiva de su verdad acerca de la fe que profesaban se atrevieron a hablar de su cuerpo sexualizado y a exponer sus fantasías al respecto frente a una mujer judía. Además, proclamaron a los cuatro vientos que su Iglesia en realidad no le “temía a Freud, sino a la sexualidad”, con lo cual se adelantaron a los tiempos aciagos en los que esa institución enfrentaría la serie inacabable de acusaciones de pedofilia de una parte de su personal y que buscó ocultar por todos los medios.

A lo largo de este texto he citado los aportes del jesuita e historiador Michel de Certeau, quien hizo una de las lecturas más agudas e inteligentes de su contemporáneo, el otro Michel de apellido Foucault. Pero, además, junto con al menos diez jesuitas franceses, formó parte de la *École Freudienne* de Jacques Lacan.<sup>19</sup>

Todo esto muestra que la recepción del psicoanálisis tuvo muchas moradas en el catolicismo y que, por lo tanto, fue plural y diferenciada. El contraste entre las sofisticadas reflexiones de Michel de Certeau frente a las de Pío XII o Igor Caruso es evidente. También las de Lemercier lo fueron con respecto a los psicoanalistas que intervinieron en el convento y sus elementales concepciones sobre las creencias y la incredulidad.

Dejo por lo pronto aquí estas consideraciones entre psicoanálisis y religión, saber y verdad, sexualidad y carne en el sentido cristiano, así como las tensiones y diferencias entre la confesión cristiana y las narraciones psicoanalíticas que surgen en el recogimiento de los divanes.

---

<sup>18</sup> Para un análisis pormenorizado de esta experiencia conventual, véase Litmanovich Kivatienetz (2006), así como González (2011).

<sup>19</sup> Entre otros jesuitas, François Roustang, Philippe Julien y Louis Beirnaert.



## Posdata

En febrero de 2018 el *Nouvel Observateur* rescató una entrevista a Michel Foucault del 3 de enero de 1979. En ella explicaba qué entendía por la noción de “espiritualidad”, la cual había utilizado en un reportaje para el citado semanario a propósito de la “revolución iraní”.<sup>20</sup> Dicha noción había provocado cierta polémica. Referirse a la espiritualidad para intentar entender lo que en ese momento pensaba que estaba ocurriendo en Irán, introducía un giro en la perspectiva sostenida hasta ese momento por Foucault, quien por lo pronto no confundía esa noción con la religión.

Cuando hablo de espiritualidad, no hablo de religión, es decir que hace falta distinguir espiritualidad y religión. Estoy atónito de ver que espiritualidad, espiritualismo y religión constituyen en la mente de las personas una extraordinaria ensalada, una “mermelada”, ¡una confusión imposible! La espiritualidad es algo que se puede encontrar en la religión, pero también fuera de ella, se le puede encontrar en el budismo, religión sin teología, en los monoteísmos, pero también en la civilización griega. Por lo tanto, la espiritualidad no está ligada forzosamente a la religión, si bien la mayor parte de las religiones conllevan una dimensión de espiritualidad.<sup>21</sup>

¿Y entonces en qué consiste la espiritualidad, si no es religión, aunque ésta pueda conllevar una dimensión espiritual? La respuesta de Foucault es lo suficientemente amplia como para contener varios puntos. Pero por lo pronto estaría ligada a una especie de *metanoia*,<sup>22</sup> la cual implicaría dos dimensiones: una personal y otra social, que en algún momento pueden llegar a articularse. En su aspecto personal, *metanoia* alude a una práctica y a una experiencia,

por la cual el hombre es desplazado, transformado, trastocado hasta renunciar a su propia individualidad, su propia posición de sujeto. Es dejar de ser sujeto como lo había sido hasta el presente, como sujeto en relación con un poder político, sino sujeto de un saber, sujeto de una experiencia, sujeto de una creencia

---

<sup>20</sup> Reportaje con fecha del 16 de octubre de 1978.

<sup>21</sup> Eric Aeschmann. “Michel Foucault. L’Iran et le pouvoir du spirituel: L’entretien inédit de 1979”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).

<sup>22</sup> *Metanoia implica una modificación y una transformación de la mente. En las palabras paulinas de la “Carta a los Efesios”, traducida a la vulgata, se expresa de la siguiente manera: “renovamini autem in spiritu mentis vestrae” (“renovaos transformando espiritualmente vuestra mente”), aunque Foucault no la estaba pensando en términos cristianos. Información que me fue proporcionada por el doctor José Barba Martín el 8 de febrero de 2018.*



también. Me parece que esta posibilidad de alzarse por encima de la posición dictada por un poder político, un poder religioso, un dogma, una creencia, una costumbre, una estructura social, etc., es la espiritualidad, es decir, convertirse en algo distinto a lo que se es, otro distinto a sí mismo.

Es cierto que las religiones son al mismo tiempo una especie de estructura de acogida para esas formas y prácticas de espiritualidad, y para sus limitaciones. Ellas nos prescriben qué debemos transformar para ser otros, distintos de nosotros mismos, hacia dónde debemos ir, qué nuevo estatuto tendremos, etc. De hecho, las religiones constituyen una codificación de la espiritualidad.

[...] La espiritualidad puede considerarse en efecto como la raíz de todas las grandes transformaciones políticas y culturales. [...] Lo que resulta importante [...] es aquello que Bataille denominaba la experiencia, es decir, algo que no es la afirmación del sujeto en la continuidad fundadora de su proyecto. Está más bien en esa ruptura y en ese riesgo por el cual el sujeto acepta su propia transmutación, transformación, abolición, en su relación con las cosas, con los otros, con lo verdadero, con la muerte, etc. Tal es la experiencia. Es arriesgarse a ya no ser sí mismo.<sup>23</sup>

Esto en cuanto a la dimensión “personal”. Sin embargo, el filósofo francés añade los posibles efectos de la transmutación que

produce la “experiencia”, cuando afirma que buscaba saber qué era esa “fuerza” que hace rebelarse a todo un pueblo

contra un régimen espantoso [...] y terriblemente fuerte, porque tiene una armada y una policía absolutamente gigantesca. [...] Qué es esa fuerza que implica a la vez una voluntad [...] obstinada, renovada todos los días, de rebelión, y la aceptación de sacrificios que son sacrificios de los individuos mismos que aceptan la muerte.<sup>24</sup>

Esta manera de enfocar las cosas nos lleva más allá de las ascesis monásticas y psicoanalíticas analizadas hasta aquí, ya que introduce una dimensión política y la posibilidad de rebelarse contra regímenes vividos como insoportables.

Ya Foucault, en un debate con historiadores a propósito de su libro *Vigilar y castigar*, había encarado esta posibilidad cuando buscó responder a dos cuestiones planteadas por Maurice Agulhon relacionadas con lo “abominable” y los “umbrales de intolerancia”. A este respecto señaló que no sólo era asunto de “sensibilidad”,

---

<sup>23</sup> Eric Aeschmann. “Michel Foucault. *L'Iran et le pouvoir du spirituel: L'entretien inédit de 1979*”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).

<sup>24</sup> Eric Aeschmann. “Michel Foucault. *L'Iran et le pouvoir du spirituel: L'entretien inédit de 1979*”. Bibliobs (7 de febrero del 2018).





sino “de resistencia, de una capacidad de rechazo y de voluntad de combate” (Foucault, 1980: 316). Reconocía a su vez que los citados umbrales cambian y que lo soportable de hoy mañana puede llegar a

considerarse como intolerable. Parece que encontró un primer esbozo de respuesta en la “revolución” iraní, un esfuerzo que quedó trunco por la prematura muerte del filósofo e historiador ■

## Referencias

- Caruso, Igor A., 1958. *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona: Herder.
- Certeau, Michel de, 1987. *La faiblesse de croire*. París: Esprit-Seuil.
- \_\_\_\_\_, 2003. “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”. En *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Desmazières, Agnès, 2011. *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*. París: Payot & Rivages.
- Gauchet, Marcel, 1998. “Essai de psychologie contemporaine”. *Le Débat*. (2: 99) (mayo-junio de 1998): 164-181.
- \_\_\_\_\_, 2003. *La condition historique*. París: Stock.
- Giard, Luce, Hervé Martin y Jacques Revel, 1991. *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*. Grenoble: Jerome Million.
- González, Fernando M., 2011. *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*. México: Tusquets.
- \_\_\_\_\_, 2015. *Igor A. Caruso, eutanasia y nazismo*. México: Tusquets.
- Foucault, Michel, 1976a. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 1976b. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1977. “Le jeu de Michel Foucault (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman)”. *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien* 10 (julio de 1977): 62-93.
- \_\_\_\_\_, 1980. *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot*. París: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_, 1987. *Los crímenes de la paz. Investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión*. 3a edición, a cargo de Franco y Franca Basaglia Ongaro. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1989. *Resumé des Cours, 1970- 1982. Conférences, essais et leçons du Collège de France*. París: Julliard.
- \_\_\_\_\_, 1994a. *Dits et écrits III, 1976-1979*. París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 1994b. *Dits et écrits IV, 1980-1988*. París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 2000. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de



Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_, 2001. *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 2012a. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, Gallimard, Seuil.
- \_\_\_\_\_, 2012b. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Bruselas: Presses Universitaires de Louvain, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 2015. *¿Qué es un autor?* México: Gandhi.
- \_\_\_\_\_, 2016. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Lemercier, Gregorio, 1968. *Diálogos con Cristo. Monjes en psicoanálisis*. Barcelona: Península.
- Litmanovich Kivatienetz, Juan Alberto, 2006. “Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del monasterio benedictino de Ahuacatlán, Cuernavaca, Morelos, México (1961-1964)”. Tesis de doctorado en Historia. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- Rubner, Angelika, 1975. “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso”. En Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.). *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Suárez, Luis, 1970. *Cuernavaca ante el Vaticano*. México: Grijalbo.
- Zmud, Frida, 2006. “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”. *Grupo Revista de Psicoanálisis* 8 (diciembre de 2006). Publicado originalmente en inglés en *Dynamische Psychiatrie International Zeitschrift Psychiatrie und Psychanalyse* 4 (1971): 345-353.

# Simultáneas

07. Colosi y Valero

08. Rico

09. Ruiz



# 07.

## Alberto Fragio, *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo.*

México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa, 2016, 254 p.

ISBN 978-607-28-0825-6

I

*La Correspondencia*, el más reciente filme de Giuseppe Tornatore, narra la historia de un profesor y una estudiante de astrofísica, cuyos amorosos encuentros clandestinos se ven interrumpidos por el fallecimiento del mayor. Quien había dedicado su existencia a observar la bóveda celeste sabía, sin embargo, que una conversación puede prolongarse allende la muerte material, en particular cuando la experiencia muestra que la regularidad rige tanto la vida humana cuanto el curso de los astros. Así lo descubre igualmente la protagonista del relato quien, en una ida y vuelta entre el presente y el pasado, entre el espacio sideral y el abismo de su conciencia, termina por advertir que “en la historia de la astrofísica, el conocimiento del universo se deriva del estudio de estrellas extintas. El

acontecimiento catastrófico que marca el final de una estrella [...] permite comprender a la ciencia algo que, bajo el supuesto de su inmortalidad, nos sería incluso más inexplicable de lo que ya es”. Dado que los signos visibles corresponden a un suceso acaecido hace billones de años, el quehacer científico —concluye— consiste en un diálogo con aquello que ha dejado de ser.<sup>1</sup>

Al convertir el cosmos en un espejo del alma, Tornatore retomaba un antiguo lugar común, aquel que convierte a los cuerpos celestes en un parangón de pasiones infinitas, insondables o inalcanzables. En este caso, no obstante, el lenguaje pertenece a lo que se ha denominado “se-

---

<sup>1</sup> Diálogos extraídos de Giuseppe Tornatore, *The Correspondence* (2016). La traducción es nuestra



gunda revolución astronómica”, es decir, el conjunto de descubrimientos que en el campo de la ciencia se han desarrollado durante el último siglo. De ahí que, más allá del sentimentalismo tan característico del cineasta, esta película aparezca como síntoma de una edad que ha aprendido a deletrear su experiencia con el abecedario de la cosmología contemporánea, junto con las connotaciones y posibilidades que entraña. De este “umbral de una época” (60) nos informa *Paradigmas para una metaforología del cosmos*, un libro que, anclado en el pensamiento de Hans Blumenberg, invita a reflexionar sobre las implicaciones filosóficas y existenciales derivadas del nuevo puesto que el conocimiento adquirido ha ido asignando al hombre. Y a la inversa: como por efecto de la simetría, también nos conduce a preguntar en qué medida las representaciones del universo se moldean a partir de imágenes antropológicas. La astronomía, en ese sentido, llevaría la impronta de nuestra especie, desde el punto de vista tanto del sujeto como del objeto.

Ambos ejes —historia del conocimiento astronómico e historia de la conciencia humana en el siglo XX— constituyen los hilos de una trama que Alberto Fragio va desenhebrando y entrelazando a lo largo de los siete apartados centrales que integran su obra. A la manera de un esbozo biográfico, el primero reconstruye los encuentros que Blumenberg sostuvo con algunos de los más destacados cosmólogos durante este período, en ocasiones de manera directa y con mayor frecuen-

cia a través de la prensa. De este modo, el autor nos ofrece un amplio panorama de la astrofísica contemporánea, descrito en un tono claro, cuidadoso y ameno, al tiempo que reconstruye las coordenadas científicas que orientaron las ideas del filósofo alemán. Estas últimas se desglosan en el segundo capítulo, dedicado a exponer aquellas metáforas inspiradas en los descubrimientos astronómicos que han brindado un conjunto de imágenes y representaciones para comprender al hombre y su lugar en el universo. Junto con la figura del *contemplator caeli*, dos campos semánticos en concreto —denominados, respectivamente, “paradigma existencial” y “paradigma de la verdad cosmológica” (75 y ss)— se exponen en esas páginas, poniendo de relieve la manera en que las noticias provenientes del espacio exterior han contribuido a desplazar la experiencia histórica y los horizontes de autocomprensión.

Una valoración del pensamiento de Blumenberg frente a las ideas de Martin Heidegger y Edmund Husserl constituye el núcleo del tercer y cuarto capítulos, quizás los más exigentes en términos filosóficos. En ellos se argumenta que la perspectiva cosmológica que adoptó el autor de *La legitimación de la Edad Moderna* le permitió, no sólo enriquecer la analítica existencial y la fenomenología trascendental, sino plantear una completa y muy novedosa teoría antropológica. De ésta se desprende que el hombre puede definirse, más allá de sus particularidades y vaivenes históricos, como un “*zoon astronomikon*” (151). Pese a



no emplearse la expresión, en este juego de espejos también sería posible calificar la cosmología como una “*scientia humanitatis*”, en la medida que ha recurrido a metáforas de corte antropomórfico para representar la totalidad del universo, desde sus orígenes primigenios y hasta su previsible desenlace apocalíptico. Tal es una de las principales lecciones que aparecen en los siguientes dos capítulos, consagrados a analizar aquellas teorías cosmogónicas que, al plantear un inicio y un final absolutos, atribuyen al cosmos una cronología y, por ende, una historicidad. Por un camino paralelo al que en su momento trazó la metafísica, el espacio sideral ha vuelto de esta forma a poblarse de mitos, entendidos como relatos que prestan un sentido y una dirección al devenir humano.

El cierre del libro expone una singular situación en la trayectoria de Blumenberg: aunque numerosos indicios sugieren que las investigaciones astronómicas de Stephen Hawking no le pasaron del todo desapercibidas, sus últimos escritos muestran que no alcanzó a incorporar esos hallazgos como parte de su antropología en perspectiva cosmológica. Quien había mantenido la mirada fija en los avances de la ciencia, terminó por perderla de vista y, con ello, la posibilidad de ampliar su “fenomenología genética del mundo de la vida” a partir de una “historia del tiempo del mundo”. Si, como afirma Alberto Fragio, “había llegado el momento en que la astronomía y la cosmología podían empezar a contar la historia del mundo como una sola historia” (220), Hans Blu-

menberg no quiso o no pudo dar aquel paso suplementario. Sin ser el único elemento examinado, el episodio ilustra las dificultades para mantener en sincronía las conversaciones entre distintos campos del saber. Con el propósito de tomar la invitación que de manera implícita extiende el autor, en el sentido de concertar un diálogo entre científicos y humanistas, a continuación ofrecemos dos lecturas de la obra que aquí nos ocupa. La primera se debe a una practicante de la historia y la segunda a quien se ha formado en la física teórica.



## II

Un astrocitoma, tumor neuroepitelial cuya difusa morfología asemeja una constelación o una nebulosa celeste, es el mal que aqueja a Ed Phoerum, personaje de *La Corrispondenza*. “Cuando vives con la cabeza entre las estrellas —explica él mismo, al analizar el diagnóstico que anuncia su muerte—, tarde o temprano una se alojará en tu cerebro”. El relato actualiza de este modo el destino que la tradición ha reservado al *contemplator caeli*, cuyo insolente desinterés por el orbe se castiga mediante un doloroso recordatorio de su efímera condición terrenal. En la obra de Hans Blumenberg un breve suceso, menos dramático, se convierte en emblema de la suerte que espera a quienes se atreven, como aquel profesor ficticio, a disociar entre el orden teórico y el orden práctico, entre las especulaciones físicas y metafísicas, y la vida material. Se trata de una conocida anécdota en que interviene Tales de Mileto cuando, absorto en la contemplación del firmamento, pierde de vista el suelo que lo sostiene y termina por caer en las profundidades de un pozo. La risa de la muchacha tracia que asiste al incidente representa la humillante venganza de un mundo que no perdona la inatención.

El tratamiento que Blumenberg prestó a este episodio resulta característico de un pensador que empleó la evolución de las teorías astronómicas como una lente para

observar las transformaciones en el desarrollo de la conciencia humana. Por obra de un distanciamiento —gesto etnográfico por excelencia—, lo más cercano y familiar se redescubre bajo una luz inusual, si bien en este caso el enfoque antropológico alcanza un extremo. Dicha radicalidad se expresa, no sólo en que los años luz sustituyen las millas náuticas como unidad de medida, sino en que la distancia se establece frente a la inmensidad del espacio exterior y ya no en relación con comunidades remotas y apartadas. Merced a este cambio de escala, por consiguiente, el otro absoluto —un cosmos inhumano y sin vida— aparece como punto de contraste. A ello se debe, en palabras de Fragio, que “la historia de la astronomía y sus ambivalentes conquistas [constituyan] para Blumenberg un modelo privilegiado de conocimiento [...], puesto que ilustran ejemplarmente la facticidad de la existencia humana, la condición marginal del hombre en el universo” (94-95).

La mirada atenta a los cambios históricos sostiene unas consideraciones con visos de universalidad. La figura del *contemplator caeli*, por ejemplo, se adapta a las circunstancias del mundo contemporáneo, en donde la posibilidad de recibir noticias a través de la prensa, la radio y la televisión neutraliza la amenaza de una caída. Como lo muestra el *best-seller* de Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, el acceso a los descubrimientos astronómicos se ha democratizado, sin que las informaciones impliquen alguna “contraprestación existencial” (61). Ello responde, no sólo a las



facilidades tecnológicas, sino a la conciencia de la inconmensurabilidad del cosmos, misma que lo ha convertido en un espacio donde todo resulta concebible. Habría que agregar, como elemento central de la reflexión, que en dicha recepción desempeña un papel fundamental el empleo de metáforas que, más que traducir lo desconocido en imágenes asimilables, configuran ellas mismas ciertos objetos de la ciencia. “En tanto horizonte de proyectividad por excelencia —explica el autor—, el universo seguía revelándose como un fondo originario de inconceptuabilidad —el terreno por excelencia de la metáfora” (67).

Al anclar el estudio en el campo semántico de la cosmología, Blumenberg se valió de los instrumentos y avances de la historia de conceptos (*Begriffsgeschichte*), a la vez que mostró algunas de sus mayores limitaciones. La principal crítica aparece, justamente, al haber hecho evidente las insuficiencias del análisis conceptual como vía privilegiada para dar cuenta de la experiencia del tiempo, objetivo cardinal en el programa de Reinhart Koselleck. De hecho, si algo enseña el recurso a imágenes verbales por parte de la astronomía es la necesidad de forjar representaciones inteligibles para aquello que “en su radical indisponibilidad” resulta “apenas conceptuable” (93). Que una ciencia que busca infundir racionalidad, objetividad y coherencia al universo circundante no pueda prescindir de los procesos de metáforización es quizás la mejor prueba de que, ante lo inabarcable, únicamente nos restan los rodeos y las aproximaciones.

Los ejemplos abundan en *Paradigmas para una metaforología del cosmos*, si bien es de señalar que a ellos deberá remitirse el lector para comprender qué constituye una metáfora, puesto que, quizás por un gesto performativo, su sentido exacto no alcanza a precisarse a lo largo de la obra.

Otro tanto es posible decir del “mito”, ilustrado más que definido en esas páginas. Pese a su propia resistencia a los conceptos, sin duda una de las mayores contribuciones de Alberto Fragio consiste en llamar nuestra atención sobre cómo en nuestros días la cosmología desempeña la función que antaño correspondió a la metafísica. Con esto se hace referencia a la elaboración de representaciones y modelos explicativos que incluyen el conjunto de lo existente. En una época caracterizada por el recelo ante los grandes relatos acerca del devenir humano, la astronomía ha sabido servirse de sus ropajes científicos para construir una historia total del universo, delimitada por un inicio y un final absolutos. Exentas de los estigmas reservados a la especulación teológica y metafísica, la cosmogonía y la escatología han vuelto de esta forma a entrar en escena, colocando al hombre en un puesto de renovado privilegio: el de su singularidad en un espectro de materia y de vacío en proporciones infinitas. En efecto, sostiene el autor, “tras la pérdida del ‘significado antropológico del mundo’ y el descubrimiento de su inesperada excentricidad, el hombre moderno tuvo que remitificar la Tierra y a sí mismo, replegándose en una autopercepción de ser preeminente” (100). La ironía es clara:



ante la evidencia de su pequeñez e indiferencia de cara al universo, nuestra especie responde con un nuevo reencantamiento del mundo.

### III

Una visión ingenua, aunque difundida en los ambientes académicos, contrapone filosofía y ciencia. El célebre físico Stephen Hawking llegó a afirmar la muerte de la filosofía, debido a su incapacidad de contestar preguntas acerca del origen del universo o de la naturaleza de la realidad, preguntas a las cuales la física contemporánea ofrece posibles respuestas.<sup>2</sup> Tesis como ésta sancionan una definitiva separación entre filosofía y ciencia.

El libro de Alberto Fragio se mueve en la dirección opuesta, promoviendo un diálogo abierto entre filósofos y científicos a partir de la obra de Hans Blumenberg, y ofreciendo una serie de paradigmas metaforológicos de la astrofísica y la astronomía del siglo XX. Entre las razones por las que el libro de Fragio resulta de interés se encuentra la exposición (especialmente los capítulos 5 y 6) clara y bien documentada de los primeros desarrollos de la cosmología moderna y de algunos de los resultados de la astronomía y astrofísica contemporáneas. Según la tesis central del libro, estas disciplinas científicas han “remitificado el cosmos, produciendo de

---

<sup>2</sup> Véase el primer capítulo del libro *The Grand Design* (2010).

paso nuevos mitos del origen y del final del universo” (202). Tesis aparentemente sorprendente y estimulante porque existe la idea de que la investigación científica de la naturaleza se ha desarrollado en oposición al mito.

Pero ¿qué es una teoría científica? Ideas para describir el mundo. Si bien es cierto que estas ideas, como los mitos, representan historias, narraciones, relatos acerca del mundo (por ejemplo, el campo gravitacional determina el movimiento de los planetas, las partículas elementales que constituyen la materia interactúan entre sí de acuerdo con cuatro fuerzas fundamentales, etc.), los procedimientos metodológicos y el lenguaje de la ciencia se alejan de manera radical del mito. Una teoría física consiste en un modelo simplificado, abstracto y matemático de la realidad, y en reglas de correspondencia entre los elementos del modelo y los fenómenos naturales que la teoría se propone describir. La eficacia de una teoría se mide en la comparación (cuantitativa) entre las predicciones del modelo y las observaciones experimentales. En esta comparación difícilmente entrarían aspectos mitológicos (por lo menos en la acepción tradicional del término mitológico).

En *De l'esprit géométrique* Blaise Pascal expresó dos de los caracteres constitutivos de las teorías físicas:<sup>3</sup> 1) emplear sólo términos cuyo significado ha sido previa y claramente explicado y 2) formular tesis demostrables en términos de resultados ya conocidos. Desde esta perspectiva no

cabría lugar en la ciencia para el mito y las metáforas.

Sin embargo, la remitificación del cosmos, sostenida por Blumenberg y Fragio, parecería, a nuestro juicio, en tres ámbitos distintos. Primero, la constante acumulación de datos generados por las diferentes disciplinas científicas (en particular la física y la astronomía contemporáneas) y el análisis constante de los mismos para su interpretación difícilmente proporcionarían resultados apreciables para la mayoría de la población sin un trabajo de síntesis e integración de los conocimientos y un esfuerzo de traducción de los mismos a un lenguaje no técnico. Es decir, el trabajo de divulgación de los resultados de la ciencia. La traducción de ideas abstractas, matemáticas, no basadas en la experiencia cotidiana extracientífica, puede presentar dificultades considerables para las cuales las metáforas ofrecen una solución eficaz. La traducción de los resultados y los modelos científicos a través de metáforas generaría relatos mitificados del cosmos.

El segundo ámbito es interno al quehacer científico: la necesidad de nombrar algunos aspectos de los modelos considerados para una comunicación rápida y clara en un lenguaje no puramente matemático. Por ejemplo, las metafóricas expresiones “agujeros negros” y “agujeros

---

<sup>3</sup> Pascal se refería a la geometría como paradigma de las ciencias.



de gusanos”, acuñadas por el físico John Wheeler, indican propiedades matemáticamente precisas del espaciotiempo en el marco de la teoría de la relatividad general; estas expresiones son de uso común (no metafórico) dentro de la comunidad científica. Al mismo tiempo estos términos, desligados de su definición, así como otros (no necesariamente metafóricos), han pasado a formar parte de la cultura y del imaginario popular.

Finalmente, el tercer ámbito concierne la generación de las teorías científicas cuya inspiración y motivación es a menudo de carácter extracientífico. Me limitaré a algunos ejemplos —directa e indirectamente mencionados por Fragio—, donde las creencias del científico fueron particularmente relevantes. El capítulo sexto trata, entre otras cosas, de los modelos cosmológicos basados en la teoría de la relatividad general de Einstein. El mismo Einstein propuso un modelo cosmológico estático que describe un universo temporalmente infinito con el propósito de no asignar un lugar especial (en el tiempo) al hombre. Este modelo fue posteriormente abandonado con el descubrimiento de la expansión del universo; sin embargo, Einstein rechazó el modelo de Lemaître que describe un universo en expansión generado por un átomo primitivo. Según Einstein, como bien comenta Fragio, se trataba de “una conjetura inverosímil inspirada por la doctrina cristiana de la creación” (200). Otro ejemplo concierne la revolución copernicana. Las interpretaciones filosóficas de esta revolución, am-

pliamente desarrolladas en varios libros de Blumenberg, aparecen muy lejanas de las motivaciones originarias de Copérnico. En el *Commentariolus*, escrito una treintena de años antes de la publicación del *De revolutionibus orbium coelestium*, Copérnico se lamenta de algunos defectos de los modelos planetarios propuestos anteriormente, en particular el tolemaico: la no uniformidad del movimiento de los planetas y la asimetría debida a la introducción del ecuante. Es decir, las motivaciones de Copérnico en la búsqueda de un nuevo modelo planetario se podrían definir como de naturaleza puramente estética y no estrictamente astronómica.

Desde mi punto de vista, sería artificioso extender el papel de las metáforas en la ciencia más allá de los tres ámbitos mencionados. Además, la falta de verdades científicas absolutas apunta a una revisión constante de las metáforas y mitos generados en especial en el contexto cosmológico y sería por lo tanto riesgoso absolutizarlos. La necesidad de este proceso de revisión podría representar un punto privilegiado de encuentro entre filósofos y científicos; en este sentido el libro de Alberto Fragio representa una preciosa contribución ■

**Daniele Colosi y  
Aurelia Valero**  
**Universidad Nacional  
Autónoma de México**



# 08.

## Blanca Estela Treviño García (coord.), *Aproximaciones a la escritura autobiográfica.*

México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Bonilla Artigas Editores, 2016, 438, p.

ISBN: 978-607-8450-54-1 (Bonilla Artigas Editores), ISBN 978-607-02-8227-0 (UNAM).

La fascinación que provoca un texto que apunta a la vida de su autor, a sus pensamientos, a sus recuerdos, a su trabajo e incluso a su escritura misma, se sustenta siempre en tensiones: tensiones entre lector, texto y autor, desde luego, pero también entre la pretensión de veracidad y las marcas de ficción, entre referencialidad y retórica, entre memoria y olvido, entre lo individual y lo colectivo. Dicho en pocas palabras, tensiones entre la vida, en la amplitud de sus horizontes, y las posibilidades del lenguaje y de la escritura para dar cuenta de ella. Los cruces entre la vida, la escritura y la referencia a lo propio han posicionado los escritos autobiográficos a la vez como innegablemente reveladores y como problemáticos para distintas disciplinas. La historia, la filosofía, los estudios literarios y la psicología, entre otros campos del saber, han cultivado esta fascinación —no exenta de peligros, como se ve— para realizar sus investigaciones. Esto

se traduce en los enormes esfuerzos que en las últimas décadas se han dedicado al estudio teórico de los textos autobiográficos, así como a la persistente crítica metodológica que conllevan. *Aproximaciones a la escritura autobiográfica*, libro coordinado por Blanca Estela Treviño García, se suma a estos esfuerzos. Muestra del trabajo que desde su constitución en 2012 ha llevado a cabo el Seminario de Escritura Autobiográfica de la Facultad de Filosofía de la UNAM, autores adscritos a universidades de diversas partes del mundo hacen frente a este tipo de textos desde múltiples enfoques y a partir de una propuesta amplia de lo que puede considerarse como “escritura autobiográfica”.

Es precisamente la pluralidad uno de los grandes atractivos del libro: pluralidad, en primer lugar, por el amplio abanico de posiciones teóricas representadas, discutidas y puestas en relación, en especial en



su primera sección, “Reflexiones teóricas en torno a la escritura autobiográfica”; en segundo lugar, pluralidad en cuanto a la gama de géneros textuales que tienen cabida, la cual se conjuga con la extensión histórica que abarca el libro en su totalidad. La segunda sección del libro, “Algunas expresiones en torno a la escritura del Yo”, presenta trabajos que analizan, desde los encuentros y desencuentros del discurso hagiográfico novohispano de sor Inés de la Cruz con aquellas reconocidas cartas en las cuales ella misma expuso pasajes de su vida (en un ensayo de Margo Glantz), hasta la discusión del discurso autobiográfico entretejido en textos publicados, entrevistas, apuntes y correspondencia de Juan Rulfo (en el trabajo de Roberto García Bonilla). La última sección, “Homenajes”, avanza todavía más en el tiempo para ofrecernos una mirada a algunos textos de cuatro escritores conmemorados en 2014: la correspondencia editorial de Octavio Paz, la poesía moderna de Efraín Huerta, la narrativa de ficción de José Revueltas y una conferencia del ese año fallecido José Emilio Pacheco son presentadas bajo un enfoque que permite considerar su componente autobiográfico.

## Más allá de los autores “clásicos”: una mirada actual

Esta pluralidad es posible gracias a que en el libro se adopta una perspectiva novedosa respecto a los “escritos autobiográficos”. Los trabajos reunidos en el volumen adquieren un cariz propositivo al rebasar las problemáticas expuestas en los ya clásicos estudios de Phillipe Lejeune, Georges Gunsdorf, James Olney, Paul de Man y Paul Ricoeur, autores asiduamente citados en los estudios sobre el tema. Ello se logra tanto en el sentido de traer a cuenta nuevas problemáticas, como en el de trasladar las problemáticas expuestas por estos autores a terrenos que no habían sido previstos. El ensayo con que abre el libro es una muestra clara. Ana Caballé presenta los avances más recientes en el marco teórico con que se aborda la autobiografía y los conecta con consideraciones filosóficas y psicológicas actuales sobre la identidad y con las características de algunos textos autobiográficos contemporáneos. En una interesante revisión teórica que no evade cuestiones como la posibilidad o la imposibilidad de la vida individual y su representación, Caballé pone el acento en la atención que recientemente se ha prestado a las nociones biológicas y neurológicas en el estudio de la identidad y en la conformación del texto autobiográfico.

Podría decirse que si los años ochenta

del siglo XX fueron los años del *pacto autobiográfico* [...], se vio desplazado en los años noventa por el concepto de la *identidad narrativa* definido por Paul Ricoeur en el tercer volumen de su *Temps et récit* y aceptado por el propio Lejeune como eje decisivo en torno al cual pivota la naturaleza del acto autobiográfico. Sin embargo, en la primera década del siglo XXI están surgiendo nuevas orientaciones, cuyas principales aportaciones proceden del campo de la neurociencia (31).

En la producción autobiográfica actual, Caballé encuentra también una importante insistencia en el cuerpo y lo biológico como elementos fundamentales para dar cuenta de la propia vida, al tiempo que se hace énfasis en la escritura como un “medio de recuperar la homeostasis” (35) y en la fragmentariedad como forma de aproximarse a la propia identidad. De esta manera, la teoría y la escritura autobiográfica contemporáneas traen consigo nuevos enfoques y nuevos retos.

Las condiciones de la escritura autobiográfica en nuestros días es una cuestión abordada también por Claudio Maíz. Después de revisar los orígenes y el desenvolvimiento del humanismo, Maíz se pregunta si permanece en pie el sujeto “autónomo, racional y autodeterminado” después de la crítica que “diversos paradigmas sociales y culturales (marxismo, vanguardias poéticas, psicoanálisis, postestructuralismo)” (113) han hecho a esta concepción del sujeto. Y la pregunta se amplía al conside-

rar las escrituras del yo, pues éstas “serían además de modernas, urbanas, propias de la alta cultura y dirigidas a los miembros de una comunidad que comparte códigos reconocibles. La crítica sustancial de este modelo junto con la cultura de masas hace del yo un espacio menos selectivo para la escritura, ¿hasta su extinción tal como la hemos conocido?” (114). La interrogante queda a disposición del análisis: si los paradigmas que regían la conformación del yo humanista han cambiado, como lo han hecho también la tecnología y las formas de escritura y de comunicación, ¿queda espacio todavía para la escritura autobiográfica tal y como se ha desenvuelto hasta ahora?

Tanto Caballé como Maíz hacen frente a la historicidad a la que está sujeto el discurso autobiográfico. Nos señalan cómo las prácticas de escritura y las nociones sobre el yo no se mantienen inmóviles en el transcurso de los años y cómo los cambios en éstas impactan, tanto el desarrollo de las propuestas teóricas, como la creación, la difusión y la recepción de los textos autobiográficos. La preocupación por situar los textos en su entorno histórico, retórico y conceptual es una característica compartida por todos los artículos del volumen y representa una provechosa guía para el lector interesado en sus materias.



## Más allá de la estricta autobiografía: reelaboraciones y nuevos retos

Además de discutir el estado actual de la escritura autobiográfica, otro elemento innovador en el libro es la aplicación de los conceptos y las preguntas abiertas por los estudios “clásicos” de los textos autobiográficos a terrenos nuevos. Mientras Philippe Lejeune, Georges Gunsdorf y James Olney, por ejemplo, se centran principalmente en la autobiografía como un género constituido, histórica y estilísticamente identificable —aunque en buena medida variable—, en este libro se da un paso más y se intenta, por un lado, examinar los alcances que las posturas de estos críticos tienen para el análisis de otros géneros textuales y, por el otro, localizar los límites de tales posturas y enfrentarlas a nuevos retos.

En esta tarea destaca la posibilidad que autores como Luz Aurora Pimentel, Greta Rivara Kamaji y Hugo Enrique del Castillo Reyes encuentran en una propuesta teórica como la de Paul Ricoeur. Más allá de destacar las características de un género como la autobiografía, Ricoeur se da a la tarea de determinar el funcionamiento de la narración y su papel en la configuración identitaria de quien narra su pasado. En el relato sobre nuestro pasado no hay —como ya lo admitían Lejeune,

Gunsdorf, Olney y también el controversial Paul de Man— una trasposición directa de la vida al lenguaje, sino que intervienen la rememoración y la narración en las que —y esto lo remarca especialmente Ricoeur— aspectos como el olvido y la ficción no quedan excluidos. De ahí que el yo autobiográfico no sea una simple transcripción del yo que escribe, sino que es el resultado de un proceso de configuración o, en términos de Sylvia Molloy, un proceso de autfiguración.

Esto es llevado hasta sus últimas consecuencias en “La escritura como mitosis del yo”. Según Ricoeur, el ejercicio autobiográfico parte de una *prefiguración* en la que se elabora un recuerdo desde el presente; a ello le sigue una *configuración* del sujeto a través de la construcción narrativa. Por último, existe una *refiguración* de este sujeto transformado a través del lenguaje, misma que Hugo Enrique del Castillo Reyes, autor del artículo, entiende como una duplicación del yo similar a la mitosis celular.

La evocación del pasado no deja de ser una tentativa creativa desde el presente del indicativo. La mente psíquica construye un yo con el discurso, una mente figural, lo amasa verbalmente, pero ese yo es una versión precaria e incompleta del yo que llevó a cabo las operaciones mentales que dieron orden a los acontecimientos y a las perspectivas para entregarlos a la fijación del texto y a su vez es sólo una imagen del yo que “vivió” los acontecimientos. Lo que se duplica es el





instante de enunciación del recuerdo, pasado con presente que se dirigen a un futuro. No obstante, transcribir esa subjetividad no es ficcionalizarla, la tarea es otra, la intención distinta, en todo caso hay un exorcismo que divide y versiona al yo enunciador con el yo que rememora, no es un parto, es una bipartición, es una mitosis del yo (159).

Luz Aurora Pimentel también parte de ese esquema de tres momentos explorado por Ricoeur. Nos recuerda, en debate directo con la postura del postestructuralista Paul de Man, que la palabra, en el texto autobiográfico, no es simplemente un medio de reproducción o construcción de una imagen, sino que verbaliza las tramas de la memoria y, por lo tanto, su “medio no es solamente retórico sino narrativo” (60). En este sentido, para Pimentel la atención recae en la dimensión temporal, tanto en la prefiguración del recuerdo —que considera como sujeto el funcionamiento del inconsciente—, como en los códigos propios de la narrativa verbal que dan pie a la configuración y la refiguración de la acción humana. Pero, más allá de la *identidad narrativa*, concepto desarrollado antes por Paul Ricoeur, Pimentel considera, con Starobinsky, que el nivel de configuración depende también de un estilo propio; en éste, añade, interactúan ya los elementos característicos de la prefiguración con los requisitos propios de la narración, ambas construcciones ficcionales precisamente por no constituir una trasposición: “si el inconsciente tiene la estructura de la ficción por tener la del discurso y si es en el

discurso del yo donde se revela su verdad, en su estilo, entonces la verdad de la autobiografía está en la ficción misma y por ende en el estilo, esa verdad que aparece independientemente de la intención del autobiógrafo” (69). Por último, el nivel de la refiguración se caracteriza por incluir una ficción más: el lector, a pesar de estar hecho “a imagen y semejanza del yo”, “le devuelve su imagen deformada por venir de otro —Yo *es* otro—” (76).

Al rebasar la mera enumeración de las características y consecuencias textuales e interpretativas del género específico de la autobiografía, en *Aproximaciones a la escritura autobiográfica* las discusiones giran principalmente en torno al encuentro del lenguaje y la memoria. De ahí que nociones como ficción, escritura e identidad sean las protagonistas de los ensayos que se presentan y también que haya cabida para géneros cuya relación con la escritura autobiográfica continúa en exploración. En la misma línea de Ricoeur, Greta Rivara Kamaji intenta un acercamiento al relato testimonial como género que funde las características del relato histórico con aquellas del relato de ficción, sin tratarse de una trama puramente autobiográfica: “el relato testimonial no tiene por objetivo inicial contar o dar cuenta de una vida sino —y he aquí una de sus especificidades— dar cuenta de un acontecimiento histórico pero —nótese este aspecto— lo hace *desde* una vida, desde la experiencia vivida” (12).

Así como se reelabora y discute una propuesta teórica como la de Ricoeur, que es



la que más presencia tiene en el primer apartado del libro, nociones como el “pacto de lectura” de Lejeune constituyen, a pesar de haberse formulado en un sentido más estrecho, un apoyo para las reflexiones de los autores acerca de textos cuya relación con la escritura autobiográfica es problemática. Así, por ejemplo, en el trabajo de Nicholas Cifuentes-Goodbody y Susana Quintanilla sobre “La invención de un libro: *El águila y la serpiente*, de Martín Luis Guzmán” subyace una reflexión acerca de los distintos acercamientos que los lectores podían tener hacia un libro que pasó por numerosas transformaciones antes de publicarse como el cuerpo único que hoy catalogamos como novela. Una de ellas coqueteaba con la idea del texto como un conjunto de “memorias”, entre otras razones por estar esta palabra presente en su subtítulo y por la homonimia entre el narrador-protagonista, “Guzmán”, y el autor (302), características que Lejeune considera condicionantes de un “pacto de lectura” de un texto como material autobiográfico.

Es destacable también la dedicación de la mayoría de los artículos al análisis de textos de autores hispanoamericanos, sobre todo mexicanos. Frente a una supuesta carencia de producción autobiográfica en esta región, según se sostiene comúnmente, los estudios reunidos en el volumen enfocan sus esfuerzos en examinar escritos poco trabajados: tanto aquellos cuyo componente autobiográfico es más bien aceptado —como las memorias, los diarios e incluso las cartas—, como aquellos que —como

ocurre con *El águila y la serpiente* o con los poemarios, por ejemplo— son susceptibles de una lectura autobiográfica, aunque este acercamiento no sea tan evidente. De este modo, lo que parece una limitación geográfica contribuye de hecho a ampliar el estudio, pues se examinan textos antes inexplorados, o bien se aplica un enfoque novedoso a textos bien conocidos. Se desmiente así parcialmente la supuesta laguna de escritura autobiográfica en Hispanoamérica.

## La preocupación por la configuración del yo

Quizá la reflexión más presente a lo largo del libro es aquella que parte de la pregunta por las posibilidades del texto para configurar la identidad de su autor. Atraviesa desde el apartado teórico —muestra de ello es el interés de las posiciones teóricas antes delineadas por el papel del lenguaje y la narración en la construcción del sujeto—, hasta los análisis puntuales de memorias, cartas, ensayos y poemas de los dos siguientes apartados. Bajo la pregunta sobre el papel configurador del texto autobiográfico, Gustavo Jiménez Aguirre analiza el alcance que tuvieron la correspondencia privada de Amado Nervo, sus cartas publicadas en periódicos y su poesía para la creación de una “iconografía” del autor, la construcción de una imagen que a veces reforzaba y a veces contrariaba la imagen pública que éste ostentaba en su recepción. Relaciones similares analiza Vicente Quirarte respecto a la relación entre el yo poético de la obra de Gilberto Owen y la mitología que sobre él mantuvieron los Contemporáneos. En la misma línea, Rafael Olea Franco propone considerar una conferencia de José Emilio Pacheco, publicada en 1965 como parte del volumen *Los narradores ante su público*, como una “autobiografía intelectual”: “su ensayo asume las funciones de lo que llamo aquí una autobiografía intelectual, pues la auto-

figuración del yo a cargo de la voz enunciativa tiende a construir, para sí mismo y para los otros, la imagen intelectual de un escritor, así sea éste incipiente” (412). Y tampoco en aquellos escritos cuya cualidad autobiográfica no está puesta a discusión, las posibilidades configuradoras de la escritura se dan por sentadas. En una interesante reflexión sobre el desdoblamiento discursivo del yo en las *Memorias de España 1937*, Carlos Alberto Gutiérrez Martínez analiza, apoyándose principalmente en herramientas de Ricoeur y de Benveniste, la forma en que “la presencia discursiva del yo” en el texto lo “transforma, más que en un personaje, en una instancia de enunciación o en un sujeto que se construye a partir de las acciones que de sí mismo relata” (343).

En general, puede afirmarse que el libro entero parte de considerar el texto autobiográfico como una especie de laboratorio del yo en el que no existe simple referencia transparente a la vida de su autor. No se trata de una vida hecha palabras, como si el proceso fuera un vertido automático del yo en la letra, sino que la verbalización construye: es muestra y desarrollo de una configuración de un yo.



## La esfera privada y la esfera pública: intimidad, individualidad, colectividad

Otra preocupación que atraviesa el libro entero es aquella que encara la tensión entre los ámbitos público y colectivo y los ámbitos individual y privado de los escritos examinados. Aunque desarrollar a fondo esta cuestión, con sus límites bien delineados, excede los alcances de una reseña, es conveniente detenerse en lo que los diversos artículos afirman al respecto. Esta preocupación aparecía ya desde una faceta referencial en la consideración de Greta Rivara Kamaji del relato testimonial como un relato que da cuenta de un acontecimiento que rebasa los límites individuales (132). Una intención similar encuentra Carmen Elisa Acosta en *El diario de los sucesos de la revolución en la provincia de Antioquia en los años de 1840-1841*, en el que María Martínez de Nisser muestra “un yo que representa a un nosotros y los enemigos, lo que legitima su voz como la de quien es consciente de pertenecer a una colectividad y que tiene la necesidad de, en su condición de letrada, contar la historia” (191). Por su parte, Pablo Mora interpreta *Memorias, reliquias y retratos* de Juan de Dios Peza como “un álbum autobiográfico que oculta un guión para un gran foro en donde cada uno de sus actores y actos, referido a la vida literaria, está dirigido a conformar una gran trama civil; dar testimonio, ser la escritura, de un

gran álbum de recuerdos de la república letrada” (221). En el mismo tono, Horacio Molano Nucamedi considera tres ámbitos de las memorias de Enrique González Martínez que sobrepasan lo individual: el familiar, el social y el nacional. Y, al igual que en estos géneros, cuya dimensión autobiográfica es más bien evidente, existen cruces entre la memoria, el filtro individual y los acontecimientos históricos en otros géneros. Es desde este enfoque que Miguel Ángel Castro nos ofrece una lectura de *Cuentos vividos y crónicas soñadas*, donde Luis G. Urbina proyecta el México que vivió a través de un texto que conjuga el interés de la crónica por los acontecimientos externos al sujeto y la inclinación memorística de los escritos autobiográficos.

En una reflexión que retoma las consideraciones acerca de los límites de lo individual y lo íntimo, Mónica Quijano Velasco se pregunta por los cruces y las fronteras epistemológicas y textuales entre la autobiografía y la biografía. Desde un enfoque pragmático, esta autora discute los recursos que, por un lado, permiten al sujeto hablar de sí mismo de forma legítima y, por el otro, condicionan al biógrafo a escribir desde un código compartido por una comunidad interpretativa para dar efectividad a su narración. La intimidad, nos recuerda Quijano, no es terreno exclusivo de la referencia autobiográfica, sino que puede recuperarse por la escritura biográfica y manifestarse en ella a partir de recursos como la psico-narración y las marcas hipotéticas (140).



En otro plano, las dimensiones íntima, individual y colectiva son examinadas desde los puntos de vista de la circulación y la recepción de los escritos. Aunque es un tema abordado en la mayoría de los ensayos del volumen, sobresale especialmente en aquellos que se dedican al estudio del género epistolar, en el que, como bien señala Adolfo Castañón, “confluyen las esferas privada y la pública” (313). Recorrer la línea de la correspondencia no es solamente transitar por la expresión que su autor hace de sí desde la escritura, sino también observar un camino comunicativo y de interacción entre letras y entre personas. Es el señalamiento que hace Castañón respecto a las cartas cruzadas entre Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes: “De la misma manera en que un espejo frente a otro produce un desdoblamiento al infinito del objeto que en cada uno de ellos se refleja, así esta correspondencia debe ser leída como un espejo espiral que se extiende y prolonga en el tiempo, las personas, objetos y circunstancias cobran una dimensión múltiple y compleja, viva” (325). Y es también la relación que Dulce María Adame Gómez pone de manifiesto en su interesante trabajo sobre el género epistolar en las publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX. Aunado a un amplio *corpus*, el trabajo de Adame Gómez tiene la virtud de conjugar el análisis histórico con cuidadosas reflexiones sobre el soporte material de este género y sus implicaciones tanto para la circulación como para la escritura. Esto le permite observar los cruces entre la esfera pública y la privada: “Si bien es cierto que las cartas que revisamos en esta

exposición se inscriben más en el ámbito de lo público, no cabe duda que en algunas de ellas sigue estando presente la intención por parte de los emisores-escritores de mantener un vínculo cercano e íntimo con el lector, con el gran público” (213).

La reflexión sobre los soportes y los medios de la palabra adquiere una interesante elaboración en el ensayo de Sara Poot Herrera, en el que no se soslaya la peculiaridad que el procedimiento del dictado imprime a los trabajos de Juan José Arreola, tanto en el nivel del método de elaboración colaborativa y de edición textual, como, en el caso de *Memoria y olvido. Vida de Juan José Arreola (1920-1947) contada a Fernando del Paso*, en el nivel del trazado de su trayectoria vital. El procedimiento del dictado en este último caso, nos señala la autora, representa una conjunción del género biográfico y el autobiográfico, por un lado, y, por el otro, de la oralidad y la escritura, cuyas consecuencias no deben ignorarse.



## Discusiones abiertas

Como lectores de *Aproximaciones a la escritura autobiográfica* cabe cuestionar, no obstante, si la amplitud de una categoría como “escritura autobiográfica” resulta siempre conveniente para el estudio de los textos. Y es que una aplicación poco cuidadosa del concepto puede acarrear conclusiones interpretativas importantes. El sentido de “autobiográfico”, sus acotaciones y sus alcances es una pregunta latente que acompaña la lectura entera del volumen, especialmente la de artículos que, como el de Eugenia Revueltas (“Resonancias: relaciones entre biografía, realidad y ficción”), presentan reflexiones sobre los cruces entre textos literarios y la vida de sus autores. Es una cuestión que no escapa a Israel Ramírez respecto al análisis de la poesía moderna.

Así como se suele identificar el arte poética de un autor entre los volúmenes de sus obras publicadas, hay que ser cautelosos al distinguir los poemas autobiográficos de un escritor. Por una parte, la exigencia es rebasar la mera identificación de rasgos biográficos en la obra, pero el riesgo es caer en el exceso de juzgar al poema sólo en función de la vida del autor. En una época donde todo parece registrarse, todo se archiva y todo es factible de ser consultado en fechas posteriores, la reproducción de la

memoria, la conformación de la identidad y la construcción del yo en la poesía moderna se advierte como un tema de amplia relevancia (394).

Por su parte, Alberto Vital y Alejandro Saché Shuttera presentan una llamativa propuesta para distinguir entre los textos testimoniales y los textos ficcionales de Victoriano Salado Álvarez. Mediante las nociones opuestas de “acción única” y “acción iterativa”, estos autores examinan las tramas de los textos bajo la hipótesis de que lo no iterativo, lo excepcional, es una marca de lo ficcional, pues las memorias se elaboran a partir de comportamientos cotidianos. Es una hipótesis que puede, desde luego, ponerse en duda, pues no sobran contraejemplos; no obstante, su trabajo expone que en los textos no se siguen siempre distinciones precisas, sino que en ellos existe también “contaminación”.

Ahora bien, la pregunta por el sentido de lo “autobiográfico” surge incluso en aquellos textos cuya relación con el yo es evidente. Que el ensayo parte de un yo que elabora un discurso generalmente no ficcionalizado es claro, pero que “ese yo ensayístico se expresa con frecuencia en un discurso híbrido y se objetiva en una suerte de confesión indirecta, confesión en segundo grado” (83), como expone Ana Bungard en su artículo, es una cuestión compleja, pues cabe interrogarnos: ¿en qué terreno se instalan los linderos de lo confesional? Que la correspondencia responde a una necesidad comunicativa en



la que un sujeto da cuenta de sus motivos e intereses es evidente, pero ¿cómo podemos sobrepasar la consideración de la correspondencia editorial —por ejemplo, de Octavio Paz con su editor (presentada por Aurora Díez-Canedo F.)— como un cúmulo de datos y fechas para concebirla como una “escritura autobiográfica” en un sentido más amplio? Y todavía más: ¿valdría la pena hacerlo?

Son discusiones que irremediablemente suscita un libro como éste y que deja abiertas, para provecho de futuros análisis, gracias a la pluralidad de posturas e interpretaciones presentadas. Podemos traer a cuenta la idea de Fernando Curiel, cuando afirma que estamos frente a un nuevo capítulo en los estudios literarios, en el que la dimensión vital —incluso aquella que no consideramos íntima— de los textos no puede ser desechada de oficio (291-292). Pero no pueden tampoco evadirse otras preguntas: ¿en qué medida el yo que escribe y el yo que vive es el yo que entrega el texto?, ¿en qué medida no lo es?, ¿cómo se interrelacionan texto y escritor?, ¿cuál es el papel del lector-intérprete en la definición de lo autobiográfico? Las respuestas que se observan en este libro son, como he apuntado antes, plurales: desde la relación entre cuerpo, conciencia y autobiografía que delinea Caballé, hasta la mitosis del yo producto de la escritura que observa Hugo Enrique del Castillo; desde el yo configurado a través de un proceso psicológico, estilístico y narrativo que advierte Luz Aurora Pimentel, hasta la vida pública y el pensamiento político

que resultan esclarecedores para la lectura plena de la obra de un autor, como observa Fernando Curiel. La tensión entre vida y lenguaje no ha dejado, ni con los avances de la tecnología, la ciencia y la teoría, de ser intrigante. Y son trabajos como los de *Aproximaciones a la escritura autobiográfica* los que mantienen el debate vivo y andando ■

**Patricia Georgina Rico**  
**Universidad Nacional**  
**Autónoma de México**



# 09.

## Maricruz Castro Ricalde, Mauricio Díaz Calderón y James Ramey (eds.), *Mexican Transnational Cinema and Literature*,

Oxford: Peter Lang, 2017, 316 p.

ISBN 978-1-78707-066-0

Hablar de transnacionalidad en tiempos de Trump puede resultar engañoso: existe el riesgo de asomarse al vacío de los nacionalismos reaccionarios que sospechosamente resultan familiares a la fórmula del magnate norteamericano. Hablar de cine es hablar de transnacionalidad, lo ha sido desde su origen, desde las primeras vistas: la fascinación por el otro ha impulsado un intercambio y crecimiento de la industria hasta llegar a lo que conocemos hoy. En este contexto el libro *Mexican Transnational Cinema and Literature* nos brinda nuevos elementos teóricos y analíticos para acercarnos al fenómeno de la transnacionalidad cultural a partir de la problematización del término. Para ello los coordinadores establecen tres ejes temáticos; sin embargo, al igual que la problemática social estudiada, desdibujan sus fronteras para reconocer los complejos procesos sociales y culturales aquí presentados.

### Parte I – Lo transnacional y lo posmoderno

En el primer texto, James Ramey nos orilla a la discusión académica de la expresión *national cinema* partiendo de distintas aproximaciones. A la pregunta sobre la nacionalidad del cine que es filmado por mexicanos, pero producido en el extranjero, nos encontramos una serie de posturas académicas que nos llevan a darnos cuenta de la relevancia del tema en un mundo que tiende a la derecha y por consiguiente a la xenofobia.

Alejandra Bernal parte de dos trabajos literarios, *El fin de la locura* de Jorge Volpi y *Arrecife* de Juan Villoro, ambos ubicados en un panorama transnacional que a la





vez permite que el carácter nacional, en este caso mexicano, pueda ser una parte importante de la narrativa, lo que nos distingue y diferencia en un mundo donde las fronteras se han tornado en un espacio burocrático.

Eunha Choi centra su disertación en el cine de Carlos Reygadas, en particular en el filme de 2005 *Batalla en el cielo*. Partiendo del cuestionamiento sobre la identidad de la película, Choi cuestiona si el cine de Reygadas dialoga con problemas nacionales o es universal. Así, una serie de símbolos tan obvios como la bandera mexicana se diluyen en el carácter ciudadano de los personajes; la falta de sonido no diegético forma parte de una narrativa fragmentada donde lo corporal (el cuerpo como elemento narrativo) nos cuenta una historia en que lo estético y lo político llevan un registro lejos de la nación y del reino del pensamiento.

En su artículo “Trascendencia y fugacidad en *Post Tenebras Lux*”, Silvia Álvarez-Olarra se basa en otra película del director mexicano Carlos Reygadas para hablar sobre el cine contemplativo y la interculturalidad. A partir de la relevancia de la experiencia contemplativa, incluso por encima de la narrativa, la autora analiza la estética del mexicano y la relevancia de la misma en la construcción de sus historias, perfilando una resignificación de la narrativa nacional donde el discurso simbólico de lo mexicano va más allá de las representaciones utilizadas por otros directores contemporáneos. Así, al realizar un análisis sobre

la relevancia de las lentes, por consecuente de la fotografía en el filme, Álvarez-Olarra nos lleva por un breve tratado sobre la percepción óptica y su uso narrativo en el cine.

*Todo aquí es polvo...* Las memorias de Esther Selingson, escritora mexicana de origen judío askenazi y ascendencia ruso-ucraniana y polaca, son el lugar desde el que parte Lourdes Parra Lazcano para realizar una reflexión sobre multiculturalidad y transnacionalidad, en la cual las fronteras de las tradiciones, dentro de un marco geográfico preciso, se transforman en el motor de la evolución de una escritora, quien lleva un recuento, desde su infancia hasta su adultez, en un México cada vez más internacional. Para Parra Lazcano, la transnacionalidad de la escritora mexicana no solo queda reflejada en sus orígenes: el uso de otros idiomas y el choque entre las distintas culturas son parte del reflejo de un México y una ciudadanía cada vez más globalizados.



## Parte II – Tránsitos y desplazamientos textuales

La nación como contenedor de todas las representaciones, de todos los simbolismos; la nación como origen y destino; *nación* es el término sobre el cual giran los textos que componen el segundo apartado del libro. En el primer artículo Maricruz Castro Ricalde lleva a cabo un análisis del cine mexicano de la época de oro a partir del estudio de la gráfica, en particular en los calendarios ilustrados, buscando comprender la construcción de lo nacional llevada a cabo desde distintas instancias gubernamentales e intelectuales en las décadas de los treinta y cuarenta.

Para Manuel R. Cuellar será la Noche Mexicana el punto de partida para cuestionar el concepto de lo mexicano, a partir de un evento realizado como parte de las conmemoraciones por los 100 años de la independencia de México. La nación, lo corporal y las representaciones serán cuestionados por Cuellar en un texto donde recorre la fastuosidad de la construcción simbólica porfirista.

Las representaciones y la generación de estereotipos en el cine de la Revolución Mexicana son analizadas en el texto de Carlo Belmonte Grey, a partir del análisis de tres fundamentales películas producidas el periodo de la posrevolución: *Viva*

*Villa* (Conway, 1934), *El compadre Mendoza* (Fuentes, 1934) y *Redes* (Zinnemann, 1936). El autor lleva a cabo un análisis de los estereotipos usados para señalar a los mexicanos y su representación en el cine nacional, concepto este último que a su vez será problematizado.

En “Los afanes de un literato en la industria cinematográfica en la Época de Oro: Mariano Azuela y el cine”, Álvaro Vázquez Mantecón estudia la relación entre el gran novelista de la Revolución Mexicana y el cine a partir de la adaptación de dos de sus obras a películas: *Mala yerba* (Soria, 1940) y *Los de abajo* (Urueta, 1939). Vázquez Mantecón nos muestra la búsqueda de Azuela por ingresar a la industria del cine a través de su papel como guionista.

Lauro Zavala señala en su texto sobre el cine hollywoodense y el cine mexicano clásico los puntos de encuentro entre dos filmografías profundamente nacionalistas, así como las distancias ideológicas representadas en ellas. Para ello recurre al estudio de los géneros cinematográficos como el *noir*, la comedia romántica, el musical, el melodrama y el cine social.

En “Horizontes transnacionales: hacia un cosmopolitismo estético entre el *melo* y el *noir*”, de nuevo los géneros clásicos del cine *noir* y el melodrama sirven como punto de análisis, esta vez para el texto de Álvaro Fernández, siendo *El Hombre sin rostro* (Bustillos Oro, 1950) el filme que sirve como pivote para entender la interdisciplinariedad en la creación cinematográfica.

ca, así como los préstamos entre culturas visuales y narrativas. A través de importantes títulos de la filmografía mexicana, Fernández nos lleva por el recorrido de la transformación del nacionalismo cultural.

### Parte III – Migración y fronteras

Si en el cuerpo anterior de textos encontramos la transnacionalidad intelectual como el elemento unificador, en este tercer apartado la frontera jugará un papel más allá de los límites geográficos: la frontera como línea divisoria, pero a la vez como punto de encuentro entre culturas que mutan generando esa tercera cultura tan distante y cercana a las originarias. Así, a punta de ser transitadas, las fronteras se convierten en motores y generadores de fenómenos sociales.

En esta sección encontramos textos como “El norte norteado: dos películas sobre migrantes en la frontera – Estados Unidos” de Danna Levin Rojo y Michelle Aguilar Vera, sobre *El norte* (Gregory Nava, 1983) y *Norteado* (Pérezcano, 2009), películas que muestran, desde distintas posturas narrativas y estéticas, una problemática común: el paso de la frontera. Si bien ambas hablan sobre el cruce ilegal, una, cuyos personajes son centroamericanos, lo hace desde la perspectiva de un chicano, mientras que el protagonista de la segunda es un indígena mexicano. Entre las características de ambas, a pesar de los 26 años de diferencia entre las producciones, es la multiculturalidad y transnacionalidad lo que las alejaría de una de las tantas categorías de lo nacional; sin embargo, su narrativa y lenguaje nos hablan de lo



nacional en una complejidad de orígenes, donde la nación es una madre que aleja a sus hijos.

En “La significación en el documental *Eco de la montaña* de Nicolás Echevarría: un discurso de lo real histórico”, texto de Diego Salgado, el autor realiza un análisis cinematográfico a partir de las teorías estudiadas por Robert Stam, importante teórico contemporáneo, que ha dedicado gran parte de su trabajo a establecer las relaciones entre la teoría crítica y el quehacer fílmico, sobre todo desde los estudios fílmicos. A partir de un recuento de los clásicos –Metz, Saussure, Nichol– el trabajo de Echevarría es diseccionado para ser objeto del análisis tradicional por secuencias, que nos ayuda a entender la relevancia del análisis fílmico en el cine mexicano contemporáneo.

Roberto Domínguez Cáceres analiza la relación cine literatura a partir de dos películas de suma relevancia en relación a los momentos históricos en los que se desarrollan. *La Rosa Blanca* (Gavaldon, 1961), basada en la novela homónima de B. Traven, retrata el desarrollo de las zonas petroleras en Veracruz, donde cientos de extranjeros llegaron para estar al mando de las operaciones de los pozos petroleros, convirtiéndolos en puntos de migración tanto al sur como al norte. En cambio, *La Jaula de oro* (Quemada-Díez, 2013), retrata la vida de quienes deciden cruzar el territorio mexicano buscando llegar a los Estados Unidos de Norteamérica; el trayecto representa la trama principal, el

camino hacia lo extranjero como forma de vida que consume a quienes lo intentan, acompañados también por aquellos que se sienten expatriados en sus propia tierra, indígenas provenientes de zonas de alta pobreza con quienes unen sus destinos en el penoso viaje hacia la frontera sur.

“*La misma luna: arte e inmigración, una atractiva combinación sociocultural*”, texto de Itzá Zavala-Garrett, se propone entender las manifestaciones simbólicas de lo femenino en el arte chicano: murales, vírgenes, la historia de un niño que buscando a su madre intenta llegar al otro lado, todos son motivos del análisis fílmico que realiza la autora.

El libro resulta tan complejo como la frontera misma. Las distintas aproximaciones ayudan a comprender (al menos un poco) esa red que la transnacionalidad ha creado modificando las relaciones humanas en lo social, lo político y lo cultural. Si le interesan las relaciones entre México y el norte, este libro puede ser un buen principio; si además gusta usted del cine y la literatura, *Mexican Transnational Cinema and Literature* se convierte en un libro de lectura necesaria ■

**Tania Ruiz Ojeda**  
**Universidad Nacional**  
**Autónoma de México**



# Anamorfosis

10. Godínez





## Trapitos sucios al sol

Este videodanza rompe con los esquemas de representación del folclore de la danza jarocho al mezclarlos con el lenguaje contemporáneo de música y movimiento. Mis investigaciones más recientes<sup>1</sup> implican un esfuerzo consciente de deconstrucción de imágenes folclóricas para replantear la identidad mexicana, cuestionando las postales nacionalistas donde se muestran mujeres de largos cabellos trenzados con flores y cintas coloridas ondulando largas faldas mientras que sonrían si cesar, porque debajo de sus enaguas se esconden políticos, asesinos, violadores y extorsionadores como si no pasara nada. Por eso el nombre “Trapitos sucios al sol”, con este video quiero mostrar el miedo para lavarlo y airearlo en los lavaderos públicos de Xallitic de la ciudad de Xalapa.

El videodanza comenzó con un taller sobre intervención en espacios públicos y videodanza que impartí en la Facultad de Danza de la Universidad Veracruzana. Frente a la creciente violencia<sup>2</sup> que estábamos viviendo en ese momento les pedí a los bailarines que respondieran a las siguientes preguntas: ¿Por qué salir a la calle hoy, en Xalapa? ¿Por qué bailar en espacios públicos? ¿Qué relación hay entre el movimiento y la política?

Con este ejercicio escénico aprendimos a danzar de otra manera, en contacto con el lugar y la gente que lo habita, rompimos la barrera del teatro para salir a la calle y convivir. Bailar con conciencia es hacer política, la danza mueve, nos conmueve y nos moviliza frente a situaciones violentas. Por eso fuimos a los lavaderos de Xallitic para lavarnos el miedo y salir a la calle, para bailar, porque de otro modo, estamos perdidos.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ver Godínez: “Travestismos folks en México”, Revista AMÉRICA. Mémoires, Identités, Territoires. 2018, <https://journals.openedition.org/amerika/8347> También Godínez: “Para bailar con barba se necesita un poco de gracia y otra cosita...” REVELL Revista de Estudos Literários da UEMS. Vol. 3 #17, pp. 407-426. 2017, <http://periodicosonline.uems.br/index.php/REVV> Godínez: “Lloronas, madres y fantasmas. Necrobarroco en México” Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México. Vol. 3 #5. 2017, [www.estudiosdegenero.colmex.mx](http://www.estudiosdegenero.colmex.mx)

<sup>2</sup> El 5 de junio de 2015 un grupo paramilitar de diez hombres encapuchados, armados con machetes, palos y bates, irrumpió en un cuarto de la calle Pérez Herón para golpear con extremo sadismo a ocho estudiantes de la Universidad Veracruzana. El 22 de mayo de 2016 en el Bar Madame, tres hombres armados asesinaron en brutal balacera a siete personas y dejaron decenas de heridos. La comunidad gay de la capital veracruzana se sintió fuertemente amenazada por la homofobia. En septiembre del 2016, cuando



Gloria Godínez, Ciudad de México,  
1979.

Investigadora y artista (bailarina y coreógrafa). Tiene licenciatura y maestría en Filosofía por la UNAM, y doctorado *Cum Laude* en Literatura y Teoría de la Literatura por la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Actualmente pertenece al Sistema Nacional de Investigadores y trabaja en el Centro de Estudios, Creación y Documentación de las Artes de la Universidad Veracruzana. Tanto en creaciones artísticas, como en publicaciones y trabajos de investigación revisa nociones que atañen a la Teoría de la Danza y el Cuerpo. Su más reciente publicación es el libro *Pina Bausch. Cuerpo y danza-teatro*, para la editorial Paso de Gato.

---

*grabamos este videodanza, ya eran más de doce los periodistas asesinados en el Estado, vinculada a la muerte de uno de los periodistas, ocurre el asesinato de Nadia Vera en la colonia Narvarte de la Ciudad de México, esta muerte sacude fuertemente al mundo de la danza contemporánea del país.*

<sup>3</sup>*Referencia a la célebre frase de Pina Bausch: Dance, dance, otherwise, we are lost.*





