

Fabio Kolar, Ulrich Mücke (eds.)

ion and similar papers at core.ac.uk

br

provided by Institutional Repository of the Iber

El pensamiento conservador y derechista
en América Latina, España y Portugal
Siglos XIX y XX



BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano

Fundación Patrimonio Cultural Prusiano

Vol. 173

Consejo editorial de la colección

Peter Birle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Sandra Carreras (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Ulrike Mühlshlegel (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Héctor Pérez Brignoli (Universidad de Costa Rica, San José)

Janett Reinstädler (Universität des Saarlandes, Saarbrücken)

Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Liliana Weinberg (Universidad Nacional Autónoma de México)

Nikolaus Werz (Universität Rostock)

Fabio Kolar, Ulrich Mücke (eds.)

El pensamiento conservador y derechista
en América Latina, España y Portugal
Siglos XIX-XX

Iberoamericana • Vervuert

2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Reservados todos los derechos

© Iberoamericana 2018
c/ Amor de Dios, 1
E-28014 Madrid

© Vervuert 2018
Elisabethenstr. 3-9
D-60594 Frankfurt am Main

info@ibero-americana.net
www.iberoamericana-vervuert.es

ISSN 0067-8015
ISBN 978-84-9192-029-8 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-95487-958-8 (Vervuert)
ISBN 978-3-95487-959-5 (ebook)

Depósito legal: M-

Diseño de la cubierta:
Foto de portada:

Composición:

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico blanqueado sin cloro.
Impreso en España

Índice

Introducción <i>Fabio Kolar, Ulrich Mücke</i>	7
El aprendizaje de los conservadores. Constitucionales y liberales en la época de la independencia del Imperio de Brasil (1821-1824) <i>Lucia Maria Bastos Pereira das Neves</i>	37
De Abascal a Olañeta. Realismo y conservadurismo en la independencia del Perú <i>Víctor Peralta Ruiz</i>	65
Los católicos del siglo XIX: tradicionales, conservadores, reaccionarios y modernos <i>Marta Eugenia García Ugarte</i>	89
En defensa del Papa y de la Iglesia. Los escritos del franciscano Pedro Gual, 1845-1890 <i>Cristóbal Aljovín de Losada</i>	123
“¿El pueblo es soberano? Estoy ayuno.” Las ambivalencias del conservadurismo mexicano durante la Guerra de Reforma <i>Erika Pani</i>	149
La defensa armada del orden social contra la revolución en la teoría y la acción política del conservadurismo español desde la consolidación hasta la crisis del régimen liberal (1840-1923) <i>Eduardo González Calleja</i>	167
Conservatismo y catolicismo en Colombia, 1880-1930 <i>Ricardo Arias Trujillo</i>	207
La formación de una élite femenina conservadora en el Estado Novo de Salazar <i>Irene Flunser Pimentel</i>	231

¿Un fascismo ibérico o latino? Comparación y vínculos transnacionales en el universo político fascista entre América Latina y la Europa mediterránea <i>João Fábio Bertonha</i>	257
Juventudes conservadoras en los años sesenta en Argentina, Chile y Uruguay <i>Ernesto Bohoslavsky, Magdalena Broquetas y Gabriela Gomes</i>	289
Discursos anticomunistas y antisocialistas de mujeres conservadoras en Brasil y Chile en las décadas de 1960 y 1970 <i>Margaret Power</i>	313
Del nacionalismo-revolucionario al liberal-conservadurismo: El recorrido de una élite política entre autoritarismo y democracia en Portugal <i>Riccardo Marchi</i>	331
Sobre los autores	359

Introducción

Fabio Kolar, Ulrich Mücke¹

Universität Hamburg

En las últimas décadas la “nueva historia política”² ha cambiado nuestra idea del pensamiento político en América Latina y la Península Ibérica. Hasta la década de 1970, en un contexto intelectual dominado por la teoría de la modernización, para muchos historiadores América Latina y la Península Ibérica seguían estancadas en el pasado. En contraste con aquellos que resaltaban los importantes cambios vividos en los siglos XIX y XX, se hablaba de “sociedades no-revolucionarias”³ que supuestamente no habían vivido una revolución industrial y, como consecuencia, tampoco una revolución social ni política. Según esta visión, antiguas tradiciones y costumbres seguían dominando tanto a los sistemas políticos y sociales como a los individuos. El fin de las dictaduras y la transición a la democracia en la Península Ibérica, así como en América Latina en el último tercio del siglo XX, pusieron en duda estas interpretaciones. Al buscar una tradición política para las sociedades post-dictatoriales, la nueva historiografía se ha concentrado en escribir la historia de los movimientos, los partidos y el pensamiento liberales y democráticos. El punto de partida fue la reinterpretación de los cambios a comienzos del siglo XIX. Mientras que antes la historiografía había puesto énfasis en las continuidades sociales y económicas con el antiguo régimen, ahora se subrayaban los cambios políticos, sobre todo la implementación del orden constitucional, la igualdad ciudadana y un sistema político basado en procesos electorales. Mientras que algunos piensan la “modernidad” política como un proyecto elitista que se enfrentaba a las sociedades tradicionales⁴, otros ven en los campesinos y subalternos

1 Agradecemos a Magdalena Chocano la revisión del castellano. Los textos de este libro son resultado de las ponencias presentadas en un simposio que se celebró en la Universidad de Hamburgo en 2016. Agradecemos a la Universidad de Hamburgo y a la Deutsche Forschungsgemeinschaft el apoyo que hizo posible el simposio.

2 Palacios, 2007.

3 Mander, 1969. Véase también Véliz, 1980.

4 Véase, por ejemplo, Guerra, 1992.

los verdaderos defensores de los principios revolucionarios⁵. No obstante, existe un acuerdo en que las independencias introdujeron cambios políticos radicales o revolucionarios. La nueva interpretación del pasado está vinculada con una nueva idea de lo político. Mientras que antes se pensaba lo político como dependiente de lo económico y lo social, ahora se lo concibe como una esfera con su propia lógica, lo que ha permitido combinar un pasado político revolucionario, liberal y progresista con un pasado social que se ha resistido a los cambios.

Como la nueva historia política se ha concentrado en estudiar el surgimiento de los nuevos Estados nacionales, no ha prestado la misma atención a las corrientes políticas que, aunque modernas también en su origen, se opusieron a los cambios introducidos por las revoluciones de la Independencia y sus respectivas consecuencias. En suma, existen muchos más estudios historiográficos sobre el liberalismo que sobre el conservadurismo y las derechas en América Latina. Sin embargo, se sobreentiende que estas corrientes han tenido un impacto importante en la historia de América Latina, España y Portugal. De hecho, en muchos países, el conservadurismo y las derechas han sido las fuerzas políticas dominantes durante gran parte de los siglos XIX y XX⁶.

Mientras que en 1999 Will Fowler aún podía decir que era un tabú estudiar el conservadurismo⁷, en los últimos veinte años se ha publicado un creciente número de estudios sobre la historia de las derechas y los conservadores en el mundo iberoamericano a ambos lados del Atlántico⁸. Muchos de estos estudios se concentran en un movimiento, en un partido o en un país, pero existen pocos trabajos que abarquen un espacio que trascienda las fronteras nacionales. Esta obra colectiva tiene como propósito examinar desde diferentes perspectivas las diversas expresiones y manifestaciones conservadoras y derechistas en América Latina y la Península Ibérica. Tanto esta introducción como los estudios que siguen enfocan el pensamiento político. Esto, por supuesto, no significa que, más allá del pensamiento político,

5 Véase, por ejemplo, Mallon, 1983. Sanders, 2014.

6 McGee Deutsch, 1999: 1, anota, por ejemplo, que “the right has ruled Latin America more frequently than the left, and even when out of power, profoundly conservative and antirevolutionary groups have greatly influenced the area”. Zapata, 2016: 195, escribe sobre el Perú: “el país actual, para bien o para mal, es una criatura forjada por las derechas”.

7 Fowler, 1999: 9.

8 Véase, por ejemplo, Power, 2002. Needell, 2006. Mücke, 2008. Pani, 2009. Álvarez y Sánchez Gómez, 2014.

no haya aspectos organizativos, sociales o de otra índole compartidos por los partidos o movimientos conservadores o derechistas. Los discursos e ideas políticos no flotan en el aire, sino que están conectados con intereses y estructuras materiales y de poder. No obstante, pensamos que, en el mundo político, los términos “conservadurismo” o “derecha” adquieren un sentido propio cuando se refieren a los discursos, las ideas y el pensamiento.

¿Cómo estudiar la historia del pensamiento político?

La nueva historiografía sobre el pensamiento político en América Latina y la Península Ibérica forma parte de lo que se ha dado en llamar la nueva historia intelectual⁹. A pesar de que tiene raíces muy diferentes —la Cambridge School of Intellectual History identificada con los trabajos de Quentin Skinner y John Pocock, la Historia Conceptual influida por Reinhart Koselleck y la Historia de las Mentalidades y de los Discursos de procedencia francesa— los diferentes enfoques de la nueva historia intelectual tienen en común su insistencia en la contextualización e historización del pensamiento político. Los textos políticos ya no suelen entenderse como manifestaciones de ideas eternas. El pensamiento político se desarrolla en conflictos específicos y depende de las condiciones políticas, sociales, culturales y discursivas específicas y concretas de cada contexto. Esto lleva a concluir que ya no se debe investigar exclusivamente los textos clásicos y los grandes pensadores. Hay que analizar asimismo las fuentes supuestamente menos importantes como, por ejemplo, artículos periodísticos, volantes, sermones, etc., es decir, todos los textos que contienen enunciados políticos¹⁰. Al contextualizar estos enunciados con la ayuda de la historia social y política, la nueva historia intelectual ha fomentado “un estudio más integrado del pensamiento y de la política práctica, rompiendo con los viejos planteamientos dicotómicos de la historia social y

9 Algunos textos paradigmáticos de la nueva historia intelectual han sido recopilados por Stollberg-Rilinger, 2010a.

10 Véase Hellmuth y Von Ehrenstein, 2001. Gallus, 2009: 140-141. Lottes, 2010. Stollberg-Rilinger, 2010b, particularmente pp. 7-11 y 40-42. No obstante las elaboradas discusiones teóricas influidas por el impacto del giro lingüístico, las interpretaciones hermenéuticas todavía no se han vuelto obsoletas y siguen desempeñando, a niveles diferentes, un papel importante en el estudio de las ideas. Stollberg-Rilinger, 2010b: 41-42.

de la historia tradicional de las ideas¹¹”. En este sentido, los estudios recientes se esfuerzan por combinar las herramientas de las diferentes subdisciplinas historiográficas para analizar y mostrar la interdependencia de los discursos y la práctica política¹².

En las últimas décadas varios grupos importantes en América Latina, España y Portugal han fomentado los estudios de la nueva historia intelectual como, por ejemplo, el grupo de Quilmes alrededor de José Elías Palti o el equipo de Iberconceptos dirigido por Javier Fernández Sebastián¹³. Muchos estudios han enfocado la historia intelectual del republicanismo y el liberalismo. El pensamiento conservador y derechista, no obstante, no ha sido estudiado con la misma atención¹⁴. Los estudios historiográficos del conservadurismo y las derechas en América Latina, España y Portugal siempre han estado mucho más vinculados con la historia política y social y menos con la historia intelectual. El pensamiento conservador y derechista se ha entendido generalmente como la expresión de una fuerza política con intereses determinados y, por eso, no se ha prestado mucha atención al pensamiento mismo suponiendo que al explicar los intereses materiales ya se ha agotado el tema.

Además, muchos/as investigadores/as, independientemente de que trabajen sobre la historia latinoamericana, europea o de otros países, suponen que los conservadores y derechistas han sido oportunistas que, en defensa de sus intereses específicos, se adherían a diferentes programas y plataformas políticas de manera pragmática, despreciando generalmente el terreno de las ideas y las teorías políticas. La gran heterogenidad del pensamiento conservador y derechista y sus contradicciones inherentes parecen confirmar esta concepción, muchas veces expresada, de hecho, por los mismos conservadores¹⁵. No obstante, como ha explicado Panajotis Kondylis, la diversidad no es “un específico de la teoría conservadora, sino un efecto secundario de la vida histórica de todas las grandes ideologías políticas¹⁶”. No deben subestimarse los esfuerzos teóricos de los conservadores y derechistas,

11 Fernández Sebastián, 2009: 27.

12 Fernández Sebastián, 2009: 27.

13 Al respecto del desarrollo de la historia intelectual en Latinoamérica, véase Granados García y Carlos Marichal, 2004: 17-25.

14 No existe, por ejemplo, una entrada en el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* (Fernández Sebastián, 2009-2014) para el pensamiento conservador.

15 Véase al respecto las explicaciones críticas de Schildt, 1998: 16-17.

16 Kondylis, 1986: 18.

explica Axel Schildt. Por eso, pensamos que es importante estudiar el pensamiento conservador y derechista, lo que no quiere decir que exista un conservadurismo antropológico ni homogéneo. Por el contrario, dicho pensamiento se caracteriza por la heterogeneidad y la capacidad de cambio y adaptación. Algunos de sus elementos han sido más transitorios, como por ejemplo, la defensa de la monarquía, y otros más perdurables, como el organicismo social y la preferencia por los estados autoritarios y jerárquicos¹⁷.

1. Enfoques

Los términos “conservador” y “derecha”

Lo que ha dificultado el estudio del pensamiento conservador es el empleo muchas veces confuso y arbitrario de los términos “conservador” y “derecha”. Existe una gran heterogeneidad terminológica, que se refiere tanto al vocabulario histórico como a los términos analíticos empleados por la historiografía. Para poder estudiar el pensamiento conservador y derechista se necesitan conceptos analíticos viables. Es decir, no basta, por ejemplo, una definición del conservadurismo basada exclusivamente en la etimología y vinculada con las palabras “salvar”, “guardar” y “mantener”, porque de esa manera pierde todo significado específico y puede designar, incluso, fenómenos o proyectos históricos incompatibles¹⁸. Asimismo, no es suficiente identificar a los conservadores y la derecha exclusivamente con una clase social determinada, pues esto significaría una simplificación histórica y analítica. Para el análisis del pensamiento conservador y derechista, pensamos, es indispensable volver a su origen y situarlo en su propio contexto histórico.

Los términos “conservador” y “derecha” adquirieron su sentido político en el contexto de la Revolución Francesa. En Francia se utilizaba “conservateur” desde la década de 1790 para describir una posición que intentaba mantener los resultados de la revolución sin seguir realizando revoluciones. En su discurso del 10 de noviembre 1799 Napoleón hablaba de las “ideas conservadoras” para justificar el haber perpetrado un golpe de Estado. El término demoró en difundirse hasta que François-René de Chateaubriand publicó el periódico *Le Conservateur*. El término, de nuevo,

17 Véase Schildt, 1998: 16-17.

18 Véase Schildt, 1998: 9-11.

indicaba una posición política contraria tanto al antiguo régimen como a futuras revoluciones. Con este significado empezó a introducirse, a partir de la década de 1830 en los discursos políticos en Alemania, Gran Bretaña y, también, en el mundo iberoamericano¹⁹. Por ejemplo, en el periódico brasileño *O Sete d'Abril* se hablaba en 1838 de una “clase conservadora” que tenía interés en “la estabilidad y el orden con progreso²⁰”. En las décadas de 1840 y 1850 se fundaron los primeros partidos políticos en México, Brasil y Colombia que se autodenominaron explícitamente “conservadores”. En el transcurso de los siglos XIX y XX hubo un gran número de partidos y agrupaciones políticas en el mundo iberoamericano que utilizaban el término “conservador” para referirse a sí mismos²¹. Fuera de ellos, había otros muchos que defendían ideas conservadoras bajo nombres diversos. Se definían, por ejemplo, como defensores del rey, del orden, de la religión, de la patria o de la nación o como serviles, leales, patriotas, católicos o moderados, dependiendo del tiempo y del contexto. El término “conservador” alcanzó su auge a mediados del siglo XIX para perder importancia como autodenominación al final de la centuria. El término “conservador” devino un término peyorativo, entre otras razones, por los compromisos monárquicos y clericales de los conservadores decimonónicos.

El término “derecha” tiene una historia paralela pero diferente del término “conservador”. También adquirió su sentido político durante la Revolución francesa. Designaba la ubicación de los escaños de los defensores del rey y del antiguo régimen en la sala de la Asamblea General. Sin embargo, el término “derecha” no se difundió de la misma manera en los discursos políticos decimonónicos; se solía preferir el concepto “conservador”. Esto cambió en el siglo XX, “la era de los extremos²²”, cuando los conceptos “derecha” e “izquierda” empezaron a ordenar los espacios políticos en Iberoamérica y buena parte del mundo²³. De hecho, la historiografía usa los

19 Véase Vierhaus, 1982: 537-541. En relación con el desarrollo del conservadurismo, véase también Suvanto, 1997: 20-60. Acerca del surgimiento del pensamiento conservador en América Latina, España y Portugal véase Mücke, 2008.

20 *O Sete d'Abril*, 19.11.1838, p. 2.

21 Véase, por ejemplo, Romero, 1986 (1978).

22 Hobsbawm, 1994.

23 Según Reyna, 2006, la geometría política latinoamericana ha empezado a transformarse en el contexto de las transiciones democráticas. La antigua distinción entre izquierda y derecha, que marcaba el siglo XX, se ha complicado en las últimas décadas, y, a la vez, otros referentes han ganado importancia, particularmente la democracia y el

términos “conservador” y “derecha” de manera similar. Mientras que para el siglo XIX destacan los estudios que hablan del conservadurismo, los trabajos dedicados al siglo XX suelen preferir el concepto “derecha”. Esta preferencia tiene que ver también con la necesidad de marcar la evolución y las diferencias del pensamiento conservador y derechista a principios del siglo XX cuando ciertos elementos del conservadurismo fueron combinados con ideas pertenecientes a nuevas corrientes filosóficas como el positivismo o el darwinismo social, lo que llevó a la secularización y radicalización de una parte de las derechas²⁴.

Los términos “derecha” e “izquierda” son conceptos relativos, pues solamente pueden existir juntos. Se refieren a la ordenación política espacial, que puede aplicarse, por ejemplo, tanto a un país como a un partido. No tienen por sí mismos un sentido ontológico, por eso, no poseen un contenido político determinado o inmutable. Pero tampoco son contenedores vacíos. Para poder diferenciar entre “derecha” e “izquierda”, Norberto Bobbio ha propuesto un esquema útil de tipo ideal. Según él, el criterio principal para la diferenciación entre “derecha” e “izquierda” es la igualdad, o, más precisamente, “la percepción y evaluación diferente de lo que [...] hace los seres humanos iguales o desiguales²⁵”. Mientras la izquierda o los igualitarios aspiran a reducir las diferencias, la derecha o los no igualitarios aspiran a acentuarlas. Además, la izquierda ve las diferencias entre los seres humanos principalmente como resultado de la historia y de la sociedad y, de resultados, las ve como mutables. La derecha, por el contrario, las ve como naturales, por tanto, inmutables, o, donde concede la influencia de las costumbres y las tradiciones en generarlas, las ve como buenas y favorables y está dispuesta a aceptarlas. Este punto es importante, porque conecta el concepto de la “derecha” con el del “conservadurismo”. Finalmente, Bobbio introduce

autoritarismo. Al escribir su ensayo, Reyna, 2006, ha creído observar un cambio hacia la izquierda —un cambio que desde la perspectiva actual podría cuestionarse—. González Ferrer y Queirolo Velasco, 2013, han llamado la atención sobre las discrepancias entre las clasificaciones políticas que han realizado los expertos académicos y políticos, por un lado, y los votantes, por el otro lado, en América Latina a comienzos del siglo XXI. Afirman que “en la mayoría absoluta de los casos [...] no coinciden” (101), aunque, generalmente, discrepan de grado, no de tendencia.

24 McGee Deutsch y Dolkart, 1993b: xvi.

25 Bobbio, 1995 (1994): 111.

en su esquema el criterio de la libertad para poder diferenciar entre las alas moderadas y radicales tanto de la derecha como de la izquierda²⁶.

Formular una definición universal para todas las variantes de la derecha en sus diferentes contextos históricos y geográficos más allá de estas explicaciones generales es una tarea difícil, cuando no imposible. Cada derecha tiene su propia historia, la que se distingue dependiendo del tiempo y espacio, lo que no quiere decir que no haya continuidades, interrelaciones e ideas comunes, todo lo contrario. Para el siglo xx pueden mencionarse, por ejemplo, el nacionalismo y el anticomunismo. Pero tampoco se debe ignorar las diferencias y contradicciones entre las diferentes expresiones derechistas. Los diversos grupos de la derecha competían por el poder y articulaban conflictos ideológicos, a veces profundos. Por eso, se requiere hablar en plural de las “derechas”. Roger Eatwell y Noël O’Sullivan, por ejemplo, distinguen entre una derecha reaccionaria, una derecha moderada, una derecha radical, una derecha extrema y una nueva derecha²⁷. Obviamente, esta es solamente una posibilidad de clasificar las diferentes variantes derechistas. Hay muchas más, lo que indica que el término derecha puede comprenderse como un concepto paraguas que abarca varios movimientos y tradiciones —entre ellos el conservadurismo en sus diferentes variantes—. Los colaboradores de este libro usamos el término derecha precisamente en este sentido amplio para, luego, explicar su sentido específico para los casos estudiados.

La cronología del pensamiento conservador y derechista

El pensamiento conservador y derechista es, como ya ha dicho Karl Mannheim, un “fenómeno histórico y moderno²⁸”, es decir, un fenómeno que surgió como parte y contraparte de la modernidad. Según Zeev Sternhell, se puede hablar también de una “segunda” u “otra modernidad²⁹”. Sus orígenes se ubican en la crítica de la Ilustración dieciochesca y

26 Bobbio, 1995 (1994): 123.

27 Eatwell y O’Sullivan, 1989. McGee Deutsch, 1999: 3, habla de la antigua y la nueva derecha distinguiendo la de finales del siglo xix y comienzos del xx de la derecha que surgió en los años 1920 y después de la Gran Depresión.

28 Mannheim, 1984 (1926): 93.

29 Sternhell, 2010: 8. A pesar de su semejanza, hay que tener presente que detrás de dichos términos existen conceptos diferentes. Mientras que Sternhell acentúa las diferencias

la Revolución Francesa. Los conservadores rechazaban las ideas ilustradas, particularmente la autonomía individual y la soberanía popular, y objetaban el cambio revolucionario y secularizador³⁰.

Sin embargo, el pensamiento conservador nunca fue homogéneo. Para el mundo hispanoamericano y español se puede distinguir con François-Xavier Guerra entre un pensamiento absolutista y el llamado “constitucionalismo histórico” como las tradiciones antiliberales que influyeron especialmente en el desarrollo del pensamiento conservador iberoamericano y español en el siglo XIX³¹. Los absolutistas defendían las prerrogativas del rey contra las aspiraciones tanto de los liberales como de las corporaciones (especialmente, el ejército y la iglesia) y las provincias. Desde su perspectiva, el rey reunía todo el poder en su persona y, por consiguiente, encarnaba el derecho y disponía del poder de cuestionar e, incluso, anular los fueros, los derechos históricos y las costumbres ancestrales. Los llamados “constitucionalistas históricos”, por su parte, criticaban y rechazaban la centralización del poder por parte de la corona. En cambio, entendían la monarquía como un pacto entre sus partes constitutivas, siendo el rey solamente una de ellas. Según ellos, la soberanía del rey encontraba sus límites en lo pactado³².

Lo que unía a las diferentes corrientes conservadoras era su crítica a lo que puede llamarse la cosmovisión antropocéntrica y secularizadora que cuestionaba la cosmovisión tradicional, jerárquica y teocéntrica del antiguo régimen al introducir en el imaginario social y político la idea de un individuo autónomo y la posibilidad de un cambio (lento o radical) realizado por los hombres mismos. Antes, hasta los revolucionarios más radicales se habían considerado reformadores, restauradores, o defensores de antiguas

entre la Ilustración y la “contra-ilustración” con base en el criterio de la racionalidad, otros autores, como Mannheim, 1984 (1926), Adorno y Horkheimer, 1988 (1944), o Koselleck, 1973 (1959), indican que la Ilustración ha llevado en sí su propia negación señalando el carácter racional del pensamiento político de los enemigos de la Ilustración. McMahon, 2001: 32, llega a declarar que “la contra-ilustración inventó la Ilustración”. Todos, sin embargo, están de acuerdo de que se trata de un fenómeno específicamente moderno y ubican su origen en el contexto de la Ilustración.

30 Véase Herrero, 1994 (1988). Schildt, 1998: 12-13. O’Sullivan, 2003: 151-152. Mücke, 2008. Sternhell, 2010: 8. Una posición contraria asume Kondylis, 1986, por ejemplo, quien identifica el conservadurismo con la nobleza y la defensa de la *societas civilis*. En su opinión, se trata de un fenómeno que, de hecho, llegó a su fin en el siglo XIX. Véase al respecto los comentarios críticos de Schildt, 1998: 13-15.

31 Guerra, 1992: 29.

32 Mücke, 2008: 447-459.

costumbres y leyes consuetudinarias. En un mundo en el cual el orden social no era considerado de origen humano, sino natural o sobrenatural, una posición crítica frente a las circunstancias imperantes no parecía posible³³.

En el siglo xx es difícil hablar de una historia compartida del pensamiento conservador y/o derechista. No puede negarse que buena parte de la derecha seguía manteniendo la crítica de la cosmovisión antropocéntrica y secularizadora. El rol importante que tenía el catolicismo en muchos movimientos de la derecha, incluso en sus variantes radicales y extremas, unía las derechas iberoamericanas, españolas y portuguesas a cierto nivel filosófico y las distinguía, a la vez, de las derechas en Alemania o los países escandinavos, por ejemplo. Sin embargo, la industrialización, el crecimiento demográfico y la urbanización, para mencionar solo tres aspectos, tenían como consecuencia el surgimiento de derechas muy diversas. Estas derechas podían unirse (como por ejemplo en el franquismo) o luchar entre sí sin que esto significara que perdieran sus características distintivas.

El paso del pensamiento conservador decimonónico a un pensamiento derechista en el siglo xx estaba vinculado tanto a las realidades específicas de cada país como al surgimiento de un nuevo pensamiento derechista en Europa, especialmente en Francia y en Italia. Las nuevas derechas fueron y siguen siendo, por un lado, herederas del pensamiento conservador decimonónico. Por el otro, son creaciones del siglo xx con sus propias características. La crítica al antropocentrismo y el cuestionamiento de la autonomía individual son criterios centrales para analizar las derechas tanto del siglo xix como del xx y podrían contribuir a discutir las continuidades y rupturas en el pensamiento conservador y derechista desde el surgimiento en la segunda mitad del siglo xviii hasta hoy.

La geografía del pensamiento conservador y derechista

Hasta la década de 1970, muchos historiadores concebían América Latina, España y Portugal como un sólo espacio histórico-cultural. Frente a los que recalcan las diferencias tanto entre los países latinoamericanos como entre estos y la Península Ibérica, una corriente historiográfica defendía la idea de que el impacto de la época colonial había sido tan importante que España, Portugal y América Latina seguían unidos por las tradiciones

33 Vierhaus, 1982: 533-534. O'Sullivan, 2003: 151.

y la herencia del pasado. Se subrayaba el rol del catolicismo, el proceso industrializador lento (en comparación con Estados Unidos, Francia, Alemania y Gran Bretaña) y una tradición autoritaria que se había expresado en dictaduras y regímenes autoritarios durante buena parte de los siglos XIX y XX. Hoy, esta visión espacial ha desaparecido. España y Portugal se consideran países europeos, mientras que América Latina se ha independizado tanto en el imaginario popular como en los cursos universitarios y en los manuales históricos.

Sin embargo, la nueva historia política ha recalcado las interdependencias entre los países latinoamericanos e ibéricos, refiriéndose, sobre todo, a la época de la independencia y posindependencia. La Constitución de Cádiz, vigente a ambos lados del Atlántico, es considerada un referente importante para el pensamiento político tanto en España como en Hispanoamérica. Asimismo, la circulación de libros había creado un marco de referencias común. Los libros que se leían en Brasil o en Hispanoamérica muchas veces habían sido impresos en España o Portugal, aunque esto no niega la importancia de autores franceses o ingleses³⁴. Para el pensamiento conservador iberoamericano pueden mencionarse, por ejemplo, los escritos de Augustin Barruel o Edmund Burke. Sin embargo, estos libros no sólo circulaban en sus idiomas originales, sino también en traducciones hechas en España, México y Brasil³⁵. Por lo tanto, los términos clave de la política, los conceptos y las ideas más importantes eran similares cuando no idénticos a ambas orillas del Atlántico y más allá³⁶.

Mientras que para la primera mitad del siglo XIX se suelen analizar los lazos del pensamiento político entre España y Hispanoamérica, y entre Portugal y Brasil, respectivamente, es poco común vincular el pensamiento político del siglo XX de esta manera. Para el siglo XX predominan los enfoques nacionales. Por lo general, se analizan fuerzas y pensamientos políticos nacionales o latinoamericanos. Los estudios que se centran en la historia de una corriente de pensamiento político sin ningún enfoque geográfico en especial suelen dejar de lado a los países latinoamericanos e ibéricos. Para la historia global del pensamiento político, América Latina, Portugal y España parecen no haber existido.

34 Véase Mücke, 2008: 27, 453-456.

35 Se publicaron traducciones de Burke en 1812 en Río de Janeiro y en 1826 en México; y de Barruel en 1800 y 1813 (2 vols.), en México y Palma de Mallorca.

36 Véase Fernández Sebastián, 2009, particularmente pp. 27-32.

Este libro es, en este sentido, una excepción en cuanto reúne estudios sobre la historia del pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal en los siglos XIX y XX. Tras este enfoque espacial está la idea de que vale la pena tomar en serio los lazos entre los países de habla española y portuguesa a ambos lados del Atlántico. Suponemos que tanto en el siglo XIX como en el XX existían referencias, circuitos y comunicaciones que unían a España y Portugal con sus antiguas colonias de una manera especial. Además, pensamos que había vínculos más estrechos entre los países latinoamericanos mismos que entre estos y los países asiáticos, por ejemplo. Dada la larga dominación del enfoque nacional en la historiografía, es importante recalcar que no se trata de sustituirlo por un enfoque regional o global. Al contrario, hay que salir de un esquema espacial esencialista para poder tomar en cuenta la simultaneidad de varios espacios. Esto significa para el presente libro que no partimos de la idea de que hay que analizar la historia del pensamiento conservador y derechista como expresión de un supuesto mundo atlántico ibérico. Sin embargo, pensamos que vale la pena analizar las historias del pensamiento conservador y derechista en este espacio simultáneamente para darse cuenta del sinnúmero de enlaces, de contactos, de desarrollos paralelos y de influencias mutuas. Ello no niega la diversidad del pensamiento político y el hecho de que se desarrolla en conflictos concretos. Significa, más bien, estudiar las “variantes específicas” del pensamiento conservador en cada uno de los países latinoamericanos, y en España y Portugal, tomando en cuenta las relaciones y conexiones transnacionales³⁷.

2. Temas

Soberanía

En sus orígenes en el siglo XVIII y comienzos del XIX el pensamiento conservador rechazaba el cambio revolucionario por considerarlo una violación del orden natural creado por Dios. Este rechazo se encuentra en pensadores ilustrados como Edmund Burke y en autores religiosos como Joseph de Maistre o Barruel. En el pensamiento conservador, el ser humano forma parte de un orden y está sometido a sus reglas. Por lo tanto, su libertad está

37 Véase Mücke, 2008: 26-28. Acerca de las “variantes específicas”, véase Martin, 2001. Véase al respecto de las derechas transnacionales Durham y Power, 2010.

limitada, no solamente por leyes morales sino más que nada por la naturaleza del mundo mismo. Al igual que el hombre no puede parar el sol, argumentan los conservadores, no le es posible cambiar el orden social creado por Dios. En las palabras de John P. East, “el hombre no es el Creador, es un ser creado; no es el alfarero, es el barro. Es así que el hombre se adapta a la creación, y no esta al hombre —proponer lo contrario es proponer cambiar el orden natural de las cosas—³⁸”. Por eso, la convicción de que la vida social se construye sobre bases que están fuera del alcance del poder humano formó el núcleo del pensamiento conservador. Como lo que está fuera del alcance del poder humano no se puede cambiar, el ser humano, dicen, no debe aspirar a cambiarlo. El mero intento de cambiarlo les parece una locura o un sacrilegio. En consecuencia, los conservadores abogan en contra de que el hombre cambie lo que ellos consideran las bases del “orden natural”. Al intentarlo —sigue la argumentación conservadora— se van a cometer los crímenes más atroces solo para que después todo regrese al “orden natural³⁹”.

Es obvio que en cada momento y cada contexto se debatía cuáles eran estos fundamentos supuestamente naturales, porque, en contra de lo que dicen los conservadores, cada grupo, cada época se imaginan una naturaleza y un orden social diferente⁴⁰. Al surgir el conservadurismo en América Latina, España y Portugal, el tema más importante fue la soberanía política. Por décadas se debatió la cuestión de si la soberanía residía en el monarca o en la nación y, relacionado con este debate, la de quiénes constituían la nación, o sea, quiénes tenían el derecho al voto. La cuestión de la soberanía se encontraba también en el centro del debate sobre el rol de la Iglesia y de la religión. Pues, había que decidir hasta dónde llegaba la soberanía del monarca o de la nación. Así, los conflictos entre la Iglesia y las casas reales ibéricas del siglo XVIII se transformaron en conflictos entre conservadores y liberales en el siglo XIX⁴¹.

38 La cita se encuentra en O’Sullivan, 2003: 151.

39 Véase al respecto Eatwell y O’Sullivan, 1989: 57-59.

40 En el presente libro González Calleja analiza la defensa del “orden social” por las diferentes corrientes conservadoras y tradicionalistas españolas entre 1840-1923 y señala las diferencias y conflictos entre ellas con respecto a la definición del “orden social” preferido y los medios utilizados para su defensa.

41 Véase Mücke, 2008: 447-452. Véase para las discusiones sobre la soberanía en Brasil en la época de la independencia en el libro presente Bastos Pereira das Neves; para el caso de Perú, véase Peralta.

Aunque en el siglo XIX la soberanía era más que nada una cuestión política, no hay que olvidar que detrás de este debate había filosofías diametralmente opuestas. A diferencia de los liberales y socialistas, los conservadores se basaban en una antropología negativa y desconfiaban de la razón humana. El ser humano era, en su opinión, un ser imperfecto. Por eso creían necesario limitar su libertad, controlarlo y mantener regímenes políticos que impidieran que este desatara toda su supuesta maldad e inmoralidad. Su rechazo de los cambios revolucionarios se basaba en dos creencias. Por un lado, se los rechazaba porque intervenían en un orden establecido que el hombre no tenía derecho ni capacidad de cambiar. Por otro lado, los regímenes políticos constitucionalistas y republicanos carecían, desde la perspectiva de los conservadores, de los instrumentos de control para llevar a los hombres por buen camino, en lo referente a los aspectos políticos (constituciones, elecciones) como a las cuestiones religiosas (pérdida de poder de la Iglesia, secularización en general)⁴².

Así que en sus orígenes el pensamiento conservador no defendía el pasado por ser el pasado. Lo defendía por corresponder a sus ideas del ser humano y del mundo. No era un pensamiento retrogrado sin contenido, sino más bien la expresión política de una visión del mundo arraigada en el cristianismo y en las filosofías seculares heredadas de la fe cristiana. Esta descripción del pensamiento conservador temprano en el siglo XIX permite preguntar por los caminos que tomó en el transcurso de los siglos XIX y XX.

Aunque el término soberanía perdió su importancia en los debates políticos de los siglos XIX y XX, la antropología negativa siguió siendo el eje de los pensamientos conservadores y derechistas. Muchas veces dicha antropología negativa fue la base de la defensa de regímenes autoritarios y dictaduras argumentando que la democracia producía caos y desórdenes por la supuesta incapacidad de los hombres de autogobernarse. Al igual que en muchos debates sobre el rol de la mujer, sobre los métodos anticonceptivos, la educación y la orientación sexuales y un sinnúmero de temas vinculados a estas cuestiones, se encuentran argumentos que recurren a una idea que supone una naturaleza inmutable del ser humano. Mientras que al comienzo del siglo XIX se rechazaba la igualdad ciudadana debido a la supuesta desigualdad natural de los seres humanos, con el transcurso del siglo se rechazaba la igualdad entre hombre y mujer debido a supuestas diferencias

42 Véase en el libro presente Pani quien analiza la ambivalente postura conservadora frente a la soberanía popular a mediados del siglo XIX en México.

biológicas. Una y otra vez se argumenta que la soberanía del ser humano de organizar su mundo social tiene límites creados por Dios y/o la naturaleza.

Sin embargo, lo que era concebido como creación de Dios y/o la naturaleza del ser humano cambiaba con el transcurso del tiempo. El concepto “nación”, por ejemplo, había surgido originalmente como un concepto de los movimientos revolucionarios y liberales, aunque pronto se empezó a ver la nacionalidad como parte integrante del ser humano. En el pensamiento derechista, la nación dejaba de ser el conjunto de los ciudadanos para convertirse en un cuerpo orgánico en el cual cada uno ocupaba un lugar determinado. De este modo, la derecha se nacionalizó y se distanció del conservadurismo antiguo. Análogamente, el racismo biológico no corresponde al fundamento cristiano del pensamiento conservador, sin embargo, fue un elemento constitutivo de la derecha radical del siglo xx.

Finalmente se ha aducido que la derecha radical del siglo xx no es tanto heredera del conservadurismo sino de la idea de la revolución. De hecho, no sólo el fascismo, sino también las dictaduras de Franco, de Pinochet y otros regímenes y dictaduras civiles y militares de la derecha pensaban modelar las sociedades según sus criterios. Vistos desde el siglo xviii, podrían parecer regímenes revolucionarios, porque destruían estructuras sociales bien establecidas o por lo menos intentaban hacerlo. Sin embargo, describían sus “revoluciones” como el regreso a un pasado mejor, como simples ajustes o como la imposición de la única forma posible (léase natural) en la cual la sociedad podía funcionar. Parafraseando a Greiffenhagen se puede hablar de una segunda contradicción de la derecha. Mientras que Greiffenhagen constata que la derecha al surgir en el siglo xix es parte de la modernidad a la cual se opone, en el siglo xx impone su propia visión de la modernidad y niega al mismo tiempo esta imposición⁴³.

Iglesia y religión

Para la historiografía sobre el conservadurismo y las derechas en América Latina, España y Portugal la cuestión religiosa es uno de los temas más importantes⁴⁴. Aunque las revoluciones atlánticas rompieron la legitimidad

43 Greiffenhagen, 1971.

44 En el presente libro García Ugarte examina la relación compleja, variada y, a veces, contradictoria entre los católicos y la política mexicana en el siglo xix; Aljovín de Losada

religiosa del antiguo régimen y establecieron una legitimidad jurídica basada en un orden constitucional, la iglesia católica no solo logró sobrevivir al proceso revolucionario, sino que fue una de las pocas corporaciones que pudo desafiar a los nuevos Estados nacionales⁴⁵. Ello se debió a que el surgimiento de los Estados nacionales latinoamericanos e ibéricos en la primera mitad del siglo XIX fue la consecuencia de una revolución política sin transformaciones profundas de las estructuras sociales y religiosas. Por eso, el catolicismo devino el tema por antonomasia cuando se debatía si había que seguir cambiando la sociedad para encontrar el camino del progreso y de la civilización o si, por el contrario, había que declarar, como Napoleón en 1799, el fin de la revolución por ser un hecho consumado. El papel de la iglesia en las sociedades posrevolucionarias fue y sigue siendo un debate central en América Latina. De hecho, como ha subrayado Sol Serrano, la “sociedad civil latinoamericana emerge en buena medida de los conflictos derivados de la secularización del Estado⁴⁶”.

En el siglo XIX el pensamiento conservador iberoamericano e ibérico tenía mucho en común con el pensamiento en otros países europeos y americanos. Por eso, llama la atención que en el siglo XX las derechas que se distanciaron de la religión tuvieran mucho menos importancia en América Latina, España y Portugal que en Italia, Alemania u otros países europeos y americanos. Solo a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando surgió una derecha influyente que encontró en la economía del mercado un eje que sustituyó a la religión como elemento unificador, se podría decir que el pensamiento político conservador y derechista se seculariza de manera persistente en América Latina, España y Portugal. Las corrientes dominantes anteriores del pensamiento conservador y derechista no se pueden analizar sin tomar en cuenta la religión católica, pues desde

aborda la postura política de los católicos conservadores y ultramontanos en el Perú durante la segunda mitad del siglo XIX; Arias Trujillo analiza las estrechas, aunque complejas, plurales y dinámicas relaciones entre el conservadurismo colombiano y el catolicismo entre los años 1880 y 1930.

45 Véase Serrano, 2008: 18-19. No obstante, no se debe imaginar un conflicto entre dos instituciones ya perfectamente definidas y establecidas. Para el caso chileno, Sol Serrano ha mostrado que hacia mediados del siglo XIX ambas instituciones “se están construyendo con bastante dificultad y ‘la’ Iglesia es un conjunto de cuerpos con muchas autonomías que la jerarquía diocesana apenas puede administrar.” El desarrollo hacia una iglesia ultramontana y jerarquizada fue pues un resultado del siglo XIX. Serrano, 2008: 24.

46 Serrano, 2008: 23.

su surgimiento el pensamiento conservador y el catolicismo tuvieron los mismos fundamentos filosóficos, siempre y cuando uno identifique al catolicismo con la ortodoxia defendida por la cúpula eclesiástica romana, asimismo compartieron muchos elementos, particularmente la crítica a la modernidad y el rechazo, primero al liberalismo, luego al comunismo. El catolicismo enlazaba el pensamiento conservador con el imaginario político del antiguo régimen y le proporcionaba un discurso retórico para inscribirse en una tradición milenaria. Tanto en el siglo XIX como en el XX, el catolicismo fue fundamental para justificar la defensa del orden existente y de la idea jerárquica de la sociedad, y para rechazar los cambios radicales y bruscos. Además, contribuyó a generar una identidad nacional específicamente conservadora en Hispanoamérica que resaltaba el vínculo con España y, a la vez, relegaba las tradiciones indígenas y afroamericanas a un segundo lugar. Al mismo tiempo, apoyándose en la religión católica, los conservadores se distanciaban de las culturas supuestamente materialistas, fueran las de índole norteamericana y protestante o comunista y atea⁴⁷.

La encíclica *Rerum Novarum*, publicada por León XIII en 1891, y la resultante doctrina social católica fueron de importancia especial para la transformación del pensamiento conservador decimonónico en el pensamiento derechista del siglo XX porque articulaban una visión organicista y corporativista de la sociedad que tomaba en serio los cambios en las sociedades modernas y a la vez recurría a la filosofía católica tradicional y sus conceptos⁴⁸. De hecho, el corporativismo católico tuvo gran influencia no sólo en las doctrinas de las derechas religiosas, sino también en las de las derechas seculares. En fin, el pensamiento conservador y derechista del siglo XX incluía otras ideas y se preocupaba por otros temas que el pensamiento del siglo XIX. Era un pensamiento político mucho menos vinculado con el

47 Véase al respecto, por ejemplo, Pérez Montfort, 1992.

48 Según Blancarte la doctrina social católica se identifica particularmente con el catolicismo intransigente. Cita al respecto a Jean-Marie Mayeur, quien la define como el “rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido, aquel de los bienpensantes y de los conservadores, búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y socialismo, antindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo”. Blancarte, 1996: 27. Al comentar la cita, Blancarte subraya que muchos elementos del catolicismo intransigente siguen existiendo hoy en día, el antisemitismo inclusive. “Otros elementos, como el antindustrialismo, han sido remplazados por el anticomunismo y el antimaterialismo.” Blancarte, 1996: 27.

antiguo régimen que con un régimen futuro que se intentaba implantar con variantes en diversos países a ambos lados del Atlántico.

Mujeres y género

Por mucho tiempo la historiografía no prestó la debida atención a las relaciones de género y al activismo femenino dentro de los movimientos derechistas y el pensamiento conservador. Para el siglo XIX las investigaciones sobre el pensamiento conservador muchas veces ignoran el rol que este asignaba a las mujeres. Sin embargo, las relaciones de género, subrayan Paola Bacchetta y Margaret Power, son de suma importancia en él⁴⁹, pues el orden social imaginado y defendido por el pensamiento conservador y derechista se basa en una jerarquía de género. La exclusión de las mujeres de la esfera pública y la relegación de las mujeres al hogar y a la familia no sólo han sido prácticas de una cultura burguesa, sino a la vez demandas explícitas de los conservadores y de la derecha, por mucho tiempo. “La mujer” en singular devino una clave para el pensamiento conservador y derechista, ya que era y sigue siendo el tema preferido para pensar el orden social como orden natural. Al igual que el antiguo régimen fue pensado como un orden natural y dado por Dios, el rol de “la mujer” fue y es pensado como resultado de la naturaleza de los seres humanos. La afirmación de una naturaleza femenina con implicaciones sociales ha sido y sigue siendo el argumento preferido de los conservadores y las derechas para fundamentar su idea de que el ser humano no podía determinar libremente el orden social. Por eso, no sorprende que casi todos los pensamientos conservadores y derechistas, no obstante su diversidad ideológica, posean una noción esencialista de la sexualidad, defiendan la familia heteronormativa y aboguen por una sociedad patriarcal⁵⁰. En América Latina y la Península Ibérica, estas nociones han sido profundamente influidas por el catolicismo.

Pese a estas posturas antifeministas, muchas mujeres han desempeñado un papel importante en diversas agrupaciones derechistas y han articulado sus propios discursos y agendas, particularmente en el siglo XX, “el siglo

49 Bacchetta y Power, 2002: 3.

50 Bacchetta y Power, 2002: 7-10. Power, 2015: 94-95.

de las mujeres⁵¹". Es importante subrayar que estas mujeres, como todas, son actores históricos por propio derecho e intentan plasmar sus propias ideas y proyectos. No cumplen con los papeles secundarios que les son habitualmente asignados por sus correligionarios masculinos. Se encargan de funciones importantes y toman posesión de puestos directivos dentro de los movimientos derechistas⁵². Los motivos por los cuales mujeres se afilian a organizaciones de derecha son varios, explican Bacchetta y Power. En cuanto a los problemas políticos y sociales percibidos, no se diferencian mucho de los motivos que alegan los hombres derechistas, por ejemplo, el miedo al "desorden" o la preocupación por la integridad de la familia. No obstante, un motivo parece estar particularmente relacionado con la experiencia femenina en las sociedades patriarcales, y es el sentido de obtener poder. Su activismo político y social ofrece a las mujeres derechistas oportunidades que no les hubieran sido accesibles en caso contrario, y de esta manera les es posible autoafirmarse como individuos. Comparten esta experiencia, de hecho, con las mujeres que trabajan en organizaciones de izquierda. Sin embargo, existe una diferencia importante. Mientras que las mujeres izquierdistas luchan por la emancipación o liberación de todas las mujeres, las mujeres derechistas abogan por un empoderamiento limitado a ellas mismas o a un grupo selecto⁵³. Además, en contraste con las mujeres de izquierda, el activismo político y social de las mujeres de derecha entra en conflicto con sus propios discursos. Mientras desarrollan su activismo en la esfera pública y rompen de esta manera con las concepciones y normas de las sociedades patriarcales, defienden al mismo tiempo las estructuras y relaciones de poder que confinan las mujeres al espacio privado y familiar⁵⁴. De hecho, la mayoría de las veces toman posiciones decididamente antifeministas constituyendo un caso más de lo que Greiffenhagen llamó el "dilema del conservadurismo": la misma actividad de las mujeres derechistas contradice las ideas que defienden⁵⁵.

51 Véase, por ejemplo, Power, 2002. Boylan, 2006. Power, 2015. Manzano, 2015. Véase también Power y Flunser Pimentel en este libro. La cita se refiere al título de Portugal y Torres, 1999.

52 Bacchetta y Power, 2002: 3 y 4-7.

53 Bacchetta y Power, 2002: 6, 7, 13-14.

54 Bacchetta y Power, 2002: 5-6.

55 Greiffenhagen, 1971.

Masas y élites

Las clases populares siempre han tenido un papel importante en el pensamiento conservador y derechista. Durante todo el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, las élites de América Latina y la Península Ibérica imaginaron los sectores populares como el “otro”, un “otro” desconocido y potencialmente peligroso⁵⁶. Las élites, conservadoras y liberales, los describían como gente “bárbara” e inculta. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de la cientificación del mundo, surgió un nuevo discurso biologista y medicinal que se sumaba al antiguo discurso civilizatorio. Los sectores populares fueron descritos ahora como razas inferiores, seres degenerados, enfermos mentales y sujetos inmorales que, se argumentaba, debían ser controlados, disciplinados y encarcelados o incluso exterminados. Liberales y conservadores se parecían en su crítica de la gente común. Sin embargo, los liberales pensaban cambiar a la gente a través de la educación y del progreso económico y social mientras que los conservadores veían la desigualdad social como un hecho natural que existía e, incluso, debía existir en todas las sociedades humanas. En el pensamiento conservador no había un futuro de seres iguales.

En el siglo XX es mucho más difícil encontrar un denominador común en el pensamiento derechista en lo que se refiere a los sectores populares. Existía una derecha elitista que mantenía un discurso excluyente. A la vez, había una derecha radical que se basaba en la movilización vertical de los sectores populares o, por lo menos, pensaba hacerlo. Los gobiernos militares —tanto en la Península Ibérica como en América Latina— partían de la idea de que había que excluir los sectores populares del poder político. No obstante, lo que unía a todas las derechas —la derecha económica neoliberal incluida— con los conservadores del siglo XIX era su rechazo de la igualdad social. Paradójicamente, ha habido también movimientos populares que se identificaban con este rechazo⁵⁷.

Otro tópico del pensamiento conservador y derechista ha sido concebir a las llamadas “masas” como fácilmente manipulables. No se ha concedido a las clases populares la capacidad de tener intereses e ideas propios; no

56 Véase Pani en el libro presente.

57 Willie Thompson describe los regímenes conservadores como “gobiernos de la élite, por la élite y para la élite” (“of the elite, by the elite and for the elite”). Thompson, 2011: 179.

fueron reconocidas como actores históricos independientes. Si las mismas clases populares no podían ser responsables de los acontecimientos históricos no deseados, se tenía que buscar a algún otro a quien culpar. Por eso, las teorías conspirativas siempre han desempeñado un rol importante para los conservadores y derechistas. Por consiguiente, en el siglo XVIII y XIX, la Ilustración y la Revolución Francesa fueron imaginadas como una conspiración de liberales, protestantes y masones que, se decía, intentaban difundir sus ideas supuestamente peligrosas mediante libros y folletos⁵⁸. Por lo tanto, se creía necesario reforzar la censura y el control ideológico. A comienzos del siglo XIX, las revoluciones en Iberoamérica fueron interpretadas por los conservadores y contrarrevolucionarios de manera muy parecida. Otra vez, liberales, protestantes y masones fueron denunciados como culpables de incitar el pueblo contra las autoridades⁵⁹. Al principio del siglo XX, a más tardar, se agregaba a los socialistas, comunistas y judíos a la lista de los que supuestamente seducían a las “masas ignorantes⁶⁰”.

Sin embargo, las clases populares nunca han cumplido el papel pasivo que el pensamiento conservador les asignaba. Hace décadas la historiografía empezó a estudiar el pensamiento y los proyectos políticos de los subalternos. Se podía mostrar que las clases populares tenían sus propios intereses y agendas que no siempre eran compatibles con los de las élites. La mayor parte de los trabajos sobre las clases populares han resaltado su papel progresista. No obstante, no debe subestimarse el impacto que han tenido las ideas conservadoras y derechistas en los sectores populares. Ha habido diversos movimientos conservadores y derechistas populares en el mundo latinoamericano. En el siglo XIX, el conservadurismo encontró mucho apoyo, sobre todo, en el campo y en el siglo XX, una parte considerable de las clases populares luchó contra las ideas progresistas, liberales, socialistas e izquierdistas. Había un imaginario político popular que correspondía a ciertas concepciones del pensamiento conservador y derechista de la élite, la más prominente entre ellas era la importancia que se asignaba a la religión. Sin embargo, las clases populares generaban sus propios modos de pensar y actuar que no deben excluirse de la historia del pensamiento político.

58 Especialmente las obras de Barruel tenían una gran influencia en el desarrollo de las teorías conspirativas conservadoras y contrarrevolucionarias. Véase al respecto, Mücke, 2008: 136-140.

59 Véase, por ejemplo, Velez, 1814: 10.

60 Véase al respecto, por ejemplo, Bohoslavsky, 2009.

Lecturas y referencias

En Iberoamérica, el desarrollo del pensamiento conservador y derechista, como el del pensamiento político en general, estuvo ligado al surgimiento de la esfera pública en el siglo XVIII y XIX la cual no se limitaba a las fronteras nacionales, sino que formaba un espacio transnacional, sobre todo urbano. Gracias a la circulación de personas y libros, los conservadores y derechistas iberoamericanos podían compartir ideas y lecturas. Utilizaban los mismos conceptos y términos y recurrían a metáforas y símbolos parecidos⁶¹. Después de la invasión francesa de 1808, por ejemplo, se comenzaron a usar términos como “falsa filosofía”, “regicidio” y “verdadera religión”, que no eran neutrales, sino altamente combativos: en el contexto de las guerras napoleónicas marcaron las posiciones leales al rey Fernando VII y a su visión de una monarquía neo-absolutista. Más adelante, el pensamiento conservador se identificaba con términos como “orden”, “progreso”, “religión”, “tradicición” y otros más. De este modo se establecieron en el transcurso del siglo XIX una retórica y unos campos semánticos que indicaban posiciones específicamente conservadoras. Teóricamente hubiera sido posible expresar opiniones diversas con los términos mencionados. Sin embargo, liberales, demócratas y socialistas, por su parte, preferían otros términos y referencias para señalar sus posiciones políticas.

Con el cambio del siglo, términos anti-materialistas empezaron a introducirse en el vocabulario conservador. Mientras que en el siglo XIX nociones como “progreso” y “tradicición” habían convivido sin grandes problemas, en las primeras décadas del siglo XX términos como “modernidad”, “progreso”, “materialismo” fueron contrapuestos a nociones como “espíritu”, “sentimiento” o incluso “juventud⁶²”. El pensamiento conservador se ubicó en campos semánticos mucho más idealistas que en el siglo XIX. Esto tenía que ver con el hecho de que dos de las instituciones a que se referían los discursos conservadores, la iglesia y la monarquía, habían perdido poder. En varios países hispanoamericanos, el hispanismo aglutinó aspectos heredados del anterior pensamiento conservador⁶³.

61 Mücke, 2008: 27, 453-456.

62 En el breve ensayo “Ariel” de José Enrique Rodó, por ejemplo, el término “espíritu” aparece más de cien veces.

63 Véase Pike, 1971. Pérez Montfort, 1992. Comparéese también el concepto de “hispanoamericanismo” en Granados García, 2005.

En la segunda mitad del siglo xx el término “libertad” empezó a desempeñar un papel cada vez más importante en el pensamiento conservador. Mientras que antes “orden”, “jerarquía” y “tradicción” habían sido contrapuestos a “libertad” e “igualdad”, ahora el término “libertad” se vinculaba con el pensamiento conservador y derechista y perdía su vínculo semántico revolucionario. De este modo, desde la guerra fría los defensores de las dictaduras más crueles podían hablar de la defensa de la “libertad del occidente”, del “mercado”, de la “conciencia”, etc. A la vez, la guerra fría fue el trasfondo de la alianza semántica del pensamiento conservador con el pensamiento liberal, especialmente en las variantes que acentuaban el liberalismo económico⁶⁴.

Al igual que los términos, viajaban los hombres, los libros y las revistas. Desde el último tercio del siglo xix la navegación a vapor hizo posible que cada vez más intelectuales y políticos se encontraran personalmente. Por muchas décadas, París fue la “capital de América Latina” porque era un lugar donde la élite latinoamericana podía verse e intercambiar ideas y opiniones⁶⁵. Más adelante, la radio, la televisión, la aviación e internet redujeron las distancias. Aunque los intercambios internacionales se hicieron más fluidos en el siglo xx, en muchos discursos y pensamientos derechistas el nacionalismo empezó a constituir un elemento cada vez más importante. Esto fue posible por la diversificación del significado semántico de “nación”. Al lado de la idea liberal de la nación, surgieron conceptos corporativistas y racistas de la nación los cuales casaban perfectamente con el ideario conservador y derechista.

Anticomunismo

En el siglo xx, el anticomunismo fue un elemento unificador de los movimientos derechistas. Frente al socialismo y al comunismo, las diferencias ideológicas que dividían a las derechas solían pesar poco. Los términos “comunismo” y “socialismo” aparecieron desde la segunda mitad del siglo xix en los escritos derechistas. Sin embargo, solo después de la revolución rusa

64 Véase en este libro el texto de Marchi que describe la transformación del sector nacional-revolucionario en Portugal hacia posiciones conservadores liberales en los años setenta y ochenta del siglo xx.

65 Streckert, 2013.

se formó una idea más definida acerca del comunismo y del socialismo dentro de los sectores derechistas. Desde aquel entonces, empezaron a ser conceptualizados como un apocalipsis que había que impedir a todo costo. En los discursos derechistas, los comunistas y socialistas se asemejaban al diablo del pensamiento moral cristiano, como agentes malévolos y astutos que intentaban seducir a la gente buena e ingenua. Muchas teorías conspirativas derechistas, de hecho, giraban en torno a grupos de comunistas, bien conectados y organizados, que supuestamente trabajaban en secreto para derribar el orden político y social. Con frecuencia, estas teorías conspirativas anticomunistas contenían argumentos y conceptos antisemitas y racistas⁶⁶.

El anticomunismo logró entrelazar varios discursos conservadores y derechistas. Al describir el comunismo como el enemigo de un supuesto occidente, se pudo combinar el pensamiento religioso conservador de los siglos XIX y XX con las concepciones de la libertad individual y del capitalismo del siglo XX. Por el catolicismo y la economía de mercado, América Latina, España y Portugal formaban parte del occidente imaginado, el cual se diferenciaba de un mundo supuestamente oriental y comunista. Esto fue fundamental para pensar América Latina desde la derecha durante la guerra fría. De tal manera el anticomunismo en América Latina insertó las realidades muy peculiares de esta región en un discurso internacional bipolar⁶⁷. Al igual que en la España franquista y en el Portugal salazarista, en los regímenes autoritarios y dictatoriales latinoamericanos el anticomunismo no defendía los derechos ciudadanos, sino que por el contrario legitimaba la supresión de dichos derechos, pese a una retórica que enarbolaba la libertad. Fue así que, mediante el anticomunismo, los regímenes autoritarios y dictatoriales muchas veces consiguieron el apoyo de la derecha democrática⁶⁸.

66 Véase al respecto, por ejemplo, Bohoslavsky, 2009, quien analiza las teorías conspirativas de la derecha en Argentina y Chile durante los siglos XIX y XX.

67 Véase, por ejemplo, Durham y Power, 2010b.

68 Véase en el presente libro Bohoslavsky, Broquetas y Gomes quienes analizan a las juventudes anticomunistas en Argentina, Chile y Uruguay en los años sesenta del siglo XX; véase también en este libro Power sobre los discursos anticomunistas de las mujeres conservadoras en Chile y Brasil en los años sesenta y setenta del siglo XX.

Fascismo y dictaduras

A pesar de que en un momento u otro existieron movimientos fascistas en muchos países latinoamericanos, así como en España y en Portugal, ninguno logró imponerse frente a otras corrientes de derecha⁶⁹. Al igual que en Alemania o en Italia, el pensamiento fascista en América Latina, España y Portugal se diferenció de otras tendencias derechistas por su carácter revolucionario y antielitista. Se vinculaba a la vez a la derecha por su defensa de un capitalismo orgánico y su rechazo del comunismo/socialismo. El fracaso del fascismo en América Latina, España y Portugal ilustra una característica del pensamiento derechista en el mundo ibérico a ambos lados del Atlántico. El pensamiento derechista moderado, católico o radical seguía siendo más elitista en América Latina, España y Portugal que en otras partes del mundo, incluso en el siglo xx, pues implicaba básicamente un vínculo discursivo más fuerte con las instituciones tradicionales, sobre todo la Iglesia Católica, las Fuerzas Armadas y los respectivos consorcios empresariales nacionales⁷⁰.

El fuerte vínculo con las Fuerzas Armadas es una de las razones por las cuales los movimientos populistas de Juan Domingo Perón y Getúlio Vargas no articularon una ideología fascista a pesar de copiar varios elementos del fascismo. El justicialismo y el “Estado Novo” no pensaban en subordinar a toda la sociedad y al Estado a una ideología y un partido únicos. No eran ideologías totalitarias que se propusieran sustituir la sociedad existente por otra. Más bien se trataba de un discurso ecléctico que hasta hoy nutre el debate sobre el carácter del populismo en América Latina.

El rol importante de las Fuerzas Armadas en la historia política de América Latina también se expresaba en la doctrina de la “seguridad nacional”, la cual ocupó un lugar central en el pensamiento derechista latinoamericano durante la guerra fría. El concepto de la seguridad nacional entrelazaba cuestiones de seguridad militar internacional con cuestiones del desarrollo socioeconómico⁷¹. De ahí que las Fuerzas Armadas se describieran a sí mismas como guardianas de la política interna con derecho de intervenir en los procesos políticos siempre y cuando, según ellas, la seguridad nacional

69 Véase, por ejemplo, Bertonha, 2013.

70 Véase en este libro el texto de Bertonha que analiza los movimientos fascistas en América Latina desde una perspectiva transnacional; para la formación de una elite conservadora femenina en el Portugal salazarista, véase Flunser Pimentel.

71 Véase, por ejemplo, Mares, 2008.

estuviera amenazada. A diferencia de golpes e intervenciones anteriores, los gobiernos de las Fuerzas Armadas ya no se justificaban por el mantenimiento del orden social y menos por la defensa de un determinado grupo de poder. Al contrario, alegaban defender la integridad territorial de la nación al reformar la estructura social y política de la sociedad. Con la sola excepción del gobierno militar peruano entre 1968 y 1980, las políticas implementadas solían corresponder a modelos defendidos por partidos e ideólogos de derecha. Esto incluía la supresión de los derechos laborales y de la organización sindical, la limitación de la participación política y de la libertad de expresión, el apoyo a los grupos empresariales más grandes y, finalmente, la alianza con la Iglesia Católica. La lógica de la seguridad nacional lograba unir posiciones opuestas dentro del pensamiento derechista. De este modo, sistemas económicos muy liberales empezaron a ser pensados como constitutivos para sociedades católicas y autoritarias. El mercado (constituido por individuos y por eso el eje del pensamiento económico liberal y anti-organicista) ahora fue concebido como parte del orden natural, similar a la familia o a la comunidad en el pensamiento católico conservador tradicional⁷². Por eso, no le competía al Estado intervenir en el mercado al igual que no le competía intervenir en otros asuntos que estaban fuera de la soberanía del ser humano.

A modo de conclusión

Los artículos del presente libro examinan varios aspectos de la historia del pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal en los siglos XIX y XX. Se sobreentiende que la historia de este pensamiento es tan diversa y heterogénea que es imposible ofrecer una visión completa. Por eso hemos optado por ofrecer una introducción a determinados debates y temas esperando que así quede clara la complejidad del pensamiento conservador y derechista. En síntesis, los estudios sobre este tema apenas están en sus inicios. Falta, sobre todo, un mayor intercambio entre los historiadores y las historiadoras especializados en un solo país para apreciar las divergencias y similitudes entre los diferentes países ibéricos a ambos lados del Atlántico. El presente libro es un intento de fomentar este intercambio.

72 Véase Cristi y Ruiz, 1992: 126-128.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M., Fischer, 1988 (1^{ra} ed. 1944).
- Álvarez, Izaskun y Julio Sánchez Gómez (ed.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/Pensamiento conservador. ¿Una identificación equivocada?*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2014.
- Bacchetta, Paola, Margaret Power, “Introduction”, Paola Bacchetta y Margaret Power (eds.), *Right-Wing Women. From Conservatives to Extremists Around the World*, New York et al., Routledge, 2002.
- Barruel, Augustin, *Historia del clero en el tiempo de la revolucion francesa*, México, Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, 1800.
- Barruel, Augustin, *Memorias para servir á la historia del jacobinismo*, Palma, Felipe de Guasp, 1813, 2 vols.
- Bertonha, João Fábio, *Sombras autoritárias e totalitárias no Brasil. Integralismo, fascismos e repressão política*, Maringá, Eduem, 2013.
- Blancarte, Roberto J., “La doctrina social del episcopado católico mexicano”, Roberto J. Blancarte (ed.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996: 19-38.
- Bobbio, Norberto, *Destra e sinistra. Ragioni e significati de una distinzione politica*, Roma, Donzelli Editore, 1995 (1. ed. 1994).
- Bohoslavsky, Ernesto, *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile, siglos XIX y XX*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- Boylan, Kristina, “Gendering the Faith and Altering the Nation. Mexican Catholic Women’s Activism, 1917-1940”, Gabriela Cano, Jocelyn Olcott, and Mary Kay Vaughan (eds.), *Sex in Revolution. Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*, Durham, N.C., Duke University Press, 2006: 199-222.
- Burke, Edmund, *Extractos das obras politicas e economicas de Edmund Burke (traducido por José da Silva Lisboa)*, Rio de Janeiro, Imprensa Regia, 1812.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolucion de Francia*, México, Oficina a Cargo de Martin Rivera, 1826.
- Cristi, Renato, Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.
- Durham, Martin, Margaret Power (eds.), *New Perspectives on the Transnational Right*, New York et al., Palgrave Macmillan, 2010a.
- Durham, Martin, Margaret Power, “Transnational Conservatism. The New Right, Neo-conservatism, and Cold War Anti-Comunism”, Martin Durham, Margaret Power (eds.), *New Perspectives on the Transnational Right*, New York et al., Palgrave Macmillan, 2010b: 133-148.
- Eatwell, Roger, Noël O’Sullivan, *The Nature of the Right. European and American Politics and Political Thought since 1789*, London, Pinter, 1989.
- Fernández Sebastián, Javier (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Universidad del País Vasco; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009-2014, 2 vols., 11 tomos.

- Fernández Sebastián, Javier, "Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos", Javier Fernández Sebastián (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid 2009: I, 23-45.
- Gallus, Alexander, "‘Intellectual History’ mit Intellektuellen und ohne sie. Facetten neuerer geistesgeschichtlicher Forschung", *Historische Zeitschrift* 288:1 (2009): 139-150.
- González Ferrer, Luis Eduardo y Rosario Queirolo Velasco, "Izquierda y derecha. Formas de definir las, el caso latinoamericano y sus implicaciones", *América Latina Hoy* 65 (2013): 79-105.
- Granados García, Aimer, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*, México, El Colegio de México y Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.
- Greiffenhagen, Martin, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Munich, Piper, 1971.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, D.F. 1992.
- Hellmuth, Eckhart y Christoph von Ehrenstein, "Intellectual History Made in Britain. Die Cambridge School und ihre Kritiker", *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001): 149-172.
- Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza 1994 (1. ed. 1988).
- Hobsbawm, Eric J., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London, Michael Joseph, 1994.
- Kondylis, Panajotis, *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973 (1. ed. 1959).
- Lottes, Günther, "Die Kontexte der Texte. Perspektiven der Kontextanalyse in der neuen Ideengeschichte", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 61:11 (2010): 620-630.
- Mallon, Florencia, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Mander, John, *The Unrevolutionary Society. The Power of Latin American Conservatism in a Changing World*, New York, Alfred A. Knopf, 1969.
- Mannheim, Karl, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1984 (ed. por David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr).
- Manzano, Valeria, "Sex, Gender, and the Making of the 'Enemy Within' in Cold War Argentina", *Journal of Latin American Studies* 47:1 (2015): 1-29.
- Mares, David R. "The National Security State", Thomas H. Holloway (ed.), *A Companion to Latin American History*, Malden et al., Blackwell, 2008: 386-405.
- Martin, Jean-Clément (ed.), *La contre-révolution en Europe, XVII^e-XIX^e siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- McGee Deutsch, Sandra, *Las Derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil, and Chile, 1890-1939*, Stanford (California): Stanford Univ. Press, 1999.
- McGee Deutsch, Sandra, Ronald H. Dolkart, "Introduction", Sandra McGee Deutsch y Ronald H. Dolkart (eds.), *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*, Wilmington (Delaware), SR Scholarly Resources Books, 1993b: xiii-xix.
- McMahon, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford et al., University of Oxford Press, 2001.

- Mücke, Ulrich: *Gegen Aufklärung und Revolution: Die Entstehung konservativen Denkens in der iberischen Welt (1770-1840)*, Colonia, Vienna y Weimar, Böhlau, 2008.
- Needell, Jeffrey D., *The Party of Order: the Conservatives, the State, and Slavery in the Brazilian Monarchy, 1831-1871*, Stanford (California), Stanford Univ. Press, 2006.
- O'Sullivan, Noël: "Conservatism", Terence Ball y Richard Bellamy (ed.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge et al.; Cambridge University Press, 2003: 151-164.
- Palacios, Guillermo (ed.), *Ensayos sobre la "nueva" historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007.
- Pani, Erika (ed.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 2 vols.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española y México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Pike, Frederick B., *Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*. Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1971.
- Portugal, Ana María, Carmen Torres (eds.), *El siglo de las mujeres*, Santiago de Chile, Isis Internacional, 1999.
- Power, Margaret, "Who but Women? The Transnational Diffusion of Anti-Communism among Conservative Women in Brazil, Chile and the United States during the Cold War", *Journal of Latin American Studies* 47:1 (2015), 93-119.
- Power, Margaret, *Right-Wing Women in Chile. Feminine Power and the Struggle Against Allende, 1964-1973*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania State University Press, 2002.
- Reyna, José Luis, "América Latina: hacia una nueva geometría política", *Estudios Sociológicos* 24:72 (2006): 757-771.
- Romero, José Luis, "El pensamiento conservador latinoamericano en el siglo XIX", José Luis Romero (ed.), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986 (1. ed. 1978): ix-xl.
- Sanders, James E., *The Vanguard of the Atlantic World. Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*, Durham (North Carolina), Duke University Press, 2014.
- Schildt, Axel, *Konservatismus in Deutschland. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München, C. H. Beck, 1998.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Sternhell, Zeev, *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2010 (1. ed. francés 2006).
- Stollberg-Rilinger, Barbara (ed.), *Ideengeschichte*, Stuttgart, Steiner, 2010a.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, "Einleitung", Barbara Stollberg-Rilinger (ed.), *Ideengeschichte*, Stuttgart: Steiner, 2010b.
- Strecker, Jens, *Die Hauptstadt Lateinamerikas. Eine Geschichte der Lateinamerikaner im Paris der Dritten Republik (1870-1940)*, Colonia, Weimar y Vienna, Böhlau, 2013.
- Suvanto, Pekka, *Conservatism from the French Revolution to the 1990s*, Houndmills (Basingstoke) y Nueva York, Macmillan und St. Martin's, 1997.

- Thompson, Willie, *Ideologies in the Age of Extremes. Liberalism, Conservatism, Communism, Fascism, 1914-1991*, London, New York, Pluto, 2011.
- Velez, Rafael de, *Preservativo contra la irreligion: ó los planes de la falsa filosofia contra la religion y el Estado, Realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleon en la conquista de España, y dados á luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra pátria*, México, María Fernandez de Jáuregui, 1814.
- Véliz, Claudio, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1980.
- Vierhaus, Rudolf, “Konservativ, Konservatismus”, Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982: III, 531-565.
- Zapata, Antonio, *Pensando a la derecha*, Lima, Planeta, 2016.

El aprendizaje de los conservadores. Constitucionales y liberales en la época de la independencia del Imperio de Brasil (1821-1824)¹

Lucia Maria Bastos Pereira das Neves

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

En 1813, el *Dicionário da Língua Portuguesa*, escrito por Antonio de Moraes Silva, definía “conservador” como “Magistrado, que conserva y hace guardar los privilegios de alguna corporación, que administra justicia²”. La definición no designaba una tendencia política, pero traía en su interior elementos que, años más tarde, en el Imperio de Brasil, fueron incorporados al concepto de pensamiento y de partido conservador en su práctica política: reformar las estructuras sin modificar su esencia. Por lo tanto, significaba “conservar” algunos puntos del pasado histórico y la tradición de la nación, sin cambios bruscos³.

En verdad, el inicio político del concepto de conservador se remonta al periodo de la Restauración Francesa. Para Enrique Mora Quirós, la versión ideológica de conservadurismo ganó contornos más decisivos a partir de la Revolución Francesa, como una respuesta a los eventos más radicales que esta conoció⁴. En general, tanto en Europa como en Iberoamérica, el concepto, en su sentido político, no existió hasta el siglo XIX. Por consiguiente, como afirman U. Mücke y Olabarría Agra, se trata de un concepto moderno, en oposición al pensamiento tradicional que defendía los valores y las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen⁵. En realidad, “conservadurismo” designaba una “tendencia política liberal, equidistante

1 Traducido del portugués por Catherine Aristizábal Barrios.

2 Silva, 1813, vol. 1: 451.

3 Sobre esta afirmación ver Lisboa, 1822a, Parte XII; *Correio Braziliense*, 93 (Londres, v. 16, febrero de 1816: 187).

4 Mora Quirós, 2014: 15-17.

5 Véase Mücke, 2014: 60-61; Olabarría Agra, 2002: 183-185.

del progresismo”, pero también del absolutismo, visto como reaccionario o retrógrado⁶.

En Brasil el concepto trazó el mismo camino. “Conservador” o incluso la misma propuesta de un pensamiento conservador, no se hicieron presente antes de los años 30 del ochocientos⁷. Las primeras referencias a un partido conservador surgirán en la época de las Regências, marcado como un periodo de gran inestabilidad política, tras la abdicación del Emperador Pedro I (1822-1831). En el periódico liberal moderado *A Aurora Fluminense* (1827-1839) hay una mención a un partido conservador vinculado al grupo de los que, a su vez, se encontraban a la derecha del campo, alineándose a una perspectiva bien moderada del liberalismo, tributaria en su mayoría de Edmund Burke, según afirmaban sus partidarios, llamados caramurus. Se opusieron a la abdicación de Pedro I (1831) y se mostraban contrarios a cualquier cambio de la constitución de 1824. Defendían una monarquía constitucional centralizada, como ocurrió en el primer reinado, siendo que, en algunos casos, manifestaban deseos de restauración del antiguo emperador⁸. Al afirmar la firmeza del nuevo gobierno de cuño liberal moderado para apaciguar los movimientos revolucionarios luego de la salida de D. Pedro y tranquilizar la capital del Imperio, estableciendo el equilibrio necesario de un justo gobierno, el periódico declaraba:

[aquí está] que surgió del infierno ese partido que bajo el nombre de —conservador—, trata de condenar a la ignominia y al odio público la revolución gloriosa, y de plantar sobre las ruinas de libertad el gobierno de los comprometidos, es decir, de aquellos hombres cuyos hechos y opiniones estuvieron siempre en oposición diametral con las del pueblo brasileño⁹ (Traducción propia).

En ese sentido, los años iniciales del *Imperio Brasilico* (1822-1824)¹⁰, época de la entrada de Brasil a la vía de la política moderna, se revela un periodo privilegiado para aprehender las distintas posturas y pensamientos

6 Olabarría Agra, 2002: 184.

7 Tal como afirma Marta Eugenia García Ugarte para el caso de México y Victor Peralta Ruiz para el caso del Perú. Cf. los textos de dichos autores en este libro.

8 Basile, 2006: 349-350.

9 *Aurora Fluminense*, 608 (Río de Janeiro, 25 de marzo de 1832).

10 *Império Brasilico* fue una expresión de la época. Se trató de un imperio en formación, que aún no se había consolidado en todo el Brasil, en virtud de las guerras de independencia (1823).

de las élites políticas y culturales que forjaron el proceso de independencia y de la lucha política para la estructuración del nuevo país. Si, por un lado, parte de las élites defendían una posición liberal más moderada, con contornos de un pensamiento inspirado en las ideas de Montesquieu, Burke y Benjamin Constant, por otro lado había posturas más radicales, pautadas en principios originados en procesos de la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa. En esta línea de enfoque, este artículo busca, por medio de literatura del momento y de textos políticos oficiales, identificar los lenguajes políticos por los cuales el discurso de las élites fue transmitido. Tal perspectiva es fundamental para apropiarse de las distintas percepciones que los hombres del pasado poseían, tanto en relación con el pensamiento político, como con las tensiones que se hacían presentes en la coyuntura histórica¹¹. Para ello, el procedimiento reside en el análisis de algunos conceptos fundamentales, como el de soberanía, de constitución y de ciudadanía, con el fin de comprender en qué medida los lenguajes del conservadurismo y del liberalismo se manifestaron en la estructuración del *Imperio Brasileño*.

Construir un Imperio en el lenguaje del liberalismo moderado

Acepto el título de Emperador Constitucional y Defensor Perpetuo de Brasil, porque habiendo oído a mi Consejo de Estado y de Procuradores Generales y examinando las representaciones de las Cámaras de diferentes provincias, estoy íntimamente convencido, que tal es la voluntad general de todos los otros, que sólo por falta de tiempo, no había llegado¹² (Traducción propia).

Estas fueron las palabras de Pedro I el 12 de octubre de 1822, en su aclamación como Emperador del nuevo *Imperio Brasileño*, marcando el rompimiento entre Brasil y Portugal. La propuesta del acto cívico partiría del grupo más característicamente liberal —*os brasilienses*¹³— del cual Joaquim

11 Pocock, 2003: 63-82. Fernández Sebastián, 2009: 25-48.

12 *Resposta de Sua Magestade Imperial e Real*, publicado en *Gazeta do Rio de Janeiro*, 124 (Rio de Janeiro, 15 de octubre 1822).

13 Los *brasilienses* formaban un grupo joven, llegados a la edad adulta bajo la influencia de la Corte en América, disponiendo de un horizonte de expectativas más circunscritos a la realidad de Brasil. Más cerca de un ambiente de una capa media urbana, que se formó en la ciudad después de 1808. Por regla general, hicieron sus estudios en el propio Brasil,

Gonçalves Ledo constituía uno de los líderes. Se buscaba distinguir esta solemnidad de las conmemoraciones esencialmente religiosas del Antiguo Régimen, aunque no se puede afirmar que estas ocasiones hubieran perdido del todo, el carácter sacro, pues la secularización no daba la tonalidad dominante a las luces del mundo luso-brasileño¹⁴.

El *Imperio Brasilico* parecía nacer bajo el lenguaje del liberalismo, en el que un nuevo vocabulario político se instituía en las luces, demostrando una relativa democratización de la política. El título de Emperador era ofrecido al soberano, pero sólo después de consultar a las Cámaras municipales de las diversas provincias. Así, a pesar de ser el único ejemplo de monarquía consolidada en América, se constituía como un gobierno inspirado en la soberanía de la nación, en que su defensor perpetuo ocupaba el “alto cargo de Emperador Constitucional¹⁵”. Sin embargo, algunos hechos posteriores indican que el Imperio surgía revestido por un lenguaje liberal, pero moderado.

Al día siguiente de la aclamación, José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro y líder del grupo moderado de las élites —los llamados coimbrãos¹⁶—, establecía la formula como debían iniciar todos los actos gubernamentales —“Don Pedro, por la gracia de Dios y por aclamación unánime de los pueblos. Emperador Constitucional y Defensor perpetuo del Brasil”—. Sustraía al pueblo el derecho soberano de proclamar el emperador

teniendo en la palabra impresa su mayor y algunas veces, único contacto con el mundo extranjero. Creían que la soberanía residía en la nación. Por lo tanto, la *constitución* debía garantizar una ley justa, pero flexible, capaz de impedir la supremacía del poder del monarca sobre los demás. De manera osada para el medio en que vivían, incluían, por consiguiente en sus reflexiones, algunos principios de contenido democrático. Cf. Neves, 2003: 31. Barman, 1988: 65-96.

14 En todas las provincias brasileñas, las festividades en homenaje a la aclamación nunca perdieron su carácter religioso y cristiano.

15 Pereira, 1822: 5-6. *Gazeta do Rio de Janeiro*, 125 (Río de Janeiro, 17 de octubre 1822).

16 Los coimbrãos eran en general más cosmopolitas, con paso por la Universidad de Coímbra y larga experiencia en la vida pública. Los individuos con una situación familiar cómoda, tanto en términos de capital económico como de capital social y cultural, leía autores como Locke, Montesquieu, Constant y los ideólogos de la Restauración francesa. Al asumir una posición crítica frente al Antiguo Régimen no endosaban, sin embargo, cualquier propuesta de nuevo orden por medios revolucionarios. Creían en un ideal reformista de línea pedagógica, compatible con las Luces portuguesas, capaz de conducir una reforma pacífica, armoniosa, promotora de felicidad y libertad nacional. Barman, 1988: 65-96. Carvalho, 1980: 51-70. Neves, 2003: 51.

por aclamación. Volviendo a los usos antiguos, en que el monarca recibía de Dios la esencia de su poder¹⁷.

De acuerdo con esta perspectiva se concibió, entonces, una segunda ceremonia inaugural para el Imperio naciente. El 1º de diciembre de 1822, la coronación del emperador transcurrió en forma casi privada, siguiendo la tradición y la pompa del Antiguo Régimen, así como protocolos inspirados en la ceremonia equivalente de Napoleón Bonaparte (1804). La población se mantuvo como mera espectadora. La ocasión se transformó en “un espectáculo extraño en los fastos lusitanos y asombroso para América.¹⁸” En aquel mismo día Don Pedro creó la *Ordem do Cruzeiro*, gracia honorífica equivalente a las que se conocía en la Portugal del Antiguo Régimen, como explícitamente declaraba el preámbulo del decreto: “una práctica constante y justa de los Augustos Imperantes y particularmente de los Augustos Reyes, mis predecesores¹⁹”. Sus palabras recordaban más un honor inherente del Antiguo Régimen que una distinción creada en un gobierno constitucional. No fue ciertamente coincidencia que el acto se asemejara a aquel al de Napoleón al establecer la Legión de Honra (1802). Sin embargo, si la Legión de Honra se convirtió en una condecoración nacional, la *Ordem do Cruzeiro* no pasaba de ser un instrumento de concesión de privilegios, sociales y legales, restableciendo así el estatuto de una nobleza, aunque de funciones, conectada a cargos públicos²⁰. Se mezclaban los lenguajes políticos de un pensamiento moderado y de un pensamiento liberal.

El concepto de Soberanía

Oficializada por medio de estas ceremonias, la posición de Pedro I como emperador, quedaba la tarea de definir y construir a Brasil. Si este ya se constituía como “un vasto Imperio, que cierra el círculo de los pueblos libres de América²¹”, todo estaba por hacer. Las instituciones todavía eran aquellas remanentes del dominio portugués, que estuvieron en vigor por regla general, hasta 1828, permaneciendo las *Ordenações Filipinas* (1621)

17 *Decreto del 13 de octubre de 1822.*

18 *O Espelho*, 109 (Río de Janeiro, 3 de diciembre de 1822).

19 *Decreto de 1 de diciembre de 1822.*

20 Sobre Napoleón ver Lefebvre, 1969: 171-172.

21 *Gazeta do Rio de Janeiro*, 153 (Río de Janeiro, 21 de diciembre de 1822).

en vigencia hasta 1916, cuando se elaboró el Código Civil de la República proclamada en 1889. “No hay constitución, ni códigos legales, ni sistema de educación; nada existe excepto una soberanía reconocida y coronada.²²” Por lo tanto era preciso definir las bases del gobierno. En virtud del contexto histórico y de los actos de habla (*speech acts*)²³ de los actores históricos de aquel momento, la opción elegida no podía dejar de ser una monarquía constitucional representativa.

Se cumplía así proveer una Carta Magna, para lo que se convocó, ya en junio de 1822, la Asamblea Constituyente del Brasil, instaurada el 3 de mayo de 1823. A partir de ese momento, las confrontaciones entre los diferentes proyectos de poder pasaron a hacerse más explícitas, a pesar de las dubiedades de los lenguajes políticos. Por un lado, los *brasilienses* creían en los derechos de la nación, en un gobierno federalista y en una mayor autonomía del poder legislativo sin el veto del poder real. Por otra parte, los *coimbrãos* insistían en una propuesta de la monarquía constitucional en la que el poder se concentrara en su esencia, en manos del soberano. Tal vez no fuera tanto la cultura política, heredada de la Ilustración Ibérica por ambos, que los distinguían, pero sí sus intereses privados y una sensibilidad diferente, elaborada en círculos diversos de sociabilidad, más cercanos a la esfera cortesana para los experimentados coimbrãos; y para los inquietos *brasilienses*, más derivados del ambiente comercial, que se había formado en la ciudad después de 1808 y generó una capa media urbana.

A pesar de los puntos comunes que mostraban los dos partidos o *facções* —como se decía en la época, con el significado de grupos que se posicionaban a favor o en contra de alguna práctica política—, las diferencias entre ellos asumían la forma de insatisfacciones en relación al gobierno y pasaban a constituir caminos diversos para el proceso de construcción del nuevo Imperio. Por eso, uno de los conceptos claves para la *performance*²⁴ del lenguaje de esos grupos era el de soberanía. Ésta pasó a representar la tendencia impersonal del poder, en oposición al soberano en la época del Antiguo Régimen, cuando designaba una autoridad personal y exclusiva del monarca²⁵. El concepto se politizó y se democratizó, en el enfoque de Koselleck²⁶.

22 Melo, 1916: 139-140.

23 Para la expresión en cursiva ver Pocock, 2003: 74.

24 Pocock, 2003: 74.

25 Para el concepto de soberanía, véase Neves, 2003: 159; Pereira, 2014: 61-64.

26 Koselleck, 2009: 92-105.

El principio fundamental de toda monarquía constitucional era el ejercicio de la soberanía de la nación, pues era incuestionable cualquier oposición a esta idea, ya que tal acto sería un atentado “contra el principio más santo de las Constituciones liberales²⁷”. A pesar de tal supuesto, varios pensamientos y posturas se confrontaron. Por un lado, estaban los defensores de que la soberanía debía residir esencialmente en los diputados, ya que en el término propio de “*Ciência do Governo*”, soberanía significaba “facultad, virtud, poder, en fin, derecho exclusivo que tienen los individuos de una nación colectivamente considerados de establecer la forma de gobierno, con quienes acuerdan ser regidos²⁸”. Por otro lado, se situaban los que pretendían compartirla con el monarca, pues si la soberanía consistía en la práctica del poder legislativo, no podía residir de forma separada en ninguna de las partes integrantes del gobierno, “sino en la reunión del monarca y diputados elegidos por los pueblos²⁹”. No era una simple cuestión retórica. Se trataba de dos pensamientos políticos diferentes. Los primeros veían a la Asamblea como la legítima representante de la nación, que debía legislar para todos los ciudadanos, correspondiendo al soberano el papel de moderador, sin derecho a veto. Lenguaje próximo a las ideas francesas, que encontró eco entre las élites brasileñas. El segundo grupo postulaba que el monarca renunciaba a la vía autocrática al reconocer algunos límites efectivos a la voluntad del gobierno, pero no aceptaba el cercenamiento de todos sus poderes y atribuciones. Esta era la visión de D. Pedro y de la élite coímbra. La soberanía no residía en el hombre. No había la posibilidad de aplicar leyes más radicales que pudieran ir en contra al Derecho Natural o la voluntad de Dios. Las leyes fundamentales del Imperio debían ser respetadas y no podían ser modificadas por una acción abrupta. Estas dos opiniones en confrontación demostraban que si la perspectiva de un lenguaje absolutista, en que el poder fuera exclusivo del soberano, que ya no se encontraba en el Império Brasílico, había un desacuerdo entre aquellos que postulaban un pensamiento liberal y los que defendían ideas más moderadas. En ambos casos, sus representantes eran constitucionales y defendían el concepto moderno de soberanía. Como afirmaba José Joaquim Carneiro de Campos, el futuro Marquês de

27 *O Constitucional*, 30 (Bahía, 17 de junio de 1822). Para la cita ver *Correio do Rio de Janeiro*, 1 (Río de Janeiro, 10 de abril de 1822).

28 Brasil. *Diário da Assembleia Geral*, 2 (Sesión del 29 de julio de 1823): 477.

29 *Gazeta do Rio de Janeiro*, 21 (Río de Janeiro, 19 de septiembre de 1821).

Caravelas, uno de los principales mentores de la constitución de 1824, “monarquía sin despotismo, libertad sin anarquía³⁰”.

Por lo tanto, detrás de esas concepciones, se encontraba un proyecto para definir las bases del nuevo pacto político, cuya expresión máxima era la Constitución, elaborada por las voluntades individuales o colectivas que fundaban la nación. Éstas podían ser identificadas en las reuniones de la Asamblea Constituyente de 1823, en la presentación de dos enmiendas sobre la remisión de las Leyes a su Majestad por la Secretaria de Gobierno. La polémica demostró aspectos distintos del concepto de soberanía: el lugar que los poderes —Legislativo y Ejecutivo— debían ocupar en la formación del Imperio y la cuestión de la sanción imperial. Se discutía así, la forma en que las leyes debían ser enviadas al emperador para ser publicadas y ejecutadas. Y, de manera más enfática, la posibilidad de que los decretos de la Asamblea fueran promulgados sin la dependencia de la sanción imperial. Las respuestas de los diputados fueron diversas en función de sus posturas políticas.

Para Ferreira França, diputado por Bahía, la Ley, que es “la voluntad del pueblo, expresada por la voz de sus representantes”, debía ser entregada al Poder Ejecutivo para que éste la observara. Al final era la Asamblea la que tenía el “*o exercício da Soberania*”. Por lo tanto, la sanción solo podría venir de la misma voluntad de la nación y no de la voluntad del emperador, pues éste ejercía un “derecho delegado y no un derecho propio”. No podía haber sanción de un soberano para las leyes hechas en una Asamblea Constituyente. En la siguiente sesión declaró que el “el jefe de la nación era llamado soberano porque la Nación lo colocó en el más alto puesto de la jerarquía política”. Ahora, la Asamblea era soberana, pues en cuanto reunida representaba a la Nación, “ejerce un derecho político exclusivo, que solo ella tiene”. Por lo tanto, la expresión que debía ser usada era “mandamos”, es decir, la Asamblea manda la ley para que el emperador haga que sus súbditos obedezcan, pues este es el poder que le corresponde³¹. Queda claro que, para el diputado, la soberanía residía en la autoridad parlamentaria, sin la necesidad de aprobación del poder imperial.

30 Brasil, *Anais do Senado do Império* (Sesión del 28 de mayo de 1832): 144. Véase también Lynch, 2014b.

31 Brasil, *Diário da Assembleia Geral*, 2 (Sesión del 28 y del 29 de julio de 1823): 471, 477 y 479.

Asimismo, Custódio Dias, diputado por Minas Gerais, compartía esta visión. Creía que el emperador debía “respetar a la nación legítimamente representada” en las cortes, pues solo de ella derivaba toda su autoridad, que le era conferida por el nuevo “pacto social” a ser elaborado. Defendía con vehemencia y claridad la situación de subordinación del Emperador a la nación. Los diputados eran los representantes de la nación y no podían tratar al emperador como una persona superior. Él era, sí, “secundario a su soberanía.” Por lo tanto, hacía del emperador un “delegado” de la Asamblea, ejerciendo solo el poder ejecutivo³².

Más radical aún se encontraba la postura de Cipriano Barata de Almeida, defensor de una soberanía popular. Éste, aunque elegido para la constituyente por Bahía, nunca tomó posesión efectiva del cargo, ejerciendo por el “*papel impresso*” el mandato de la constituyente, por medio de una postura completamente contraria al gobierno. En esa visión, el pueblo, en el plano teórico, era el nuevo tenedor de la soberanía, aunque, en la práctica, solo sus representantes pudieran ejercerla. Así la voluntad general de la nación solo podía ser manifestada por los “conciudadanos”, es decir, “por la nación, a quien pertenece en consecuencia el hacer las leyes.” Elegidas libremente por todos los componentes de la nación, las asambleas obtuvieron esta soberanía solo formalmente, porque su fuente continuaría siendo el pueblo. Este sólo transmite “el ejercicio del poder soberano, y no la misma soberanía, porque esta le es inherente y ligada a su existencia como hombre libre³³”. Cipriano Barata por medio de sus diarios *Gazeta Pernambucana* y del *Sentinela da Liberdade na Guarita de Pernambuco, Alerta!* defendía la misma postura y procuraba dialogar con los debates parlamentarios. Afirmaban que en las Cortes todos era “ciudadanos” y debían ser “reputados”, “iguales como hombres”, desprovistos de todos los privilegios, exenciones, órdenes y dignidades. Afirmaba su postura plenamente favorable a la subordinación del emperador a la Asamblea y al pueblo: “En estas cortes el Rey no es representado como soberano, porque en ellas se reconoce que el pueblo es el verdadero soberano³⁴”.

32 Brasil. *Diário da Assembleia Geral*, 1 (Sesión del 11 de junio de 1823): 202.

33 *O Espelho*, 69 (Río de Janeiro, 16 de julio de 1822). *A Malagueta*, 2 (Río de Janeiro, diciembre 1821). *Correio Extraordinário do Rio de Janeiro*, 1 (Río de Janeiro, 24 de mayo de 1823).

34 *Gazeta Pernambucana*, 16 (Recife, 14 de agosto de 1823). Transcrito en Cipriano Barata, 2008: 168.

Al contrario, otros diputados recuperaban el papel central del emperador como jefe de la nación. Así, para Carneiro de Campos, elegido por Río de Janeiro, era necesario que las leyes fueran enviadas al emperador por medio de una delegación, porque en los gobiernos constitucionales, “estando los poderes divididos”, es imposible que haya “ruptura de preeminencia y respeto.” En su opinión, antes de la instalación de la Asamblea, “el Brasil en el ejercicio inmediato de la Soberanía Nacional había ya optado por unanimidad, deliberación y voluntad al gobierno Monárquico Constitucional”: luego no se podía considerar que la Augusta Asamblea estuviese “revestida de la plenitud del ejercicio de la soberanía nacional, pues en ella, no se encontraba concentrados todos los poderes soberanos”. Y concluía “la soberanía reside en la nación, solamente, ella consiste en la reunión de todos los poderes; la nación no delega sino el ejercicio de ellos”. Por lo tanto, la nación delegó a la Asamblea “simplemente el ejercicio del poder Legislativo”, con el objetivo de que los diputados redactaran la constitución del Imperio del Brasil. Así, la Asamblea excedía en su poder si quitara al Emperador la autoridad de sancionar las leyes hechas reglamentarias³⁵. No en vano, Carneiro de Campos, ya declaraba su visión de soberanía. Ella era inalienable. Por esta razón, antes de elegir a los diputados, ella ya había nombrado al Señor D. Pedro de Alcântara su jefe supremo, su monarca, con título de emperador.

En este sentido, Carneiro de Campos privilegiaba el papel del emperador como verdadero representante de la nación, aunque no abogaba un gobierno absolutista. Defendiendo el poder de la corona, él aceptaba la “representación-personificación del emperador³⁶”, más cercana a la representación personal del soberano en el Antiguo Régimen, a partir del propio sistema representativo, derivado de una aclamación popular. De esa manera iba contra el argumento de los liberales más radicales que defendían la soberanía de la Asamblea como la única representante legítima de la nación. No confundía, sin embargo, el gobierno monárquico constitucional, en que los poderes se encontraban divididos, con un gobierno absoluto. En éste el monarca reunía en sus manos todos los poderes soberanos; “no se conoce otra ley que no sea su voluntad” ni otro poder que iguale al que se haya revestido. En el gobierno absolutista era más fácil encontrar un mayor respeto y temor al Trono que en un gobierno constitucional, ya que

35 Brasil. *Diário da Assembleia Geral*, 2 (Sesión del 29 de julio de 1823): 473-474.

36 Lynch, 2014a: 51.

tales sentimientos eran inculcados en la población por la fuerza del poder exclusivo del soberano. De esta forma, el gobierno constitucional exigía, a su vez, que el Trono se presentara con gran esplendor para cultivar “la imaginación de los pueblos”, infundiendo en ellos “el más profundo respeto y gran consideración” con la finalidad de promover así “una mayor docilidad en la obediencia legal³⁷”.

En Portugal, aquellos más tradicionalistas, defensores de un gobierno absolutista criticaban la concepción más radical de la soberanía. Traducida al portugués en 1821 por el abad Luís Gaspar Martins, la famosa obra del abad Barruel sobre los verdaderos principios de la soberanía, defendía la teoría del derecho absoluto y afirmaba que el principio de soberanía de la nación y de la soberanía popular era propicia para crear desorden, pues los filósofos, como Voltaire, Rousseau y Volney, no definieron la soberanía de la que hablaban, siendo sus ideas impías y no doctas³⁸.

En Brasil no se encontraban partidarios de esa opinión favorable a un gobierno absolutista. Incluso el periódico más moderado —*O Espelho*— aceptaba como correcta la idea de soberanía nacional, pero ésta “ejercida continuamente por el pueblo [era] falsa y quimérica, y mucho más ridícula y dañina la de la soberanía residente y ejercida por una fracción del pueblo³⁹”. Otro opositor, “Filodemo”, respondiendo a las ideas de soberanía popular predicadas por el redactor de *A Malagueta*, exclamaba: “¡Entre cuyas manos se halla ya la soberanía, tan sórdidas, tan plebeyas, tan mecánicas!” Tresgeminos Cosmopolitas fundamentándose en el significado de la palabra encontrada en el diccionario de Moraes —“la cualidad de ser soberano y los derechos anexos a ella”—, argumentaba que soberanía era “una cualidad anexa a un empleo público, luego esta cualidad [era] ejercida por un ente, que podía ser moral, aunque no ejercida por todos, así como los otros empleos, por lo tanto no reside en el pueblo⁴⁰”. En ningún caso, sin embargo, defendía una postura favorable al derecho absoluto, como aquella resaltada por Barruel. Por otra parte, la recepción de este autor en Brasil parece haber sido de pequeña monta. A comienzo del siglo XIX, no se encuentra ningún anuncio de sus libros en periódicos o comentarios a su respecto en obras de circunstancias, aunque para algunos autores como José

37 Brasil. *Diário da Assembleia Geral*, 2 (Sesión del 28 de julio de 1823): 469.

38 Barruel, 1823: 1, 61 y VII.

39 *O Espelho*, 140 (Río de Janeiro, 21 de marzo de 1823).

40 Philodemo, 1822: 8. Tresgeminos Cosmopolitas, 1822: 5.

da Silva Lisboa, futuro Visconde de Cairu la revolución era siempre obra de impíos y enemigos de la religión católica, en la óptica de Barruel⁴¹.

A través de las discusiones en torno al concepto de soberanía, se verifica, por consiguiente, las diversas dimensiones que adquirió el pensamiento político de aquella coyuntura. Los liberales pretendían ver la soberanía como una cualidad que posibilitaba la intervención del individuo en el escenario público, independiente de cualquier legitimación, fuese de orden de gobierno imperial o fuese de origen divino. El hombre ilustrado, dotado de razón y conocimiento, le corresponde el papel de dirigir la sociedad, más específicamente, la opinión pública, esclareciendo, sobre todo, aquellas que se situaban en las filas de la sociedad. Afines con las prácticas del liberalismo, destacaban el papel ejercido por la educación y por los periódicos en la constitución de esta nueva opinión⁴².

Los más moderados, que años más tarde, se proclamaron regresivos y conservadores, consideraban la soberanía, sobre todo, como un recurso del poder soberano, ya que la sociedad no tenía medios para modificar lo que la tradición y las costumbres habían implementado. Basados en la obra de Edmund Burke, cuyos extractos fueron traducidos al portugués por Silva Lisboa en 1812⁴³, también creían que las reformas sólo podían realizarse “a partir de referencias del pasado”. Al final, los depositarios del poder político debían siempre recordar lo que sus antepasados les habían legado y jamás debían dejar arruinar está basta autoridad y experiencia⁴⁴.

Si gran parte de los diputados insistían en la superioridad del poder Legislativo en relación con el Ejecutivo, D. Pedro buscó rodearse de amigos personales, naturales de Portugal como él, pasando a defender concepciones más centralizadas del gobierno. Actitud que pronto contó también con el apoyo de muchos cortesanos que compartían esa posición moderada de soberanía. En consecuencia, el emperador tiende a incompatibilizarse con algunos aliados, como José Bonifácio de Andrada e Silva, su ministro. De esa manera renació el clima febril del año anterior, con multiplicación de los periódicos y de folletos políticos⁴⁵, que se posicionaban en relación con

41 Sobre la recepción de Barruel en el mundo ibérico ver Mücke, 2014: 61-62. Al mismo tiempo, sin embargo, todo indica que Barruel fue mucho más leído y comentado en Portugal que en Brasil.

42 *O Censor Brasileiro*, 1 (Río de Janeiro, 1828).

43 Burke, Lisboa, 1812.

44 Burke, [1790], 1982: 66-67.

45 Para los panfletos políticos de la Independencia, ver Carvalho, Bastos y Basile, 2014.

los temas de los debates en la Asamblea. Los proyectos constitucionales superaban los espacios de la institucionalización de la política —la Asamblea— alcanzando un público más amplio por medio de la *guerra das penas*⁴⁶, ejercida por tales escritos de circunstancia.

Así o *Tamoio* (1823) de José Bonifácio y sus hermanos erguía la bandera de la oposición, no sólo contra los demócratas, sino también contra aquellos que se mostraban favorables a un poder más centralizador y autoritario, incluidos en particular, los naturales de Portugal, que habían pasado a rodear al emperador. En otra perspectiva, se situaban los que defendían el pleno poder de D. Pedro, como el *Espelho* (1821-1823), el *Diário do Governo* (1823-1824) y *A Estrela Brasileira* (1823-1824), que todavía acusaban a el *Tamoio* de intrigar brasileños contra portugueses. De esta manera la disputa entre una propuesta de gobierno en que la soberanía residía en los representantes de la nación y aquella inspirada por la tradición monárquica, preservando el lugar central del soberano, se convertía también en una rivalidad entre brasileños y portugueses⁴⁷.

En ese ambiente de animosidad, que indicaba la permanencia de los eslabones aún existentes entre Brasil y Portugal, el movimiento de la *Vila Francada* (junio de 1823), que puso fin a la primera experiencia liberal portuguesa, restableciendo el poder absoluto de D. Juan VI, sirvió de estímulo para que D. Pedro revelara la faceta más autoritaria de su carácter. En la mañana del 12 de noviembre de 1823, la tropa marchó a la ciudad y cercó el edificio constituyente, que se encontraba en sesión permanente desde hacía dos días⁴⁸. Después de la lectura del decreto que disolvía la Asamblea, algunos diputados, como los hermanos Andrada, fueron arrestados partiendo luego para largo exilio.

Si la constitución era pieza vital de la estructura de poder, la “*Autoridade Suprema*” del gobernante, consolidada en un “*Centro de Unidade*”, no podía dejar de tener “la fuerza necesaria para hacer el bien y prevenir el mal”. Esta era la opinión de José da Silva Lisboa, que justificaba su argumento al demostrar que tal centralización de poder estaba en conformidad con

46 Guerra de penas es una expresión de la época. Cf. “Esta guerra, meu amigo, é mais de pena, que de língua ou de espada”, “Carta do Sacristão de Tambi ao estudante Constitucional do Rio”, *Revérbero Constitucional Fluminense*, 9 (Río de Janeiro, 8 de enero de 1822).

47 Ribeiro, 2002 *passim*.

48 Brasil. Índice dos Decretos, cartas e Alvarás de 1823: 85.

la “Sabiduría y Universal Ley de la Naturaleza que puso todo en potencia en el Centro del Movimiento.” Al final la experiencia del “orden social” mostraba que todo el poder político tiende a concentrarse, perpetuándose, desde que “no sea perturbado por la tiranía⁴⁹”. Se suponía una idea de autoridad necesaria al interior del Imperio, en que los antiguos vasallos, ahora transformados en ciudadanos, debían obedecer las leyes de su soberano. En el imaginario político del Império Brasílico permanecía la importancia del poder legítimo, más no arbitrario del rey para la conservación del orden y del bienestar común de la sociedad.

La Constitución de 1824: un gobierno conservador, pero siempre constitucional...

Para evitar que fuera considerado tiránico, Pedro I, por su parte, justificó su actitud arbitraria por medio de una proclamación a los brasileños, llamando a todos a conservar la adhesión a la causa de la independencia, ya que crecía el “*espírito da desunião*” (espíritu de la desunión), con el surgimiento de partidos que apuntan a la implantación en el país del desorden y de la “anarquía”. Bajo la promesa de una carta “doblemente más liberal”, concluía que la medida de fuerza pretendía superar la lentitud con que se preparaba la Constitución, contener los sustos y temores de todos los ciudadanos pacíficos y preservar la patria en peligro alejando el miedo de su ruina y de la subversión del Estado⁵⁰.

Si la Asamblea no se disolvía, se destruiría nuestra santa religión y nuestras vestiduras serían tintas en sangre. Se convoca una nueva Asamblea. [...] Las prisiones ahora hechas serán, por los enemigos del Imperio, consideradas despóticas. No son. Vosotros veis que son medidas de policía, propias para evitar la anarquía y salvar las vidas de esos desgraciados para que puedan gozar aún, tranquilamente de ellas, y nosotros de sosiego. [...] La salvación de la Patria que me ha sido confiada como Defensor Perpetuo de Brasil, que es la suprema ley, así lo exige. Tened confianza en mí, como yo la tengo en vosotros, y veréis a nuestros enemigos internos y externos suplicar nuestra indulgencia. Unión, y

49 Lisboa, 1822: 22-23. Bastardilla en el texto.

50 Neves, 2011: 75-113.

más unión, brasileños; quien se adhirió a nuestra sagrada causa, quien juró la independencia de este Imperio, es brasileño. Emperador⁵¹.

El cierre de la Asamblea provocó, no obstante, innumerables reacciones. En el noreste Cipriano Barata de Almeida, ya en septiembre de 1823, advirtió a las provincias de las actitudes que debían tomar en caso de que los batallones de Río de Janeiro, “insubordinados, ignorantes, esclavos sin amor a la patria”, disolvieran el Congreso o intentaran suplantarlos con el fin de que “sin libertad no se oponga a nada y todo vaya agua abajo y la Constitución se reduzca a agua de bacalao”. Si los soldados aclamaran al gobierno absoluto, pasarían a dar “las leyes que el emperador quiera, a su única voluntad⁵²”. A pesar de la visión profética, el redactor fue arrestado luego de la disolución de la Asamblea, acusado de querer implantar la anarquía, permaneciendo detenido hasta 1830.

Después del desenlace, a su vez, Fray Joaquim do Amor Divino Caneca iniciaba su periódico *O Typhis Pernambucano* (1823-1824) con duras críticas y describía el cierre de la Asamblea:

Río de Janeiro

Amaneció en esta corte un día de luto, día 12 de noviembre, día nefasto para la libertad de Brasil y su independencia: día en que se vio con el mayor espanto representada la escena del 18 Brumario (8 de noviembre), en la que el déspota de Europa disolvió la representación nacional de Francia: día en que el partido de los chumbeiros⁵³ de Río de Janeiro puso en práctica las tramoyas del ministerio portugués, y logró, engañando la cándida sinceridad de S. M. I, disolver la suprema Asamblea Constituyente Legislativa del Imperio de Brasil⁵⁴.

A pesar del lenguaje virulento, contrario al acto considerado como despotico, Fray Caneca continúa preservando a la persona del monarca, muchas veces engañado por sus ministros y secretarios. Se mantenía el amor de los pueblos a los reyes, consolidando la creencia en la autoridad de los

51 *Proclamação. Brasileiros!*, [1823]. Cursiva propia.

52 *Sentinela da Liberdade na Guarita de Pernambuco*, 47 (Bahía, 13 de septiembre de 1823).

53 “Chumbeiros” o “pés-de-chumbo” era la designación dada a los portugueses y partidarios de sus causas. Nota transcrita de Cabral de Mello, 2001: 304.

54 *O Typhis Pernambucano*, 1 (Pernambuco, 25 de dezembro de 1823). En Mello, 2001: 304.

príncipes. Esta manifestación, aunque provenía del discurso de un liberal, que acabó condenado a muerte por su participación en la rebelión conocida como la *Confederação do Equador* (1824)⁵⁵, indicaba sin duda un rasgo de lenguaje tradicional, próximo a la cultura política del Antiguo Régimen⁵⁶.

Por otro lado, los periódicos partidarios de Pedro I rebatieron estas opiniones. Así, *A Estrela Brasileira*, periódico redactado por un francés —Jean-Baptiste Aimé de Loy— gran defensor del emperador, que permaneció en Brasil hasta la abdicación, informaba de que en Bahía la noticia sobre el cierre de la Asamblea circulaba entre las diversas capas, inclusive las más bajas, de forma contundente. Aquí está, en sus palabras, la descripción que hacían los Bahianos:

D. Pedro mandó salir de la ciudad a los soldados brasileños y frente a sus valientes europeos disolvió violentamente la Asamblea, solo porque algunos miembros de ella se quejaron de que los brasileños eran golpeados todos los días en las calles de Río de Janeiro por los portugueses⁵⁷ (Traducción propia).

El periódico continuaba criticando la noticia, que consideraba repleta de infamias y calumnias, dando margen a que la “*populaça baiana*” se amotinara y atacara, en el “primer momento de su furor” a todos los portugueses que encontraran en las calles. Se unió a esa plebe “la parte más vil e indisciplinada de la tropa,” ocurriendo lo que se acostumbra a ver en los movimientos populares: “la propiedad sucumbiendo bajo la libertad⁵⁸”. Una vez más afloraban las rivalidades entre portugueses y brasileños.

En el artículo de opinión, el mismo redactor afirmaba que la disolución de la Asamblea Constituyente debía ser encarada a partir de tres puntos de vista: “La legalidad, la necesidad, el modo de ejecución”. El Emperador tenía derecho a disolver la Asamblea, ya que ésta era “la más importante prerrogativa del Trono Constitucional”. Por lo tanto, estaba dentro de la legalidad, pues la medida era necesaria a fin de evitar que la Asamblea

55 La Confederação do Equador fue proclamada el 2 de julio de 1824, como resultado del otorgamiento de la Constitución de 1824. Fue una explosión revolucionaria que pretendía reunir, bajo la forma de un gobierno federativo y republicano, además de Pernambuco, las provincias de Ceará, Paraíba, del Río Grande del Norte y, posiblemente, de Piauí y de Pará.

56 Chartier, 1988: 189-213.

57 *A Estrela Brasileira*, 29 (Río de Janeiro, 24 de diciembre de 1823).

58 *A Estrela Brasileira*, 29 (Río de Janeiro, 24 de diciembre de 1823).

invadiera los otros poderes, tendencia común en las Asambleas de todas las naciones. En cuanto a la necesidad, a pesar de faltarle al autor conocimiento de los hechos anteriores, pudo afirmar que, en los últimos tiempos, la Asamblea “era verdaderamente hostil al Gobierno de S. M. I”. Y continuaba: “en los periódicos en general se predicaba la anarquía y la guerra civil, como licencia de ideas espantosas y una torpeza de expresiones, cual si no hubiese tal vez en nación alguna”. Por consiguiente, las tensiones se referían a la Asamblea y la prensa, estos nuevos espacios públicos de poder⁵⁹, haciendo necesaria la intervención del Emperador. El redactor solo discrepaba de cómo se había realizado la ejecución. Para este acto legítimo del soberano no había necesidad “ni de bayonetas, ni de piezas militares, ni de artillería, ni de aparato militar”. Aunque, tal aspecto no invalidaba el acto legal y necesario del de Pedro I⁶⁰.

A pesar de tales discordias, tensiones e inestabilidad política, D. Pedro I dio a Brasil una constitución otorgada, aprobada por las Cámaras Municipales: esta constitución, la más longeva que Brasil conoció —duró 67 años— definía también el proyecto político victorioso. Aunque otorgada, la constitución estaba empapada de una conceptualización moderna que significaba la garantía de derechos y deberes establecidos por un nuevo pacto social, elaborado entre el Rey y los individuos, símbolo de la política moderna en la perspectiva de François-Xavier Guerra⁶¹. La constitución asumió así la forma de “un sistema cerrado de normas” que pasaba a designar una unidad, en relación con la nación, que no existía de manera concreta, sino solo de forma ideal⁶².

En esencia estaba pautada en las ideas de Montesquieu, o sea, en el principio de la separación de los poderes, como defendía José da Silva Lisboa, redactor de innumerables folletos y periódicos de la época. Concebía la *constituição* como el “acta de las leyes fundamentales del Estado, en que se declara el sistema general del gobierno sobre la división y armonía de los tres poderes⁶³” y en que también se definían los “derechos de los ciudadanos y reglamento de los diputados del pueblo para el cuerpo

59 Guerra y Lempèrièrre, 1988.

60 *A Estrela Brasileira*, 13 (Río de Janeiro, 17 de noviembre de 1823).

61 Guerra, 2003: 53-60.

62 Schmitt, 2006: 29.

63 Lisboa, 1822b, XI: 1.

legislativo⁶⁴”. Una visión semejante predicaba un folleto anónimo titulado *Diálogo instrutivo em que se explicam os fundamentos de uma Constituição*. Este la consideraba una ley fundamental, que regulaba la forma en que una nación debía ser gobernada y establecía “máximas generales, a las que todos debían satisfacer⁶⁵”.

Por otro lado, se apropiaban de las propuestas de Benjamin Constant y defendían la teoría de las garantías individuales, en oposición a la visión de Rousseau y de la interpretación jacobina de una voluntad general⁶⁶. Tal perspectiva se encontraba de forma explícita en el primer folleto político anunciado por la *Gazeta do Rio de Janeiro* (1821), la *Constituição explicada*, publicado sin autoría cuyo objetivo era aclarar a los lectores, en especial a las capas más bajas, tanto el concepto de constitución como el de un gobierno organizado sobre las bases constitucionales. Mencionando al principio a Benjamin Constant como uno de sus sustentos de su pensamiento, afirmaba que “la constitución no era un acto de hostilidad, sino un acto de unión que determina las relaciones recíprocas del monarca y del pueblo, sancionando los medios de defenderse y de [apoyarse] y se felicitan mutuamente⁶⁷”.

En el corazón de la constitución de 1824 prevaleció un gobierno monárquico hereditario, constitucional y representativo, en el que estaba en vigor la separación de los poderes por fuerza de nítida inspiración de Montesquieu. Entre estos, sin embargo, se incluía un cuarto —el poder moderador, “llave maestra de toda la organización política”—, que en teoría se inspiraba en Benjamin Constant. A pesar de no hacer mención explícita a la cuestión de la soberanía, quedaba claro que esta era compartida entre el soberano y la Asamblea General, lo que indicaba su carácter moderado. En ese sentido difería del proyecto de la constituyente de 1823, que sí buscaba configurar el Estado como monárquico respetando la inviolabilidad del emperador, y tendía a limitar la capacidad de intervención de ese poder real en los espacios individuales y públicos de poder⁶⁸.

Al mismo tiempo establecía un Senado vitalicio y un Consejo de Estado, a fin de garantizar la estabilidad del Estado naciente frente a la

64 Lisboa, 1822b, XI: 1.

65 *Diálogo instrutivo em que se explicam os fundamentos de uma Constituição*, 1821: 3.

66 Cf. Wehling, 1994: 11-13.

67 *Constituição explicada*, 1821: 1; cf. también Hespanha, 2004: 161-75.

68 Cf. Oliveira, 2012: 219-250.

conflictiva sociedad nacional⁶⁹. El elemento fundamental de identidad, la religión católica, continuaba siendo la religión del Imperio, aunque a diferencia de otras repúblicas latinoamericanas, se permitiría el ejercicio privado de otras religiones⁷⁰. Además, de manera semejante a la Constitución española de 1812, la brasileña no comenzaba declarando derechos⁷¹, como quedó establecido por aquellas generadas por las revoluciones de final de siglo XVIII, sino que definía el Imperio con su territorio, gobierno, dinastía y ciudadanos.

De esta forma, en el proyecto de construcción de Brasil después de 1822, a pesar de una mayor politización de las cuestiones y de los términos utilizados, sobresalió un lenguaje en que se procuró consolidar las garantías de los derechos y la división de los poderes. Era un “proyecto de gobierno constitucional y representativo en el cual el príncipe —y no la Asamblea— figuraba como el principal representante de la soberanía nacional” a fin de que no hubiera “*investidas do Poder Legislativo contra o Poder Executivo*”⁷².

La perspectiva se confirmó años más tarde, con Pimenta Bueno y su *Direito Público e Análise da Constituição do Império* (1857), el más importante trabajo al respecto, que prosiguió defendiendo el modelo aprobado en 1824. Según él, “nuestro derecho público es la sabia constitución que rige el Imperio; cada uno de sus bellos artículos es un complejo resumido de los más luminosos principios del derecho público filosófico o racional”. Sin embargo, en 1857 continuaba la relación entre la Constitución y la religión: “Gracias a la Providencia, tenemos una constitución, que ya es una de las más antiguas del mundo, sabia, liberal y protectora. [...] ella será siempre, como ya ha sido nuestra arca de la alianza en nuestras tempestades y peligros; es y será siempre la base firme de nuestro poder”⁷³.

Como resultado, el concepto de *constituição* en el Império Brasileño demuestra justamente aquella falta de “ruptura con [el] modo de estructuración religiosa al que estuvo sujeto el conjunto de sociedades humanas anteriores a la nuestra”, como dijo Marcel Gauchet⁷⁴, es decir, la prevalencia de la *heteronomía* del universo tradicional, sobre la autonomía del mundo

69 Neves y Neves: 2009, 337-351.

70 Campanhole y Campanhole, 1976: 523-573.

71 Portillo Valdés, 2002: 189.

72 Lynch, 2014a: 49.

73 Bueno, [1857], 1958: IV y 560.

74 Gauchet, 2004: 183.

moderno⁷⁵, evidenciando la carencia de permanencia de una autoridad, sea de carácter religioso o político, capaz de servir de fiador de la organización social⁷⁶.

Ciudadanía: un concepto en construcción

Como resultado de una percepción ilustrada de la realidad, que se generalizó a inicios del siglo XIX por el mundo luso-brasileño, en oposición a la visión litúrgica característica del Antiguo Régimen, esa propuesta de un Imperio reconoció en la política de Estado un instrumento de acción sobre la sociedad. No obstante, no fue capaz de crear normas impersonales escritas bajo la forma de una ley que elevase a los súbditos a la condición de ciudadanos.

En la constitución de 1824 se encontraba un esbozo de garantía de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos sobre la base de la libertad, la seguridad individual y la propiedad. A pesar de ello, los ciudadanos se distinguían, desde el punto de vista de los derechos políticos, por medio de la adopción de un criterio censitario para los electores. Por otro lado, si la constitución abolía los privilegios, mantenía intacta la cuestión de la esclavitud, aunque la mencionara de manera indirecta al incluir a los libertos nacidos en Brasil y sus hijos —llamados *ingênuos*— como ciudadanos,, excluidos de la posibilidad de constituirse como electores en diversos procesos de votación⁷⁷.

Por otra parte, si el Congreso nacional debía estar formado “por todas las clases de ciudadanos”, ¿cuáles eran esas clases? La respuesta se encuentra en la prensa de la época: “Todos los ciudadanos de las diversas clases [...] el clero, la nobleza, los agricultores, los propietarios, los comerciantes y los artistas tendrán siempre diputados en las Cortes”. Se insistió así en los diversos niveles de ciudadanía política, quedando claro que el ciudadano se destacaba por su mérito y también por sus posesiones⁷⁸. Todos podían ser llamados ciudadanos en el Brasil independiente, pero había una excepción: los esclavos. En 1823, el redactor del *Malagueta* distinguía “tres castas de

75 Neves, 2003: 221-252.

76 Mücke, 2014: 62.

77 Carvalho, 1995: 23-25.

78 *Carta ao senhor d. Pedro de Alcantara*, 1821: 6.

ciudadanos y de jerarquía,” e incluía en la última el “Tercer Estado, es decir, los cautivos”. La primera estaba formada por los miembros de la familia imperial y de la aristocracia de los hombres blancos, mientras que la segunda por los hombres libertos de color. Sin embargo, afirmaba que las dos primeras eran admisibles al civismo⁷⁹. Por lo tanto, a pesar de que la cualidad de ciudadano era “inseparable de todo hombre que viene a este mundo”, no abarcaba las capas más ínfimas de la nueva sociedad del Imperio del Brasil⁸⁰.

En verdad el *povo* que participó de las manifestaciones en pro del nuevo orden constitucional y pasaba a ser considerado como ciudadano, aunque constituido por diversas categorías —como funcionarios, pequeños comerciantes, artesanos, empleados y soldados rasos—, no admitía a los cautivos que formaban casi un tercio de la población y tendía a excluirlos, a no ser como masa de maniobra de intereses originados en otros planos, aquellos situados en las fimbrias de la sociedad.

A pesar de la utopía de las Luces, en que todo ciudadano debía tener acceso al saber político para, una vez instruido, poder representar de forma adecuada su papel como miembro activo de una comunidad política, fuera como representante de la nación, fuera como elector, recayendo sobre él la responsabilidad por la elección de los miembros del poder legislativo, tal realidad no se materializó en el Império Brasílico. La propia organización social del país, dominada por la esclavitud, acababa por restringir las posibilidades de formar a las capas más bajas de la población y, sobre todo, de dotarlas de medios para actuar en función de las nuevas perspectivas, traídas por la posibilidad de discusión política. La pedagogía cívica debía limitarse al ciudadano activo, propietario y perteneciente a las capas medias y superiores de la sociedad⁸¹.

La ley corporizaba las convicciones de la pequeña élite ilustrada que, asociada a los diversos sectores influyentes, identificaban en el liberalismo el régimen adecuado, ya sea para el empleo de sus talentos o para la disputa entre sí de sus intereses privados. Inviabilizaba así el pleno desdoblamiento de la lógica liberal, como evidenciaría el funcionamiento del sistema bajo la forma de nación independiente en las siguientes décadas⁸².

79 *A Malagueta Extraordinária*, 2 (Río de Janeiro, 5 de junio de 1823).

80 *Carta pastoral*, 1822: 8.

81 Carvalho, 1996: 337-359.

82 Neves y Neves, 2009: 337-351.

A modo de conclusión

El horizonte de expectativas de las élites brasileñas aún se había despegado muy poco del campo de experiencia que traía. La esclavitud continuaba siendo el elemento primordial de la economía. Se restringía también la capacidad de formación de las capas más bajas de la población y de esta manera, el dotarlas de medios para actuar en función de las nuevas perspectivas proporcionadas por los múltiples discursos constitucionales de aquella época, con la intención pedagógica de transformarlas en un conjunto de ciudadanos. Eran las élites las que constituían el público real de esos discursos y fue entre sus diversas facciones que se jugaron los destinos futuros de Brasil.

En esa perspectiva, la cultura política de la independencia implantó, sin duda, ciertas prácticas fundamentales del liberalismo, capaces de convertir la Corona en Estado, al extraer la política de los círculos de los palacios para situarla en la plaza pública; al organizar la sociedad por medio de una Constitución, aunque otorgada; y al establecer una división de poderes que definía algún espacio para la participación de los ciudadanos, como las elecciones. La auténtica vida pública, sin embargo, no fue capaz de extenderse más allá de una élite, más intelectual y política que social, situada en las principales ciudades y temerosa de afectar los intereses, casi siempre mudos, de los poderosos de todas las latitudes. En ese sentido, las vacilaciones del poder, que no conseguía sustituir las viejas armas de la censura y de la represión por la novedad de la ideología y la desintegración fundamental de la sociedad, enraizada en la visión del mundo tradicional, que distinguía libres y cautivos, inviabilizaron la conducción del liberalismo y de la práctica de la ciudadanía a sus últimas consecuencias⁸³. Los argumentos liberales permanecieron como meros artificios retóricos, que al crear la ilusión de política⁸⁴ posibilitaba que lo más importante quedara soterrado, atascando la formación de la nación al legitimar el dominio tradicional y conservador de una pequeña élite y al asegurar la exclusión de los demás.

En ese ambiente, conservadores y liberales se revelaban como caras de una misma moneda. Al final del primer reinado, entre 1831 y 1840, se configuraron como las dos fuerzas que moldearon la política del Imperio. Algunas veces los primeros tendían a un lenguaje más moderado, pautado en hombres como Montesquieu y Benjamin Constant, acercándose al ideario

83 Neves, 2003: 221-252. Neves, 2003: 413-418.

84 Furet, 1983: 60.

clásico liberal, creyendo en el *justo meio* entre el absolutismo y la democracia⁸⁵. Los otros, los liberales, tendían a posturas más radicales, dirigidas a la defensa de los intereses de las patrias locales, defendiendo una política federalista. Ambos grupos, sin embargo, no dejaban de ser constitucionalistas.

Así, a pesar de las posteriores disputas entre los conservadores y liberales, el círculo de notables alrededor del Emperador que elaboraron la Constitución de 1824, al intervenir en el espacio público en la función de sus propósitos, aseguraron el montaje y el funcionamiento de un régimen que tenía como base la capacidad de un pueblo de elegir y seguir a los propios representantes⁸⁶. Al mismo tiempo, consiguió dotarlo de los dispositivos necesarios para que no degenerara en despotismo, ni que se transformase en democracia, hasta finales del ochocientos. Esa monarquía constitucional representativa fue el *liberal* Imperio del Brasil.

Bibliografía

Fuentes impresas

PERIÓDICOS

A Estrela Brasileira, Río de Janeiro, 1823-1824.

A Malagueta, Río de Janeiro, 1823.

Aurora Fluminense, Río de Janeiro, 1832.

Correio Braziliense, Londres, 1816.

Correio do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1822.

Correio Extraordinário do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1823.

Gazeta do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1821-1822.

O Censor Brasileiro, Río de Janeiro, 1828.

O Constitucional, Bahía, 1822.

O Diário do Governo, Río de Janeiro, 1823-1824.

O Espelho, Río de Janeiro, 1822.

O Tamoio, Río de Janeiro, 1823.

Revérbero Constitucional Fluminense, Río de Janeiro, 1822.

Sentinela da Liberdade na Guarita de Pernambuco, Pernambuco, 1823.

PANFLETOS

Carta ao senhor d. Pedro de Alcantara, Príncipe Real de Portugal, Brasil e Algarves, Río de Janeiro, Tipografia Real, 1821.

85 Basile, 2011: 174.

86 Cf. Venturi, 1971: 43.

Carta pastoral, em que Vossa Excellencia Reverendissima recomenda ao clero secular e regular, que exhortem os povos a união e concórdia entre si ... por el obispo José C. da S. Coutinho, Rio de Janeiro, Tipografia do Diário, 1822.

Constituição explicada, Reimpreso en Rio de Janeiro, Impressão Régia, 1821.

Diálogo instrutivo em que se explica os fundamentos de huma Constituição e a divisão das autoridades que a formão e executão, por un patriota amigo de la razón, Rio de Janeiro, Tipografia Real, 1821.

Pereira, José Clemente, *Fala que a sua Majestade Imperial e Defensor Perpétuo do Brasil dirigiu o Presidente do Senado da Câmara do Rio de Janeiro no fausto dia 12 de outubro de 1822*, Rio de Janeiro, Off. Silva Porto & Ca., 1822.

Philodemo, J.P.C.M., *Sedativo contra a Malagueta ou observaçoens sobre este papel por ...*, Rio de Janeiro, Tipografia de Santos e Souza, 1822.

Proclamação. Brasileiros!, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, [1823].

Resposta de Sua Majestade Imperial e Real, [Rio de Janeiro], Imp. Nacional, 1822 en *Gazeta do Rio de Janeiro*, 1822.

Tresgeminos Cosmopolitas, *O Brasil visto por cima. Carta a huma senhora sobre as questões do tempo*, Rio de Janeiro, Tipografia do Diário, 1822.

FUENTES OFICIALES:

Brasil, *Anais do Senado do Império do Brasil*, 1831, Rio de Janeiro, 1914, disponible en http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1832/1832%20Livro%201ok.pdf.

Brasil, *Diário da Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil*, 1823, Brasília, Senado Federal, 1973. 3 v., ed. facsimilar.

Brasil, Índice dos Decretos, cartas e Alvarás de 1823, Disuelve la Asamblea General Legislativa y Constituyente y convoca otra: 85, disponible en http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-F_85.pdf.

Decreto del 1 de diciembre de 1822, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1822

Decreto del 13 de octubre de 1822, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1822.

OTROS:

Barata, Cipriano, *Sentinela da Liberdade e outros escritos (1821-1835)*, organización y edición de Marco Morel, São Paulo, Edusp, 2008.

Barruel, Abade, *Questão nacional sobre a autoridade e direitos do povo em o governo: ou a exposição e demonstração dos verdadeiros principios à cerca da soberania. Publicada em Paris em 1791 por seu digno autor o Abade de Barruel*, traducida del francés en 1821 por Luis Gaspar Alves Martins, Abad de Villar, predicador del Rey, a quien el mismo traductor respetuosamente le ofrece y dedica, Lisboa, Imprensa Régia, 1823.

Bueno, José Antonio Pimenta, *Direito público brasileiro e análise da Constituição do Império* Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e Negócios Internos, Serviço de Documentação, [1857], 1958.

Burke, Edmund, *Extractos das obras políticas e economicas de Edmund Burke*, traducidas por José da Silva Lisboa, Rio de Janeiro, Impressão Régia, 1812.

Burke, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução em França*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, [1790], 1982.

- Campanhole, Adriano & Campanhole, Hilton Lobo (comp.), *Todas as Constituições do Brasil*, São Paulo, Atlas, 1976.
- Caneca, Frei Joaquim do Amor Divino, organización de Evaldo Cabral de Mello, *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*, São Paulo, Editora 34, 2001.
- Lisboa, José da Silva, *Causa do Brasil no juízo dos governos e estadistas da Europa*, Río de Janeiro, Tipografia Nacional, 1822.
- Lisboa, José da Silva, *Reclamação do Brasil*, Río de Janeiro, 1822a.
- Lisboa, José da Silva, *Roteiro Brazílico ou coleção de princípios e documentos de direito político em série de números*, Río de Janeiro, Tipografia Nacional, 1822b.
- Silva, Antonio de Moraes, *Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ...*, Lisboa, Typographia Lacerdina, 1813. 2 v.

Libros y Artículos:

- Barman, Roderick, *Brazil. The Forging of a Nation*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Basile, Marcello, “Governo, nação e soberania no Primeiro Reinado: a imprensa áulica no Río de Janeiro”, José Murilo de Carvalho et al. (orgs.), *Linguagens e fronteiras do poder*, Río de Janeiro, FGV Editora, 2011: 172-185.
- Basile, Marcello, “Sociabilidade e ação políticas na Corte regencial: a Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional”, *Dimensões*, 18 (Vitória, 2006): 351-383.
- Carvalho, José Murilo de Carvalho, Lucia Bastos y Marcello Basile, *A Guerra Literária: os panfletos políticos da Independência (1820-1823)*, Minas Gerais, Ed. da UFMG, 2014.
- Carvalho, José Murilo de, *A construção da ordem: a elite política imperial*, Río de Janeiro, Campus, 1980.
- Carvalho, José Murilo de, *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Carvalho, José Murilo, “Cidadania: Tipos e percursos”, *Estudos Históricos. Justiça e Cidadania*, 18, (Río de Janeiro, 1996): 337-359.
- Chartier, Roger, “Cultura política e cultura popular no Antigo Regime”, *A história cultural entre práticas e representações*, Lisboa, Difel, 1988.
- Fernández Sebastián, Javier, “Hacia una Historia Atlántica de los conceptos políticos”, *Diccionario político y social iberoamericano. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009: 25-48.
- Furet, François, *Pensar a revolução Francesa*, Lisboa, Edições 70, 1983.
- Gauchet, Marcel, *Un monde désenchanté ?* Paris, Les Éditions de l'Atelier y Éditions Ouvrières, 2004.
- Guerra, François-Xavier y Lempèrière, Annick (comp.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Guerra, François-Xavier, “A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades”, István Jancsó (comp.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*, São Paulo-Ijuí, Editora Hucitec, Ed. Unijuí y FAPESP: 33-60.

- Hespanha, António Manuel, *Guiando a mão invisível: direitos, estados e lei no liberalismo monárquico português*, Coímbra, Almedina, 2004.
- Koselleck, R. “Introducción al Diccionario histórico de conceptos políticos-sociales básicos en lengua alemana”, [Trad. Luis Fernández Torres], *Revista Anthropos*, 223, (Barcelona, 2009): 92-105.
- Lefebvre, Georges, *Napoleón*, París, PUF, 1969.
- Lynch, Christian Edward C., *Da oligarquia à monarquia. História institucional e pensamento político brasileiro (1822-1930)*, São Paulo, Alameda, 2014a.
- Lynch, Christian Edward C., *Monarquia sem despotismo e liberdade sem anarquia. O pensamento político do Marquês de Caravelas*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014b.
- Melo, Jeronymo de A. Figueira de, “A Correspondencia do Barão de Wenzel de Mareschal”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 80, (Rio de Janeiro, 1916): 5-148.
- Mora Quirós, Enrique V. de, “Conservadores y reaccionários: conceptos y temáticas”, Izaskun Alvarez Cuartero y Julio Sanchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la Independência Americana: realismo/pensamiento conservador: una identificación equivocada?*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2014: 15-58.
- Mücke, Ulrich, “Regalismo, foralismo, catolicismo. Las muchas raíces del pensamiento conservador latinoamericano en la época de las independencias”, Izaskun Álvarez Cuartero & Julio Sanchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la Independência Americana: realismo/pensamiento conservador: una identificación equivocada?*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2014: 59-76.
- Neves, Guilherme P., “Del Imperio lusobrasileño al Imperio del Brasil (1789-1822)”, Antonio Annino y François-Xavier Guerra (eds.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003: 221-252.
- Neves, Lucia M. Bastos P. y Neves, Guilherme Pereira, “Constitución, Brasil”, Javier Fernández Sebastián (comp.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y CEPCC, 2009: 337-351.
- Neves, Lucia Maria Bastos P., “A vida política”, Alberto da Costa e Silva (comp.), *Crise Colonial e Independência, 1808-1830*, Rio de Janeiro, Objetiva y Fundación Mapfre, 2011: 75-113.
- Neves, Lucia Maria Bastos P., *Corcundas e constitucionais: a cultura política da independência (1820-1822)*, Rio de Janeiro, FAPERJ y Revan, 2003.
- Olabarría Agra, Juan, “Conservador”, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002: 183-187.
- Oliveira, Cecília Helena de Salles, “A carta de 1824 e o poder do monarca: memórias e controvérsias em torno da construção do Governo constitucional no Brasil”, Marcia Berbel y Cecília Helena de S. Oliveira (eds.), *A experiência constitucional de Cádiz: Espanha, Portugal e Brasil*, São Paulo, Alameda, 2012: 219-250.
- Pereira, Luisa Rauter, “Soberania — Brasil”. In: Javier Fernández Sebastian (comp.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Universidad del País Vasco y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014: II, 59-74.
- Pocock, J. G. A., “O conceito de linguagens e o *métier d'historien*”, *Linguagens do ideário político*, São Paulo, Edusp, 2003: 63-82.

- Portillo Valdés, José María, “Constitución”, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002: 188-196.
- Ribeiro, Gladys Sabina, *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no primeiro Reinado*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución* [1928], Trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 2006.
- Venturi, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Wehling, Arno, *Pensamento político e elaboração constitucional no Brasil. Estudo de história das idéias políticas*, Río de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1994.

De Abascal a Olañeta. Realismo y conservadurismo en la independencia del Perú¹

Víctor Peralta Ruiz

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Introducción

Tras la crisis de la monarquía estallada en mayo de 1808 y el posterior establecimiento de las Cortes de Cádiz en marzo de 1810, el Perú entró en la órbita de la corriente liberal occidental moderna. Al mismo tiempo, por una consecuencia lógica y previsible, esta coyuntura política igualmente condicionó la formación de un discurso antiliberal asociado con la apología del absolutismo, en su versión extrema, o la defensa de la monarquía regalista, en su versión moderada. Esta circunstancia explica que, en el virreinato peruano, incluso en su momento más crítico como fue el gobierno establecido entre 1821 y 1824 en el Cuzco por el brigadier José de la Serna (1770-1832), se pudiera “ser realista desde el constitucionalismo y desde el absolutismo”². El tópico recreado por la historiografía criolla del siglo XIX que asociaba exclusivamente realismo con absolutismo ha sido desmentido por los más recientes trabajos sobre la independencia peruana. Pero, aunque en los últimos años el liberalismo realista peruano ha sido ampliamente investigado por la historiografía, no ha ocurrido lo propio con el realismo absolutista³. En la mayoría de estos trabajos se han resumido los rasgos de este pensamiento bajo definiciones como contra-revolucionario o contra-independiente. Se le confiere a este pensamiento político así una identificación a partir de lo que no fue o a lo que se opuso, pero no a lo que

1 Este trabajo se inscribe en el proyecto I+D HAR2015-67197-R “Cambios e innovaciones sociales: España y el Perú de crisis del imperio transoceánico al estado liberal”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

2 Martínez Riaza, 2014: 124.

3 Existen excepciones como Hamnett, 2011. Martínez Riaza, 2014. O’Phelan y Lomné, 2013.

en esencia políticamente representó. En España el concepto “servil” o “reaccionario” es utilizado por los historiadores para identificar al grupo español que hizo oposición al grupo liberal que se formó en las cortes gaditanas⁴. Pero el concepto no es dable de ser utilizado en Perú porque el realismo absolutista tanto en 1810-1814 como en 1820-1823 acató lo dispuesto por los liberales en Cádiz sin manifestar su disconformidad o hacerla pública.

En este artículo se define el pensamiento político antiliberal del realismo absolutista entre 1810 y 1823 como un movimiento reactivo y reacio a los cambios que afectaron los cimientos institucionales de la monarquía hispánica durante la coyuntura de vigencia del liberalismo hispánico promovido por las Cortes de Cádiz. Este trabajo se centrará en dar cuenta de tres momentos relevantes del antiliberalismo en el Perú antes de la capitulación de Ayacucho en diciembre de 1824. Un primer momento consistirá en analizar la *Memoria de Gobierno* del virrey José Fernando de Abascal y Sousa (1743-1821) con el propósito de confirmarla como la autobiografía del representante del realismo absolutista más relevante de su tiempo⁵. Se procurará extraer de ese documento oficial los fundamentos de un discurso antiliberal confeccionado a partir de los movimientos insurgentes que el virrey combatió en la América del Sur como también por los efectos “nocivos” del liberalismo hispánico que tuvo que acatar. En un segundo momento, se explorará la posible confección de un realismo absolutista popular, de divulgación pública y masiva, entre el interregno liberal y la restauración absolutista a través de la prensa. Esta incursión analítica estará ejemplificada, sucesivamente, por el análisis de contenido de papeles periódicos como *El Clamor de la Verdad* (1814), *El Pensador del Perú* (1815) y la *Gaceta del Gobierno de Lima* durante la época como gobernante del brigadier Joaquín de la Pezuela (1761-1830). Por último, el tercer momento será ejemplificado a partir de la confrontación cuasi bélica entre el “realismo liberal” del virrey La Serna y el “realismo absolutista” del general Pedro Antonio de Olañeta (1770-1825) en la llamada “guerra doméstica” en Charcas entre febrero de 1823 y agosto de 1824.

4 Herrera González, 2007. López Alós, 2001.

5 La relación de gobierno de Abascal es una de las pocas de esta naturaleza que puede asumirse como una autobiografía, al menos de la que cubre su etapa como gobernante del Perú, debido al carácter confesional de su contenido. Ver al respecto, Mücke y Velásquez, 2015.

La relación de gobierno de Abascal: hacia un discurso antiliberal

En pleno auge de la dictadura franquista, la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla puso en marcha un ambicioso plan editorial de editar las memorias de gobierno de los últimos virreyes del Perú, que inauguró con la de Abascal. Los editores de esta obra, Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano, consultaron por primera vez la relación de gobierno integra de este virrey que entre otros documentos y papeles de la época conservaba su descendiente Manuel Pavía y Pereira. La introducción a la memoria de Abascal preparada por Rodríguez Casado se convirtió en una pieza singular dentro del discurso historiográfico hispanista que pretendía conformar la Escuela de Estudios Hispano-Americanos con relación a la emancipación americana⁶. Rodríguez Casado hizo una lectura de la crisis política que experimentó Hispanoamérica a partir de 1808 casi calcada de la coyuntura bélica vivida por España entre 1936 y 1939. Para este historiador la coyuntura de la independencia también fue una guerra civil en su sentido más estricto porque “se combatía, es cierto, por conseguir más autonomía política y económica, pero no es menos cierto que tal pugna solo fue posible al romperse la unidad política de las Españas⁷”. En su opinión, fue la etapa liberal y “democrática” que se alentó tras producirse la crisis política de 1808 la que terminó desbaratando todo el edificio ideológico de la monarquía hispánica, y en este punto coincidió con el diagnóstico del virrey Abascal: “nuestro virrey abomina de la figura democrática o falsamente liberal del *laissez faire* que se dibuja en las Cortes de Cádiz, y considera que el mal había ido tan lejos, que hasta la metrópoli, a la cual le iba la vida, en eso era la primera en dejarse arrastrar por ellas. Ve en la tesis del pseudo-liberalismo ochocentista la muerte efectiva de la monarquía española y, con su pérdida, la desaparición del vínculo del Imperio⁸”. En consecuencia, para Rodríguez Casado fueron las Cortes de Cádiz las que erosionaron el vínculo con Hispanoamérica sustentado durante tres siglos por la fe católica y por una autoridad virreinal férrea e incuestionable.

6 Abascal fue “como un psicólogo de la política ya que hizo primar en su gobierno la prudencia, la unión y la concordia por sobre la guerra y la fuerza a las que recurrió sólo como recurso final”. Peralta Ruiz, 2006: 176.

7 Abascal y Sousa, 1944: I, XCV.

8 Abascal y Sousa, 1944: I, CIV.

No le faltaba razón a Rodríguez Casado en pretender utilizar la relación de gobierno de Abascal como un instrumento discursivo para explicarse la ruptura de las nuevas naciones con la madre patria. Para el historiador sevillano, Abascal en todo momento se comportó como un cruzado en la defensa de los intereses del trono y el altar, incluso acatando a unas Cortes dominadas por diputados liberales que formularon el proyecto de convertir a España en un régimen monárquico constitucional. Al margen de esta anacrónica interpretación ideológica, resulta paradójico que, en el prolongado tiempo transcurrido desde su edición en Sevilla, la *Relación de Gobierno* de Abascal no haya sido objeto de un nuevo estudio tan pormenorizado como el que le dedicara Rodríguez Casado. Me propongo emprender brevemente esta tarea bajo la premisa de que esta pieza política es clave en la formulación del discurso antiliberal que alimentó al realismo-conservador en los últimos años del régimen virreinal peruano. Por antiliberalismo comprendo no la confrontación o polémica sino el rechazo, descalificación y exclusión de la doctrina liberal como opción política de gobierno. En la época de las Cortes de Cádiz el antiliberalismo fue asumido por los diputados “realistas o serviles”. Aunque acataron la constitución de 1812 estos “aspiraban a hacer del regreso de Fernando VII un verdadero acto de restauración monárquica. Sería el cierre de un paréntesis temporal donde todo había estado fuera de su lugar. Un tiempo de excepcionalidad al que se ponía fin y abría la posibilidad de volver al punto de partida; a la sociedad del pasado, a sus principios y a su orden, a sus instituciones y sus leyes⁹”. Según Pedro Rújula los antiliberales bajo la restauración de Fernando VII se caracterizaron, primero, por fomentar el mito contrarrevolucionario de la recuperación del orden perdido antes de 1808 y, segundo, por apoyar el destierro definitivo del liberalismo hispánico al calificar de apocalípticas sus transformaciones políticas. ¿Qué aportó el virrey Abascal a este discurso?

En primer lugar, la *Memoria de gobierno* dedicó un capítulo exclusivamente al asunto de la “Libertad de Ymprentas” y en el mismo Abascal criticó su aplicación desde la postura de una autoridad preocupada por proteger el proyecto ilustrado: “la de la libertad de ymprentas comunicada a este gobierno en orden de 11 de noviembre de 1810, que conspira a la ilustración de los pueblos, apenas fue recibida como promulgada en toda la comprehensión de este Virreynato encargándome muy particularmente de promoverla como debe colegirse de mi constante propensión acreditada

9 Rújula, 2014a: 83-84; 2014b: 377-409.

en ejemplares de favorecer las Ciencias¹⁰". Era claro que para Abascal había un retroceso en el papel "civilizador" entre uno y otro proyecto, porque mientras que a través de la ilustración él promovió el restablecimiento del Colegio del Príncipe para los hijos de los caciques, fundó el Colegio de San Fernando para el estudio de la medicina o promovió el jardín botánico, el liberalismo adoptó una decidida voluntad de ignorar la importancia de extender los conocimientos en su deseo de alterar el orden. En cuanto al caso de la libertad de expresión, Abascal expresó que su acatamiento no sirvió más que para alterar la concordia social que debía predominar en un momento de crisis: "más como encargado también de la pacífica conservación de este reyno, no podía faltar a esta esencial parte de mis obligaciones [y] dejar correr a la sombra de la misma libertad discursos vehementes que pudiesen turbar el sosiego que tan felizmente y a costa de una vigilancia continua se ha gozado en el territorio de mi responsabilidad¹¹".

Abascal comentó que en vez de ejercer directamente como censor se valió de los propios instrumentos de control que le facultaba el reglamento de libertad de imprenta para hacer frente a voces discordantes como las del coronel Manuel Villalta o el publicista Gaspar Rico. El virrey delegó en el Tribunal de Censura de la provincia de Lima la confiscación de los ejemplares "perjudiciales al sosiego público y particular" tanto de los folletos como de la prensa doctrinal, la identificación de sus autores y, eventualmente, su envío bajo partida de registro a la Península Ibérica como fue el caso de Rico. Si el virrey en su memoria intentó proyectar la apariencia de haber dejado actuar con libertad al Tribunal encargado de perseguir al liberalismo político, circunstancia que se aleja de la veracidad de los hechos, del mismo modo procuró dejar plasmado que lo mejor que podía ocurrir era que la libertad de imprenta sirviera para expandir la ilustración. Por eso al ordenar el cierre de *El Peruano* y *El Satélite del Peruano* por subversivos, su esfuerzo se dirigió a financiar y "promover la aplicación y conocimientos de personas de notorias luces y juicio para que en otro papel intitulado verdadero Peruano, que subrogó la falta del Periódico de Don Gaspar Rico, continuase la ilustración pública, la propagación de las máximas más importantes a la sana moral, conformes al espíritu del Gobierno y del Evangelio¹²".

10 Abascal y Sousa, 1944: I, 431.

11 Abascal y Sousa, 1944: I, 432.

12 Abascal y Sousa, 1944: I, 436.

El *Verdadero Peruano* circuló en Lima entre el 23 de septiembre de 1812, “día en que llegó la constitución a Lima”, y el 31 de marzo de 1813 y sus editores fueron el presbítero Tomás Flores y José Pezet, aunque lo más destacado fue la colaboración del médico y asesor del virrey Hipólito Unanue y otros connotados científicos criollos. De su prospecto en el primer número cabe destacar su intención de crear una ecléctica ilustración liberal:

El *Verdadero Peruano* hará circular quanto sea relativo a la moral y política, propias a un pueblo católico, regido por una justa constitución. De estos dos principios, bases del orden social, se partirá por todas las líneas que se dirijan a su prosperidad, esplendor e ilustración. La salud pública, la educación popular; la agricultura; historia y geografía; comercio, pesca, minería, artes mecánicas y liberales; composiciones armoniosas, noticias interesantes; y en fin, la suma de intereses e ilustración del Perú, va a ser tratada con decencia, verdad e imparcialidad rigurosa¹³.

A través de este periódico el proyecto del realismo conservador abascaliano fue bastante claro en sus propósitos, esto es que el lenguaje ilustrado subsumiera al lenguaje liberal sin criticarlo. Un artículo firmado por otro connotado médico criollo, Félix Devoti titulado “Amor a la patria, a la constitución y al rey” muy bien podía haberlo firmado Abascal al concluir que “la libertad de la imprenta velando siempre en guarda de la ley [art. 369], sea el *Paladión* conservador de los derechos del pueblo; más no el hacha incendiaria de la discordia. Denunciense los vicios públicos, mas no se fomenten los partidos; lejos las pasiones privadas, y todo ceda en obsequio del bien universal y del orden¹⁴”. Este proyecto que en el fondo quiso revitalizar un segundo *Mercurio Peruano* y fomentar una opinión pública ilustrada se canceló abruptamente en marzo de 1813 por problemas económicos. Las suscripciones recibidas no fueron suficientes para hacer sostenible un proyecto donde el discurso político quedó subsumido por el utilitarismo retórico pero inútil del lenguaje ilustrado. Como le ocurriera al primer *Mercurio Peruano*, fue el propio virrey el que decretó el fin del proyecto al dejar de financiar al papel periódico.

Abascal adujo una tercera vía, su preferida, para contener las noticias “nulas, apócrifas y malintencionadas que han procurado difundir nuestros enemigos” en Europa y América. Se trataba de “mantener una Gazeta de

13 *Verdadero Peruano*, Prospecto, núm. 1, Lima, 23 de septiembre de 1812, 7.

14 *Verdadero Peruano*, núm. II, Lima 1 de octubre de 1812, 15.

Gobierno, extractando lo mejor de los papeles de esta clase [las noticias seguras] publicados en otras partes, y demás interesantes y auténticos avisos del estado de nuestros ejércitos. A imitación en todo de la que se publica en nuestra Corte¹⁵". Esta afirmación no hace más que confirmar que Abascal además de hacer suyo el proyecto ilustrado del virrey Gil de Taboada y Lemos (1789-1795) en lo que respecta a fomentar la segunda etapa del *Mercurio Peruano*, adoptó también la estrategia de este de hacer de la *Gaceta de Gobierno de Lima* una pieza retórica clave del "cordón sanitario" contra la publicidad enemiga¹⁶. Mientras la *Gaceta* de Gil de Taboada combatió a la revolución francesa, la *Gaceta* de Abascal enfrentó al bonapartismo. Con exagerada autocomplacencia Abascal concluyó su escrito acerca de su lucha contra los efectos negativos de la libertad de imprenta que "la *Gazeta de Gobierno de Lima* ha sido la barrera fuerte que ha detenido, y aun trastornado los planes de la seducción y del engaño. No hay otro modo de curar la manía o delirio de politizar que se apodera de muchos en el estado de revolución de los Reynos¹⁷". Aún es tarea de la historiografía comprobar si esta afirmación es verosímil.

En segundo lugar, destacó dentro de la *Memoria* el capítulo titulado "Publicación y observancia de la constitución hasta el regreso del soberano y real decreto declarando nulas las ilegítimas Cortes". Como en el caso de la libertad de expresión, Abascal adoptó una postura ilustrada recalcitrante para expresar su desacuerdo pero acatamiento a las Cortes de Cádiz. En esto su posición fue muy similar a la de los ministros ilustrados de Carlos IV cuando estos enfrentaron el peligro del contagio de la representación política promovida en Francia después de la revolución de 1789. Para él la Constitución de 1812 fue nociva por adoptar la monarquía parlamentaria que no era otra cosa que comenzar a seguir el camino de la denostada democracia francesa: "esta novedad no pudo dejar de causar en mi ánimo la más viva y dolorosa impresión, así porque veía reducida la persona del Rey a la simple representación de un magistrado particular usurpada su Soberanía, abusando del nombre de la Nación con otros atentados como la

15 Abascal y Sousa, 1944: I, 437.

16 Sobre el uso de la *Gaceta del Gobierno de Lima* como propaganda política antifrancesa a fines del siglo XVIII, ver Rosas, 2006. Sobre el mismo uso dado a la *Gaceta* en la época de Abascal no hay estudios.

17 Abascal y Sousa, 1944: I, 438.

alteración y trastorno de las Leyes Fundamentales de ella para introducir los principios revolucionarios de la Democracia, de la impiedad [...]”¹⁸.

No obstante confesar el dolor que le causaba el contenido liberal de la carta política, el virrey la acató y la hizo juramentar por considerar que era un peligro mayor el “dejar de obedecerla”. Consideró que el recrudecimiento del odio “entre europeos y patricios” fue el efecto negativo inmediato de la aplicación de la constitución gaditana cuando se trató de la elección popular de los ayuntamientos constitucionales y las diputaciones provinciales. Abascal se atribuyó el mérito de haber cortado una confrontación social al adoptar una postura enérgica en el caso de la elección de los diputados provinciales de Lima en las “últimas asambleas” y lamentó que tal postura no se lograra en las elecciones en su primer y segundo grado por “falta de energía en los jefes políticos que las presidieron”. Esta confesión resume el axioma abascaliano de que a los constitucionales peruanos, asociados con los criollos de más baja estofa, solo se les podía derrotar si se adoptaba el autoritarismo, es decir, aplicar la mano dura con el amparo de la legalidad si fuese posible. El caso más resaltable fue el del fiscal de la Audiencia de Lima, Miguel de Eyzaguirre, líder de los constitucionales limeños, en quien recayó en la elección de segundo grado la condición de elector ante la junta provincial de Lima donde se debía elegir a los siete diputados de la Diputación provincial. Abascal asistió al acto político y aplicó a Eyzaguirre el decreto de las Cortes del 24 de octubre de 1812 que prohibía a los magistrados de los tribunales nombrados por el monarca el acceder a los cargos de electos y diputados. Probablemente el decreto lo desconocieron los constitucionales limeños. Abascal hábilmente lo dio a conocer en el preciso momento en que los constitucionales estuvieron a un paso de controlar la máxima corporación regional. A pesar de la reclamación de Eyzaguirre de que la resolución había llegado a Lima después de su elección y que por ello no podía aplicarse con retroactividad a su caso, Abascal fue inflexible y expulsó a Eyzaguirre del acto¹⁹.

Respecto a la Constitución de Cádiz, una vez suprimida esta en mayo de 1814, Abascal no tuvo reparo en referirse a ella como lo hubiera hecho un ilustrado del siglo XVIII con conocimiento acerca del significado de la querrela entre antiguos y modernos en Francia, Italia y en la propia

18 Abascal y Sousa, 1944: I, 440.

19 Peralta Ruiz, 2010: 265.

monarquía hispánica²⁰. Los modernos como innovadores de la tradición fueron criticados como utópicos y ajenos a la realidad. Por eso el término “novator”, por cuestionar lo clásico o la tradición, no tuvo un predicamento positivo entre los ilustrados españoles con más influencia en la corte borbónica. Abascal fiel a este concepto negativo de lo nuevo definió a las Cortes reunidas en Cádiz en realidad como un “congreso de los novadores” del que se sentía orgulloso de haber sido infamado en él por algunos diputados “con los epítetos más injuriosos que los que han podido prodigar los declarados insurgentes de estas provincias²¹”. El virrey consideró que a pesar de ser consciente de que eran dos opciones políticas distintas, los liberales hispánicos se asemejaron a los insurgentes americanos en el común ataque a su autoridad: “los satélites de aquellos y de estos han estudiado mis pasos sin dejar la acción más indiferente, libre de su procacidad, para presentarme con los colores más negros a la vista de todo el mundo²²”.

Casi al finalizar el capítulo dedicado a la época del liberalismo gaditano, el virrey hizo explícito el secreto de su fórmula para evitar las consecuencias de una constitución “que declaraba la responsabilidad de los Magistrados para deprimirlos y dar a los Pueblos audacia para simularlos²³”. Esta se resume en acatar pero no cumplir la primera constitución escrita española en cuanto está en contra de los asuntos de seguridad del reino. El orden interno está por encima de cualquier libertad concedida. Esta es una máxima del realismo conservador que posteriormente los conservadores republicanos iban a adoptar. Esta era la “práctica de una política nueva y desconocida, cuyos principios difíciles de explicar pudieron consiliar los extremos de obedecer al gobierno, conservar la autoridad de los magistrados, reprimir al pueblo, premiar al mérito, mantener ejércitos y dar socorros exteriores a los reynos de Quito y Santa Fe, México, Chile, Buenos Aires y aun a la misma Península, en las mismas circunstancias en que todo me era necesario y todo era poco para el aumento de atenciones de este Reino²⁴”.

El otro acontecimiento que alimentó el antiliberalismo de Abascal fue el estallido del movimiento autonomista hispanoamericano. Abascal no dudó en describirlo como un hecho motivado, cuando no azuzado, por la forma

20 Fumaroli, 2008.

21 Abascal y Sousa, 1944: I, 445.

22 Abascal y Sousa, 1944: I, 445.

23 Abascal y Sousa, 1944: I, 446.

24 Abascal y Sousa, 1944: I, 446-447.

en que actuaron los liberales de la Península Ibérica. Abascal estuvo convencido de que los acontecimientos de Bayona no fueron los que trastocaron el fidelismo sino más bien las primeras disposiciones de la Junta Central, ya que algunas de estas por su carácter “republicano” debilitaron o desconcertaron a las autoridades en Hispanoamérica: “[...] ni las primeras desgracias de la Península alteraron esa buena disposición en América, hasta que estos y otros papeles del gobierno provisional anunciando máximas republicanas y malquistando a los pueblos con sus Gobernadores concitaron los espíritus, disponiéndolos a una subversión general para la cual los sediciosos hallaban en la verdad motivos especiosos de ponderar el lamentable estado de la Nación, y su próxima ruina inevitable²⁵”. Abascal se encargaría de especificar sus consideraciones sobre el “republicanismo” de los liberales de la Península como causa de los separatismos en la América española en la segunda parte de su Memoria.

Por ejemplo, en relación con los desórdenes que desembocaron en la conformación de la junta de gobierno de Quito en 1810, consideró que esta era un contagio de la junta de gobierno constituida unos meses antes en Buenos Aires, pero también de la proclama a los americanos de la Junta Central del 22 de enero de 1809. A esta última el virrey la calificó de detonante del enfrentamiento entre criollos y peninsulares:

qualquiera entenderá que hablo de las subversivas proclamas publicadas a nombre del gobierno supremo, dirigidas a los americanos no con otro objeto al parecer, que el de avivar la rivalidad inveterada entre estos y los españoles europeos, exaltando y ponderando los motivos de su celo con expresiones tan vivas y tan enérgicas, que ha conducido como irresistiblemente a tomar las Armas a muchos que en las primeras alteraciones o habían sido meros expectadores o quizá de los más leales defensores de la causa del Rey²⁶.

El virrey nunca dudó que la Junta Central y después las Cortes de Cádiz con sus leyes “republicanas” no sólo socavaron las “sabias leyes” de Indias de los siglos anteriores sino que, al ordenar a las autoridades que las mismas fuesen conocidas y debatidas por el conjunto de los vasallos, alentaron la intervención del pueblo en la política, un resultado que le repugnaba como ilustrado que consideraba que la educación popular sólo debía fomentar el amor al trabajo. En relación con el éxito del estallido

25 Abascal y Sousa, 1944: I, 489-490.

26 Abascal y Sousa, 1944: II, 80-81.

de la “revolución del reino de Chile” señaló que: “el miserable pueblo fascinado con halagüeñas esperanzas, y las más lisonjeras promesas que no se cumplen jamás porque es imposible que puedan tener cumplimiento, viene a ser el juguete de las pasiones del intruso usurpador que los manda o más bien que ha de sacarlos arrastrando de su pacífico hogar al más injusto y temerario de los combates²⁷”.

Abascal sólo reconoció en relación con el caso de la junta de Buenos Aires que la motivación de su separatismo tenía un antecedente a lo ocurrido en 1808, identificando ello con la deposición en 1807 del virrey marqués de Sobremonte por parte de Santiago Liniers. Debido a este acontecimiento, consideró la autoridad peruana que en Buenos Aires a raíz de la contienda bélica con los ingleses germinaron “los defectos de que adolecen por lo común los gobiernos revolucionarios, por cuanto erigidas sobre el vicioso fundamento de la deposición del virrey por el pueblo, dio margen a que este en su impunidad se creyese autorizado o poderoso al menos para tales innovaciones, y por consiguiente superior a la autoridad misma²⁸”. Aunque no lo manifestó explícitamente en su Memoria, sin duda Abascal consideró que un garrafal error de Carlos IV fue el de haber confirmado dicha destitución.

En resumen, llámese republicanismo, democracia o liberalismo, la *Memoria* de Abascal conformó contra estas ideas políticas modernas un sólido discurso antiliberal para aconsejar a la Corona su erradicación. El corolario de su pensamiento realista y conservador con que concluyó su relación de gobierno no fue otro que respaldar al gobernante restaurador del Trono y el Altar y a las autoridades absolutistas en su misión de vigilar que los vasallos del reino nunca más volviesen a experimentar la peligrosa condición de ciudadanos.

Hacia un realismo-conservador popular: la prensa política entre Abascal y Pezuela

A diferencia del caso novohispano, no hubo en el Perú del primer liberalismo hispánico una opinión pública claramente conservadora o cercana al grupo servil peninsular, posiblemente por temor a enfrentarse al grupo

27 Abascal y Sousa, 1944: II, 159-160.

28 Abascal y Sousa, 1944: II, 284.

parlamentario dominante en las Cortes²⁹. Lo más cercano fue el posicionamiento de defensa absoluta de los derechos de la religión católica como el vertido en el periódico *El Clamor de la Verdad*. Este periódico, “amante de la religión y la patria” como reza en su encabezado, circuló entre marzo y abril de 1814. Editado por Ignacio Alonso de Velasco, su argumentación “insiste persuasivamente en resaltar los tres siglos pasados como una época de gran aporte, progreso y estabilidad de la sociedad americana³⁰”. Este periódico elogió el pasado colonial con estas palabras: “tres siglos de continuada felicidad gozó la América, civilización y prosperidad que se debe a los Europeos españoles y la Madre Patria”. Fue el primer escrito en confeccionar en Lima los cimientos de un pensamiento antiliberal basado en la añoranza y restauración del pasado colonial. Claramente, Velasco lamentó que dicha forma de dominio maternal se hubiese interrumpido por culpa de la ambición napoleónica de usurpar el trono de España. En su opinión la crisis desatada en mayo de 1808 sembró la semilla de un mal que había germinado en Francia en el siglo XVIII bajo los nombres de “Libertad: hombre libre: Derechos del hombre; ¿qué han producido, hermanos míos, estas regalías de la Naturaleza? [...] Esta es la decantada libertad, estos son sus frutos. La revolución; la destrucción de nuestro sagrado Dogma. La Ambición³¹”. Velasco achaca a ese discurso de la libertad nacido en la Francia revolucionaria el camino adoptado en Hispanoamérica por los gobiernos autonomistas hacia una independencia, al mismo tiempo, regicida y sacrílega. Por último, cabe resaltar que este papel periódico en sus tres números no se posicionó a favor o en contra de las Cortes de Cádiz. Pero su orientación ideológica situó a *El Clamor* más cerca del discurso de los diputados serviles que de los liberales.

El hecho de que Velasco también escribiera en *El Investigador*, periódico auspiciado por el virrey y en el cual periódicamente se anunciaba la venta de *El Clamor de la Verdad*, indica la confluencia del realismo-conservador de Velasco con el de Abascal. Esta identidad de intereses se resume en la auto-definición que hace Velasco de sí mismo en el segundo número: “Hombre, Ciudadano y Realista soy. Tres bellos epítetos que me caracterizan: el primero, me compete a cortar con mis razones la senda de los devoradores de

29 Ávila, 2009.

30 Morán y Aguirre, 2009: 36.

31 *El Clamor de la Verdad*, núm. 1, Lima, 9 de marzo de 1814, periódico transcrito por Morán y Aguirre, 2009.

la humanidad ofendida; el segundo, me autoriza a ser útil a la sociedad por medio de sólidas reflexiones; y el tercero, me manda y obliga la manifestación a mis hermanos en los precisos deberes de Religión, Patria y Rey³²". Aquí el concepto de ciudadano parece estar utilizado, más que en el sentido moderno que figura en la constitución de 1812, en el tradicional de persona "perteneciente a la ciudad". Por lo demás, mayor peso específico político tuvo para Velasco el sentirse realista.

En el segundo número del *Clamor de la Verdad* su editor comenzó una extensa reflexión sobre el principio de libertad como libre albedrío, que valoraba, e independencia de acciones, que censuraba, haciendo suyo un concepto que supuso la censura de la prensa doctrinaria liberal por parte del virrey: el de "nación americana". Velasco tuvo que aclarar en el tercer número haber recurrido a ese concepto del siguiente modo: "no encontrando rama de que agarrarse para obstaculizar la veracidad de mi obra, un político de banderilla dijo ser mis papeles revolucionarios porque en mi segundo número principio La Nación Americana: hasta este corto pelillo quiero resolverlo. Dos Naciones, la Peninsular y la Americana componen una sola familia, que está en la mente de nuestra constitución política [...] las dos naciones hacen la familia española³³". De ello se desprende que por primera y única vez Velasco amparó su afirmación en la carta política de la que no era firme simpatizante.

Tras la restauración absolutista la opinión del realismo-conservador en el Perú se mantuvo activa a diferencia del proscrito lenguaje del liberalismo hispánico que desapareció hasta 1820³⁴. A pesar de estar abolida la libertad de imprenta, el impreso político fue el modo más idóneo de transmitir a la población el pensamiento antiliberal del conservadurismo abascaliano. *El Pensador del Perú* publicado en dos entregas en 1815 fue uno de esos folletos políticos que permitió confeccionar una doctrina realista-conservadora al gusto del virrey. El "otro", o contrincante, sobre el que se confeccionó este discurso fue la revolución autonomista. El primer número de *El Pensador* fue consagrado a atacar a la junta de gobierno de Chile con lo que se justificaba la expedición militar y, a continuación, justificar el aplastamiento de la revolución del Cuzco de 1814. En este periódico, por ejemplo, se puede leer lo siguiente con relación a la situación de penuria y represión de

32 *El Clamor de la Verdad*, núm. 2, Lima, 9 de abril de 1814.

33 *El Clamor de la Verdad*, núm. 3, Lima, 20 de abril de 1814.

34 Tema ausente en la reciente e indispensable compilación de O'Phelan y Lomné, 2013.

la población que apoyó a los “usurpadores” de Chile: “el pueblo que siempre es vulgo, y que como tal no raciocina, calle enhorabuena y desconozca el precio de su actual situación³⁵”. El raciocinio es claro tal como lo expresó Abascal en el caso del virreinato peruano durante la época de las elecciones de los ayuntamientos constitucionales: el liberalismo hispánico ha alentado la participación en la política de las multitudes (asociadas con la plebe) que no tienen capacidad de entender la forma de gobernar³⁶. El segundo número de *El Pensador* fue orientado a desacreditar, en la persona del diputado arequipeño Mariano Rivero, la actuación liberal peruana en las Cortes de Cádiz en lo concerniente al ataque a su autoridad. Coincidente con el discurso de los serviles que firmaron el “Manifiesto de los persas” en la Península Ibérica, las loas del virrey a la restauración absolutista se completan con este retrato de las Cortes: “[en] ella se han congregado los hombres mas foragidos e indecentes a dar la ley a los virtuosos y honrados: ella es la que había vestido con la apreciable insignia de la ciudadanía a muchos que antes vivían enteramente ignorados, ella la que ha echado por tierra lo más interesante, precioso y respetable de nuestras sabias instituciones³⁷”. Sin la mordaza a que le sometió el liberalismo hispánico, por fin pudo el virrey Abascal expresar su pensamiento de que el sistema representativo, la democracia y otros valores relacionados con los derechos civiles, sólo conllevaban conceder la voz política a quienes nunca debían haber salido de su condición de súbditos.

La época más propicia para la confección de un discurso realista-conservador de carácter triunfalista fue la del gobierno de Joaquín de la Pezuela, cuando el virreinato peruano ejercía el control militar del Alto Perú y además tutelaba el gobierno restaurador en Chile de Marcó del Pont³⁸. El espacio idóneo para remarcar la hegemonía de la cultura política del realismo-conservador fue la *Gaceta del Gobierno de Lima*. A través de dicho periódico oficial “la propaganda del régimen [pezuelista] vinculó la retórica fidelista con la defensa de los derechos de posesión de Fernando VII y la salvaguarda de la religión católica³⁹”, ambos supuestamente bajo la

35 *Al Rey nuestro Señor El Pensador del Perú*, Lima, 1815, 12.

36 Peralta Ruiz, 2002: 124-125.

37 *Al Rey nuestro Señor El Pensador del Perú*, 8.

38 Un reciente estudio que incide en el impacto de Chile en la política restauradora pezuelista es Alvarado Luna, 2014.

39 Peralta Ruiz, 2010: 282.

amenaza de las Provincias Unidas del Río de la Plata independizadas en julio de 1816. En otras palabras, el fidelismo monárquico peruano se sostuvo sobre la pieza retórica clave del realismo-conservador de que el ataque a la monarquía conllevaba desconocer el catolicismo. Por eso entre una serie de “buenas” noticias como, por ejemplo, el avance del ejército realista hacia el norte argentino o la debacle de Napoleón Bonaparte y su proyecto imperial en Europa, la *Gaceta* prestó también especial atención a la revitalización de la alianza entre el Altar y el Trono en Lima, supuestamente debilitada durante la época de las Cortes de Cádiz. Esta falsificación de los hechos en tiempos de Pezuela fue vital para, al mismo tiempo, deslegitimar al liberalismo hispánico.

La *Gaceta* destacó del besamanos que el cabildo dedicó a Pezuela en su entrada a la capital a mediados de julio de 1816, la dedicatoria de Francisco Echagüe en la que este le deseó que “con el mismo acierto con que ha desempeñado las heroicas acciones del guerrero, llene las del mas justificado juez y jefe, sin olvidar que la primera obligación del héroe cristiano es la protección de la santa religión y de su iglesia, para que caminando de acuerdo el valor y la virtud acompañen a la obediencia las impresiones del respeto y los movimientos del corazón⁴⁰”. En dicho ceremonial de reconocimiento de su autoridad por parte de todas las corporaciones de la capital peruana, que culminó con el *Te Deum* en la catedral, el culto católico tuvo un papel protagónico desde su principio como lo atestigua una inédita práctica incluida en el protocolo por el flamante mandatario: “[...] para conducir y acompañar a S. E. que según el ceremonial de etiqueta debía dirigirse de oculto al santuario de Monserrate, como en efecto lo verificó en la magnífica carrosa de cámara preparada por el mismo cabildo para este fin, y en sus respectivos coches los señores capitulares. En la puerta de la iglesia esperaban a S. E. una diputación del venerable señor Dean y cabildo eclesiástico [...] y en su compañía pasó S. E. a orar un pequeño rato delante de aquella milagrosa imagen [...]”⁴¹. Según Pablo Ortemberg, Pezuela en sus batallas como comandante del ejército realista en el Alto Perú otorgó un papel fundamental a la imagen de la virgen, cuya imagen fue ascendida a generala de sus armas y protagonista de sus victorias⁴². Ya como máximo gobernante del virreinato, no es descabellado suponer que Pezuela siguiendo su devoción

40 *Gaceta del Gobierno de Lima*, sábado 13 de julio de 1816.

41 *Gaceta del Gobierno de Lima*, sábado 24 de agosto de 1816.

42 Ortemberg, 2010: xxxix-xxlx.

mariana encomendara tácitamente a la virgen de Monserrate el papel de guía espiritual de su futuro mandato.

En un número de 1817 de la *Gaceta* se publicó el caso ocurrido en Nueva Granada del “Rapto de la milagrosa imagen de Ntra. Sra. De Chiquinquirá, por el infame protestante Servierz, y glorioso rescate de ella, por los cristianos y valientes tropas de S. M. C. D. Fernando VII⁴³”. El tratamiento de esta noticia asemejaba este hecho con lo ocurrido con las cruzadas medievales, en este caso la contienda bélica entre la disidencia patriota asociada con el protestantismo y los defensores del Altar realistas. El Perú de Pezuela asistía con un fervor político-católico como transcurría la guerra civil en la América Meridional. En ningún momento previó el virrey que el descalabro iba a venir por el sur con la caída del gobierno de Marcó del Pont tras producirse la derrota de los realistas ante el ejército de los Andes de San Martín en la batalla de Chacabuco (12 de febrero de 1817). La noticia se mantuvo oculta en la *Gaceta*, la pérdida de Chile solo se reconoció tras conocer el resultado adverso de la batalla de Maipú en la *Gaceta* del 28 de mayo de 1818.

No obstante no haber logrado a través de la alianza entre el Altar y el Trono “la protección divina” para contener la derrota ante el separatismo en Chile, el discurso pezuquista después de Chacabuco siguió confiriendo a la religión católica el verdadero motivo de su actuación política, porque “está reconocido ya por los políticos que la religión cristiana ha sido quien ha civilizado a las naciones, y que el medio más poderoso de acelerar la civilización en los pueblos bárbaros es la introducción de esta santa religión, sin la cual nunca ha habido virtud, ni paz, ni bien alguno entre los hombres⁴⁴”. Hasta la destitución de Pezuela en enero de 1821 la religión católica se utilizó como un medio para conformar una suerte de adhesión popular en torno a los objetivos del realismo-conservador.

El “absolutista” Olañeta contra el virrey “liberal” La Serna

Desde fines de 1821 el virrey José de La Serna estableció su sede virreinal en el Cuzco para combatir al Protectorado de San Martín y, simultáneamente, contener las pretensiones de los rioplatenses de arrebatarle el Alto Perú. En

43 *Gaceta del Gobierno de Lima*, miércoles 15 de enero de 1817.

44 *Gaceta del Gobierno de Lima*, jueves 18 de junio de 1818.

esta jurisdicción el virrey contó con la lealtad del brigadier Pedro Antonio de Olañeta, jefe superior del ejército del Desaguadero. Pero entre diciembre de 1823 y agosto de 1824 ambos se enemistaron y se convirtieron en protagonistas antagónicos de la llamada “guerra doméstica” dentro del ejército realista en Charcas⁴⁵. La inesperada ruptura entre Olañeta y el virrey se desencadenó como resultado del enfrentamiento personal entre aquel y el brigadier Rafael Maroto, presidente de la Audiencia de Charcas. El 27 de diciembre de 1823 Olañeta solicitó a La Serna la destitución de Maroto por su genio díscolo e insociable, pero no obtuvo respuesta. Ello le llevó a actuar por su cuenta para deshacerse de Maroto. Las tropas de Olañeta acantonadas en Oruro partieron hacia Potosí y el 14 de enero de 1824 se encontraron con la negativa del comandante de esta provincia, el brigadier José Santos de La Hera, de poner a su disposición tanto las tropas de su guarnición como el numerario de la Casa de la Moneda. Olañeta calificó a La Hera de confabularse con el presidente de Charcas para arrebatarle su autoridad y por ello ordenó a sus tropas atacar la guarnición potosina.

Tras la rendición de La Hera, el 4 de febrero de 1824 Olañeta hizo pública la proclama manuscrita “El general Olañeta a los pueblos del Perú”, pieza documental que debe ser considerada como el primer pronunciamiento de un absolutista antiliberal en territorio altooperuano. En su escrito Olañeta denunció que no le “es ya posible disimular por más la escandalosa corrupción en el que algunos novadores querían sumergirlos. Ellos han derramado todo el veneno de la falsa Filosofía que abrigaban en su corazón; pretendían con ella persuadirnos de vuestra propia felicidad, cuando más distantes estaban de procurarla⁴⁶”. En esta equiparación de los liberales que combatía con los ilustrados críticos en el siglo XVIII con las esencias de la tradición española, consideró a ambos como “maestros” de un sistema político pernicioso que ha profanado a la religión y al rey. Por eso Olañeta prometió hacer desaparecer “de esta villa [de Potosí] los más decididos partidarios de este sistema destructor de la moral cristiana, de vuestras antiguas costumbres y de la futura felicidad de los pueblos⁴⁷”.

Abruptamente, el pronunciamiento del 4 de febrero se tornó providencialista y Olañeta se asumió como un genuino cruzado “adorador de la causa de Fernando VII” y embargado por la revelación divina: “Peruanos:

45 Arnade, 1964. Roca, 2007. Peralta Ruiz e Irurozqui Victoriano, 2014.

46 “El general Olañeta a los pueblos del Perú”, en Conde de Torata 1894: 1, 156-157.

47 “El general Olañeta a los pueblos del Perú”, en Conde de Torata 1894: 1, 156.

tamaño favor lo debéis a la Providencia, que siempre vela en vuestro socorro y quiso ponerlos a la sombra de la división de mi mando antes que fuese diseminada y destruida por la facción de jefes conspirados contra su existencia y la mía⁴⁸. Culminó este su proclama solicitando a los potosinos hacer suya su divisa de luchar por el rey, la religión y los derechos de la nación española, porque “la uniformidad de vuestros sentimientos con los míos son los únicos auxilios que necesito⁴⁹”.

El discurso político antiliberal de Olañeta tuvo por finalidad política restaurar el pasado absolutista, única garantía de la unidad entre el Altar y el Trono, pero consideró que un obstáculo fundamental para lograr ese objetivo era el virrey del Perú. La Serna se convirtió en el principal obstáculo de la restauración política porque, según Pedro Antonio, este “virrey liberal” proyectaba desconocer la autoridad real y convertirse en cabeza de un imperio peruano que abarcara de Tumbes a Tupiza. Olañeta propagó como un hecho cierto que La Serna ocultó a los peruanos la abolición del sistema constitucional en España con el propósito de declarar la independencia del Perú, para luego convertirlo en un imperio bajo su mando tal como se había divulgado en el periódico realista itinerante *El Depositario*. La certeza con que actuó estuvo respaldada por varios documentos recibidos desde la Península Ibérica, entre los que estaba el decreto firmado en el puerto de Santa María el 1 de octubre de 1823 que abolió la constitución de 1812 y puso fin al Trienio Liberal. Olañeta actuó en Potosí con pleno conocimiento de la nueva coyuntura en la que se devolvió a Fernando VII la condición de monarca absolutista. También usó el brigadier como respaldo oficial de su pronunciamiento absolutista una carta dirigida a su persona por la regencia absolutista de Urgel (Lérida) en la que se le conminaba a actuar en su jurisdicción contra todos los que sostuvieran la causa liberal a cambio de su futuro reconocimiento como máxima autoridad virreinal.

Según una “Relación verídica”, Olañeta remitió al Cuzco el decreto del 1 de octubre de 1823, pero “a pesar de haberlo comunicado al virrey y remitídole el mencionado decreto, se mostraba indiferente al reconocimiento de la Soberanía, consultando antes la voluntad de los pueblos, en la decisión de los jefes y corporaciones, exponiendo con esta apatía, a que las provincias hubieran sufrido un trastorno criminal si se hubiese verificado el

48 “El general Olañeta a los pueblos del Perú”, en Conde de Torata 1894: 1, 157.

49 “El general Olañeta a los pueblos del Perú”, en Conde de Torata 1894: 1, 157.

inicial proyecto de los jefes de Potosí y La Plata⁵⁰". En cambio, en la "Relación verídica" no se menciona nada sobre la carta que la regencia de Urgel envió a este general en la que ésta le ofrecía el virreinato de Buenos Aires y, al mismo tiempo, le ordenaba derrocar a La Serna por traición a Fernando VII en caso de empeñarse en sostener el liberalismo. Lo cierto es que la misiva absolutista también le fue remitida al virrey en el mismo correo que condujo el decreto que restablecía el sistema político anterior a marzo de 1820. La carta de la regencia de Urgel en realidad fue un documento apócrifo ya que Casimiro Olañeta, sobrino del brigadier, confesó en 1826 que él y los miembros de la logia independentista de Charcas la redactaron en el poblado de Yotala para azuzar la división dentro del ejército realista⁵¹.

Tras recibir la correspondencia, el virrey sólo hizo caso a lo dispuesto en Cádiz, y no a lo acordado en Urgel, por lo que el 11 de marzo de 1824 suprimió el segundo liberalismo constitucional en el Perú "conforme al artículo 1 del *real decreto* que se supone dado en el Puerto de Santa María a 1º de octubre de 1823, y remitido a mis manos por el general Olañeta⁵²". No obstante esta decisión, la rebelión absolutista de Olañeta se mantuvo, ahora bajo el pretexto de que el decreto del 1 de octubre de 1823 no solo abolió el sistema liberal sino, asimismo, todo lo actuado con posterioridad a marzo de 1820. La interpretación literal de este documento conllevaba la paradoja de que quedaba en suspenso también el reconocimiento de La Serna como virrey y todo lo que este dispusiera en relación con los mandos militares⁵³. Como resultado de esta extraña circunstancia, la única persona que legalmente cumplía el requisito de desempeñar la jefatura militar en Charcas antes de instaurarse el segundo liberalismo hispánico era Olañeta. Como corolario de este raciocinio, era comprensible que el militar rebelde no cumpliera con la tregua firmada en Tarapaya (10 de marzo de 1824) y,

50 Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander), Archivo Pezuela, "Relación verídica y circunstanciada de los motivos que obligaron al General Olañeta a proclamar la soberanía absoluta del Rey N. S., y la abolición del sistema constitucional el día 5 de febrero de 1824 antes que lo verificase ninguna otra autoridad incluso el virrey La Serna".

51 Roca, 2007: 592. Por lo demás, la Regencia absolutista creada en la villa de Seo de Urgel (Lérida) por el marqués de Mataflorida, cuya influencia se circunscribió a parte de Cataluña y Navarra, dejó de existir el 3 de febrero de 1823 al ser tomada esa fortaleza por las fuerzas del general liberal Francisco Espoz y Mina.

52 La Serna, 1825: 38.

53 García Camba (1848: II, 160) reconoció este conflicto legal al referirse al contenido del decreto como una "absoluta anulación que por desgracia contenía aquel decreto".

más bien, se enfrascara en un breve encuentro bélico, entre junio y agosto de 1824, con el ejército realista del sur comandado por el general Jerónimo Valdés⁵⁴.

¿Se puede definir el conflicto entre La Serna y Olañeta como un enfrentamiento, respectivamente, del realismo liberal con el realismo absolutista? No si el mismo se enmarca dentro del ámbito estricto del pensamiento político. Ni La Serna fue un militar de convicciones constitucionales ni Olañeta probó su condición de ideólogo “servil” o “reaccionario” antes de insubordinarse. Ambos se consideraban servidores del rey y actuaron bajo la convicción de obrar correctamente en una coyuntura marcada por la incertidumbre política en la metrópoli. A ello hay que agregar la desinformación como resultado del aislamiento territorial tanto de los realistas en Perú como en Charcas. La “guerra doméstica” de 1824 que afectó al ejército realista en Charcas no se puede definir como un encuentro bélico entre generales absolutistas y constitucionales. Fue, más bien, el resultado de una coyuntura insalvable en la que el virrey La Serna se impuso mantener la autoridad política y militar peruana sobre el territorio altoperuano ocupado desde 1809. Contra este dominio opresor actuaron algunos políticos charqueños, como Casimiro Olañeta y otros doctores de Chuquisaca, instrumentalizando a su favor el absolutismo, aunque mejor sería decir el antiliberalismo, de Pedro Antonio de Olañeta para dividir con éxito a los realistas peruanos.

Conclusiones

Para el caso peruano se puede coincidir con la aseveración formulada para Nueva España por el historiador Alfredo Ávila de que no existió un partido conservador realista entre 1808 y 1824 sino, más bien, personalidades del ámbito político y militar que “conservadoramente” abrazaron la defensa del absolutismo como garante de la alianza entre el Altar y el Trono⁵⁵. Ni Abascal, ni Olañeta ni Pezuela se definieron como conservadores, porque esta adscripción política semánticamente no existió en la época. Tampoco aquellos se asumieron como serviles porque tal fue un concepto despectivo que utilizaron los liberales de las Cortes de Cádiz para descalificar a sus

54 Conde de Torata, 1894: 1, 70.

55 Ávila, 2009.

adversarios. La definición que mejor se ajusta a aquellas autoridades es la de realistas absolutistas porque su objetivo político fue conservar el pasado o añorar su restauración.

En sus discursos y prácticas los realistas absolutistas optaron por una actitud ilustrada caracterizada por la defensa del regalismo monárquico, la alianza entre el altar y el trono, la restricción de los asuntos públicos y políticos a una minoría selecta y el auspicio de los privilegios comunitarios y corporativos por sobre las demandas y derechos individuales. Este pensamiento se mantuvo en gran parte de las autoridades hispanoamericanas después de estallar la crisis monárquica de 1808. El más conspicuo representante en el Perú del absolutismo ilustrado en tiempos del primer liberalismo hispánico fue el virrey Abascal, aunque este fue respaldado por un sector mayoritario de la ilustración criolla. Entre 1810 y 1824 el lenguaje político de los realistas absolutistas se decantó además por una prédica antiliberal que cuestionó las disposiciones de las Cortes de Cádiz que se consideraron ponían en peligro la seguridad interior del reino. Tales adversidades fueron identificadas con la libertad política de imprenta, el fomento de las elecciones populares a ayuntamientos constitucionales y el establecimiento de la monarquía parlamentaria. La primera y la segunda fueron consideradas por Abascal como una amenaza para la seguridad interior del virreinato y un medio para alentar la participación política de la plebe. La tercera fue asumida por Abascal, durante el primer liberalismo, y por Pezuela y Olañeta, durante el segundo liberalismo, como una influencia nefasta de la “regicida” revolución francesa y de la ilustración “irreligiosa”. Si bien el uso del concepto de conservador tal como se entendió en el siglo XIX para definir a estos tres personajes puede correr el peligro de resultar anacrónico, no cabe duda que en su condición de realistas antiliberales estos hicieron suyo el deseo de ver restaurado el pasado imperial de la monarquía hispánica y su conservación eterna.

Bibliografía

- Abascal y Sousa, José Fernando de, *Memoria de gobierno*, Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano (eds.), Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1944.
- Alvarado Luna, Patricio Alonso, “*En Lima se estrellaron siempre sus avanzados proyectos*”: *El virrey Joaquín de la Pezuela frente a la independencia del Perú, 1816-1820*, Tesis de Licenciatura PUCP, Lima, 2014.

- Ávila, Alfredo, “Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España”, Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica y CONACULTA, 2009: I, 43-85.
- Charles Arnade, *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz, Librería Juventud, 1964.
- Conde de Torata, *Documentos para la historia de la guerra separatista del Perú. Traición de Olañeta*, Madrid, Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1898.
- Fumaroli, Marc, *Las abejas y las arañas. La querrela de los antiguos y los modernos*, Barcelona, Acontilado, 2008.
- García Camba, Andrés, *Memorias para la historia de las armas españolas en el Perú*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de D. Benito Hortelano, 1846.
- Hamnett, Brian, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: Liberales, Realistas y separatistas, 1800-1824*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 (2da. edición).
- Herrera González, Julio, *¡Serviles! El grupo reaccionario de las Cortes de Cádiz*, Málaga, Fundación Uncja, 2007.
- La Serna, José de la, *Manifestación que, de la criminal conducta del jeneral Olañeta hace a S. M. el virrey del Perú. Reimpresa a petición del brigadier D. Andrés García Camba*, Manila, Imprenta de Sampaloc, 1825.
- López Alós, Javier, *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1824)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2001.
- Martínez Riaza, Ascensión (ed.), *La independencia inconcebible. España la pérdida del Perú (1820-1824)*, Lima, Instituto Riva Agüero-PUCP, 2014.
- Martínez Riaza, Ascensión, “Todos eran realistas. Liberalismo y absolutismo en el gobierno del virreinato del Perú, 1820-1824”, Izaskun Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez (eds.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/Pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2014: 121-143.
- Morán, Daniel y María Isabel Aguirre, “‘Un periódico amante de la religión y la patria’: El *Clamor de la Verdad* en la coyuntura de la independencia. Lima, 1814”, *Illapa. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 4 (2009): 31-55.
- Mücke, Ulrich y Marcel Velásquez (eds.), *Autobiografía del Perú republicano. Ensayos sobre historia y narrativa del yo*, Lima, Biblioteca Nacional, 2015.
- O’Phelan, Scarlett y George Lomné (eds.), *Abascal y la contra-independencia de América del Sur*, Lima, IFEA y PUCP, 2013.
- Ortemberg, Pablo, “El general Joaquín de la Pezuela y la Virgen del Carmen: la trama religiosa de la guerra”, Joaquín de la Pezuela, *Compendio de los sucesos en el ejército del Perú y sus provincias*, editado por Natalia Sobrevilla y Pablo Ortemberg, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario, 2010: xxxix-xxl.
- Peralta Ruiz, Víctor e Irurozqui Victoriano, Marta, “‘Locos adoradores de Fernando’. Pedro Antonio de Olañeta y el liberalismo hispánico en Charcas (1821-1825)”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 20 (2014): 555-582.
- Peralta Ruiz, Víctor, “El virrey Abascal y el espacio de poder en el Perú (1806-1816). Un balance historiográfico”, *Revista de Indias*, lxxvi, 236 (2006): 165-194.
- Peralta Ruiz, Víctor, *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal. Perú 1806-1816*, Madrid, csic, 2002.
- Peralta Ruiz, Víctor, *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*, Lima, IEP y Fundación Bustamante de la Fuente, 2010.

- Roca, José Luis, *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un estado nacional en Charcas*, La Paz, IFEA y Plural Editores, 2007.
- Rosas, Claudia, *Del trono a la guillotina. El impacto de la revolución francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, IFEA-PUCP, 2006.
- Rújula, Pedro, “El mito contrarrevolucionario de la ‘Restauración’”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 13 (2014a): 79-94.
- Rújula, Pedro, “El antiliberalismo reaccionario”, María Cruz Romeo y María Sierra (eds.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. Vol. II. La España Liberal 1833-1874*, Madrid, Marcial Pons Historia y Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2014b: 377-409.

Los católicos del siglo xix: tradicionales, conservadores, reaccionarios y modernos¹

Marta Eugenia García Ugarte

Universidad Nacional Autónoma de México

En la historiografía sobre la Iglesia católica en México, su jerarquía y los laicos, ha sido usual considerar a los conservadores, tradicionalistas y reaccionarios en un solo grupo político-social, aun cuando entre unos y otros hay diferencias sustanciales. Se piensa que los católicos, por el solo hecho de serlo, pertenecen a esas corrientes de pensamiento. Por supuesto, no son modernos. Durante mucho tiempo, posiblemente hasta la década de los setenta del siglo xx y después de la reforma del artículo 130 constitucional realizada en 1992, durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), la construcción de la historia política del siglo xix mexicano siguió los derroteros marcados por la historiografía triunfante, la liberal, sin que se abordara la participación de los vencidos, los conservadores, en sus diversas expresiones². Estos grupos actuaron en la vida política nacional con la misma pasión y compromiso que los liberales en sus diferentes composiciones y fragmentaciones de pensamiento.

A pesar de la aseveración anterior, sostengo que, en medio de las diferencias que se pueden identificar en las diversas etapas de la construcción de un México moderno, desde la lucha por la independencia, gran parte de los políticos del país se identificó con la ideología liberal que se articuló con

1 Mi agradecimiento a Alejandra Gómez Morin y Angélica Oliver Pesqueira por sugerir y facilitarme documentación del Archivo Manuel Gómez Morin que aportaron conocimiento nuevo. A ellas, a Lorena Pérez y a Catalina Jaime, agradezco sus comentarios y sugerencias.

2 Desde la década de los setenta se iniciaron los estudios sobre los conservadores. Entre ellos, el de Alfonso Noriega, 1972. William Fowler y Humberto Morales, 1999. Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz, 2005. Una de las últimas obras es la coordinada por Erika Pani, 2009 (dos tomos). En particular, el tomo I refiere varios trabajos sobre el conservadurismo en el siglo xix.

las ideas de la Ilustración Católica española³, las reformas borbónicas, la Revolución francesa y la Revolución de Estados Unidos. El liberalismo que nace a finales del siglo XVIII buscaba la transformación de las instituciones políticas y sociales. Esta corriente ideológica fue abrazada por una minoría social que impuso su visión del mundo, de la historia y de la sociedad a la mayoría de mexicanos que manifestaba de forma abierta una sensibilidad católica y una posición tradicionalista.

Se suele concebir que la modernidad es connatural al liberalismo y la catolicidad al conservadurismo. Esa concepción refuerza la idea de que los liberales abogan por la libertad y la modernidad democrática secular de mañana, y los conservadores se apegan a la tradición católica y al pasado monárquico que vinculaba el trono y el altar. Se trata de interpretaciones muy cercanas a la realidad social pero no constituyen verdades absolutas. Algunos estudiosos, al iluminar con exclusividad la actuación de los grupos liberales como los grandes transformadores de la nación, ignoraron el contexto general de formación de las ideas y de los proyectos políticos y sociales. El mismo sesgo se encuentra en aquellos estudios que abordan el conservadurismo sin considerar las otras fuerzas políticas con las que entra en contacto. Es factible pensar que la narrativa histórica que se centra y se construye desde una perspectiva ideológica oculta la actuación de varios actores sociales.

Los católicos pueden ser definidos como tradicionalistas en su triple vertiente: a) por apegarse a la tradición eclesiástica debido a que forma parte de sus creencias, valores y formas éticas; b) por apegarse a una tradición social que consideran básica en la formación de las identidades; c) por apegarse a las tradiciones propias de los pueblos originarios que representan formas

3 La Ilustración católica española fue un fenómeno elitista de fines del siglo XVIII. Los obispos ilustrados combatieron con pasión las supersticiones y las formas populares de piedad y devoción. En general, ya fueran obispos o funcionarios reales, tuvieron pasión por la historia y buscaron reformar la disciplina eclesiástica que permitiera volver a la Iglesia primitiva. Algunos fueron defensores incansables de las prerrogativas episcopales, así como de la autoridad Real. Por esas posiciones la Ilustración católica se vincula con el regalismo y el episcopalismo. Los ilustrados se preocuparon por los avances científicos, y los programas de la caridad cristiana que fortalecieran la espiritualidad y la vida material de los fieles. El fomento al comercio, la agricultura y la industria iba al parejo con la apertura de hospitales, casas de caridad, casas de expósitos y juntas de misericordia. Pugnarón por formar hombres de provecho, no sólo en los seminarios y colegios mayores, sino también en sus casas de caridad. Saugnieus, 1986: 40-51.

culturales que fundamentan sus identidades. Como indica Hobsbawm, la tradición social se encuentra diferenciada de la costumbre, el derecho consuetudinario o la ley común “que predomina en las sociedades ‘tradicionales’⁴”. También se consideran conservadores los que optaron políticamente por el sistema monárquico en el México de 1840, o los defensores del orden y el progreso en el México positivista durante el régimen de Porfirio Díaz (1877-1880 y 1884-1911). Sin embargo, los conservadores mexicanos podían ser modernos y adoptar las nuevas tendencias sociales. En el siglo XXI, cuando algunas movilizaciones religiosas han sido concebidas como “amenaza religiosa”, algunas formas de fundamentalismo religioso,

[...] se han interpretado como una reacción a los procesos de modernización y a la diversidad cultural transportada por la globalización, también es posible entenderlas como movimientos sociales transfronterizos que son tan globalizados como sus militantes y tan modernos como sus técnicas de comunicación, movilización y acción pública internacional [...]⁵.

En el caso mexicano, la vinculación de la tradición católica con la social volvió trascendentales los principios y normas en que se asentaba. De esa forma, la tradición social al igual que la eclesiástica resalta el valor de lo permanente que da seguridad y estabilidad social⁶. La tradición social desea preservar las tradiciones como rasgos que dan fuerza y carácter a una sociedad aun cuando pueden ser inventadas y su pasado no sea tan remoto como se asegura⁷. La eclesiástica, en cambio, constituye una de las memorias institucionales más antiguas de la humanidad⁸, y se fundamenta en la tradición oral y escrita de la Iglesia católica. José María Luis Mora y Lucas Alamán, dos personajes del siglo XIX, quienes compartieron la ideología del

4 Hobsbawm, 1983: 8-9.

5 Arriagada Cuadriello y Tawil Kuri, 2013: 15.

6 Consejo del pontífice San Agatón (678-681): “Nada debe quitarse de cuanto ha sido definido, nada mudarse, nada añadirse, sino que debe conservarse puro tanto en la palabra como en el sentido. Firme e inconvencible se mantendrá así la unidad...para que todos encuentren baluarte, seguridad, puerto tranquilo y tesoro de innumerables bienes...”. Fue citado por Gregorio XVI, *Mirari Vos, Sobre los errores modernos*, del 15 de agosto de 1832, en *Acción Católica Española*, 1962: 5.

7 Hobsbawm, 1983: 7.

8 La fundación de la Iglesia se remonta a la etapa inmediatamente posterior a la muerte de Jesús. Entonces se formó una comunidad religiosa distinta del judaísmo. Así, aunque la Iglesia no fue fundada por Jesús, “apela a él desde sus orígenes”. Küng, 2002.

liberalismo hasta 1840, por los menos, cuando Lucas Alamán optó por el conservadurismo radical, que optará por el sistema monárquico, definieron las opciones del cambio como progresistas⁹. Se cuestionaban las posiciones a favor de la tradición y sus adeptos fueron definidos como miembros del partido del retroceso. Esta percepción de la realidad social fue determinante para que los tradicionalistas, constituidos en agrupación política, se llamaran a sí mismos, “el partido a priori, indicando que sus ideas estaban configuradas con antelación al nacimiento de México¹⁰”. Con tal definición resaltaban su origen en la tradición católica, de mayor arraigo histórico que aquellos que formaban parte del partido del progreso.

Los católicos podían y pueden apearse a una forma religiosa provincial que se refleja en procesiones, devociones y religiosidades de larga data no forzosamente vinculadas a las expresiones pastorales de la Iglesia institucional universal y local. Como dijera Manuel Gómez Morin sobre el catolicismo de Ramón López Velarde¹¹, por el que había sido calificado como reaccionario:

El catolicismo de Ramón era eso: catolicismo. Catolicismo con liturgia y con liturgia pueblerina, con todas las zozobras elementales de la teología moral, con todas las deficiencias de una apologética primaria, con todos los ímpetus y todos los desfallecimientos de la liturgia y de la superstición [...]. Era catolicismo mexicano de provincia aislada, de vieja familia de “iglesia siempre en penuria”, de capelos en las rinconeras, de culto a los muertos y miedo a la muerte, de

9 Alamán y Mora fueron contemporáneos. El primero, Lucas Alamán, nació el 12 de octubre de 1792 y murió el 2 de junio de 1853. José María Luis Mora nació el 12 de diciembre de 1794 y murió el 14 de julio de 1850.

10 Reyes Heróles, 1982: xii.

11 Emmanuel Carvalho, por ejemplo, considera a López Velarde como conservador, reaccionario, de “corazón retrógrado” por la frase poética empleada por el poeta en “Día 13”: “Mi corazón retrógrado ama desde hoy la temerosa fecha...”. *Excelsior*, 18 de febrero de 1971. Para Eduardo J. Correa, antiguo mentor literario y correligionario de López Velarde en el Partido Católico Nacional, el poeta había sido traidor porque había seguido a Madero y a Venustiano Carranza. Después de publicado su poema “Suave patria” y de su fallecimiento, el 19 de junio de 1921, fue “mitificado por la cultura oficial revolucionaria como el poeta nacional de México”. Alfonso García Morales, “Poeta/Nacional/moderno/católico: notas sobre la recepción crítica de Ramón López Velarde”. López Velarde nació el 15 de junio de 1888.

parejo arraigo en lo fundamental y en lo ñoño o intrascendente: pero cordial, de las formas populares, domésticas¹².

El universo católico es rico en posibilidades. Puede situarse tanto en la religiosidad popular, parroquial y doméstica, como en formas más ilustradas apegadas a las encíclicas pontificias, al dogma y a las prácticas religiosas de la Iglesia institucional, o en cierto distanciamiento secular y laico que no impide la expresión de una tradición católica. Ante esa diversidad, no basta con decir que un actor social es católico, y dar por sentado que es tradicionalista, conservador y reaccionario, como ha sido sostenido en algunos estudios. Es preciso definir sus circunstancias, el tipo de catolicidad que adopta y expresa, y sus compromisos políticos y sociales.

El conservadurismo adquiere diversos matices según el periodo histórico que se trate y los retos históricos que enfrentan los individuos. También es cierto que el concepto fue usado como una descalificación de los enemigos y opositores en los diversos campos sociales. Pero más grave era el empleo del concepto reaccionario. Si se era conservador todavía había esperanza de salvación, pero si se era reaccionario, no había posibilidad alguna de redención.

El conservadurismo, como expresión política, en el caso mexicano surgió con la fundación del partido conservador en 1849, impulsado por Lucas Alamán. La reacción, como el extremo radical del partido conservador que políticamente optó por la monarquía y el antiguo orden, se suele identificar con la catolicidad y su tradición. La fundación del Partido Conservador, con una opción clara por el restablecimiento del sistema monárquico en México, auspició que todos los seguidores de ese proyecto que impusieron la intervención extranjera y el imperio de Maximiliano de Habsburgo fueran definidos como reaccionarios, además de traidores.

No obstante, durante la conocida como guerra de Reforma (1858-1860)¹³ el término reaccionario no aparece definido por los “rasgos peyorativos que

12 Manuel Gómez Morín a Efraín González Luna, el 15 de febrero de 1944, en *Las hojas del árbol. La hermandad recóndita de los vasos comunicantes. Correspondencia de Manuel Gómez Morín sobre Ramón López Velarde, Boletín del Centro Manuel Gómez Morín*, volumen 1, número 1, 2007, p. 18. Manuel Gómez Morín nació el 27 de febrero de 1897, murió el 19 de abril de 1972.

13 El periodo, que se inició con el Plan de Tacubaya reformado por Félix Zuloaga, la expulsión del presidente Ignacio Comonfort, y la confrontación armada entre liberales y conservadores, y concluyó con el triunfo liberal en diciembre de 1860, asumió el

irá adquiriendo con los años y con el triunfo de sus enemigos, del liberalismo, de la República [...]”, como indica Miguel Rodríguez¹⁴. De acuerdo con este autor, fundamentado en la *Enciclopedia Espasa Calpe*, el concepto reacción únicamente se consideraba “como sinónimo de contrarrevolución, esto es la conservación del Antiguo régimen o el regreso de sus valores”. Sin embargo, *El Calendario Reaccionario*¹⁵, analizado por Rodríguez, más que hablar de los reaccionarios plantea el ideario de los conservadores dirigidos por el general Félix Zuloaga mientras descalificaba a los liberales radicales porque atacaban la propiedad y el catolicismo.

En cambio, en la euforia del triunfo liberal de 1867 sobre los imperialistas conservadores, el concepto de reaccionarios se empleó con toda su significación descalificadora. Para los triunfadores del Plan de Agua Prieta de 1920, los carrancistas, los villistas, los convencionistas y, sin duda, los católicos, eran reaccionarios. Todos los que iban en contra de los avances y el progreso que planteaba la Revolución mexicana, de manera independiente a sus posiciones políticas y filosóficas, eran reaccionarios. Una década más tarde, los posrevolucionarios que habían desmantelado, aun cuando no vencido, el levantamiento armado católico (1926-1929) estaban convencidos de que el concepto reaccionario estaba identificado plenamente con la catolicidad.

En el texto pretendo dar cuenta de la forma en que fueron utilizados los conceptos y el contenido que fueron adquiriendo. Es necesario situar el origen del liberalismo, porque los hombres que adoptaron este pensamiento, como José María Luis Mora, tal como asentara José Antonio Aguilar Rivera, “se concebían a sí mismos como pioneros de un tiempo nuevo [...] creían en el poder de la razón y en el progreso; no veían atrás —donde sólo encontraban oscurantismo y opresión—, sino hacia adelante¹⁶”. La generación de liberales que auspició la primera reforma liberal en México de 1833 a 1834 se tipificaba a sí misma como progresista y a los que seguían valorando la tradición católica española, el virreinato de la Nueva España, como un pasado glorioso, los definían como los hombres del retroceso.

nombre del decreto de 1859 de Benito Juárez, las famosas leyes de reforma, que, entre otros aspectos, dispuso la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la independencia entre la Iglesia y el Estado.

14 Rodríguez, 2004: 19-33.

15 *Calendario Reaccionario para 1859*, 1858. Impreso por Vicente Segura. También fue el editor del *Ómnibus*, prohibido en 1856, y del *Diario de Avisos*. Murió asesinado en 1860.

16 Aguilar Rivera, 2003: 36.

Con el tiempo, la historiografía tendió a identificar a los progresistas con los liberales, ya fueran puros o moderados, y a los del retroceso con el conservadurismo. Pero ni el conservadurismo ni el liberalismo se mantuvieron inmutables en el tiempo. Adquirieron distintas concepciones de acuerdo con cada época. Las personas, incluso, podían ser liberales en algún momento y conservadoras en otros. Ese fue el caso de Lucas Alamán, quien fuera liberal en las primeras décadas del siglo XIX y conservador monárquico a partir de los cuarenta¹⁷. También es cierto que las interpretaciones sobre los sujetos históricos dependen de las posiciones políticas y culturales de aquellos que los revisan. Las distintas calificaciones sobre el poeta Ramón López Velarde, católico provinciano de fines del siglo XIX, integrante del Partido Católico Nacional, fundado en 1911, seguidor de Francisco I. Madero, el apóstol de la democracia, y de Venustiano Carranza, quien se opuso con las fuerzas de las armas a Victoriano Huerta, el usurpador del poder y asesino del presidente Madero y su vicepresidente Pino Suárez en 1913, son una muestra clara de que la fuerza de las ideologías impide valorar la actuación de los contrarios¹⁸.

No pretendo apegarme al ritmo de la historia, a pesar de que debería seguir el desarrollo de los conceptos de acuerdo con una cronología. La extensión del periodo histórico no me permite hacerlo en el espacio de un artículo. Por eso he optado por abordar los momentos más destacados de la definición conceptual a partir de la biografía y el contexto en que vivieron algunos actores sociales. Tres hipótesis articulan el texto:

La primera es que los conceptos opuestos o divergentes tienen lugar en los mismos periodos y en los mismos individuos. Esa coexistencia, en tiempo, espacio y personas, dificulta la interpretación histórica.

La segunda es que la modernidad fue connatural a la catolicidad desde finales del siglo XVIII y no solo su adversaria porque atentaba contra los principios de la catolicidad. Si fuera rigurosa, diría que desde el siglo XVI con el inicio de la evangelización llevada a cabo por los primeros doce franciscanos¹⁹, la modernidad era parte de la fórmula misional. La dificultad para definir a un grupo o a un individuo como antimodernista por ser

17 García Ugarte, 2010.

18 Revisar pie de página 11 de este texto, que informa sobre las diversas opiniones que se tenían sobre el poeta Ramón López Velarde.

19 Los primeros franciscanos desembarcaron en Ulúa a mediados de mayo de 1524. No se trató de una misión improvisada. Fray Francisco de los Ángeles, como ministro general

católico depende no solo del modelo conceptual institucional eclesiástico que se emplee, como fueron las teorías de la secularización y el embate de los pontífices al modernismo, el socialismo y el comunismo, entre otras corrientes políticas sociales del siglo XIX. También es determinante la falta de información (no se accede a los archivos que son imprescindibles para comprender la catolicidad) y de conocimiento sobre el grupo o individuos que se estudian.

La tercera es que el cambio de la pastoral de la acción colectiva, definida en 1875, a la del catolicismo social, que impulsa el papa León XIII desde 1902, muestra que la intervención papal en los asuntos cotidianos de la Iglesia mexicana tuvo efectos inesperados. Llevaban razón los obispos mexicanos, desde 1821, en defender con pasión vigorosa la autonomía e independencia de la Iglesia mexicana de la Santa Sede y de los pontífices. Los obispos que fueron elegidos a partir de 1889 por su ultramontanismo perdieron el control de su Iglesia y, también, de la población mexicana.

La definición del sistema político de la nación y la primera reforma liberal

Los católicos, que eran la mayoría absoluta de la nación hasta 1960²⁰, podían asumir diferentes posiciones ideológicas sin desechar su raíz católica. Participaron en la lucha independentista y fueron parte del proyecto de independencia. En 1821 se dividieron en monárquicos, ya fueran adeptos a un descendiente de la casa Borbón o seguidores de Agustín de Iturbide, y republicanos, en sus versiones federalistas y centralistas. También optaron por la dictadura, ya fuera por convicción, como fue el caso de la última

de la Orden, preparó la expedición. Como responsable del grupo misional seleccionó a Martín de Valencia, el superior de la provincia de San Gabriel en Extremadura. Se trataba de una comunidad reformada, que buscaba el regreso a la pobreza que había caracterizado a la orden en sus inicios. Estaba, además, inserta en el espíritu humanista.

20 De acuerdo con cifras oficiales publicadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) “en el primer censo nacional realizado en 1895, el catolicismo llegó a representar 99.5% de la población”; <http://www.tribunadequeretaro.com/index.php/informacion/5899—las-sociedades-evolucionan-también-las-creencias-religiosas>. 10 de mayo 2016, consultada el 10 de mayo de 2016. En 1960, más del 95% de la población del país era católica. “...en 1990 cayó a 89% y bajó otros tres puntos en 2000”, De la Peña, 2004: 26.

dictadura de Antonio López de Santa Anna (1853-1855), o porque era el sistema más viable después del triunfo de una revolución, como fue la dictadura impuesta por el Plan de Ayutla en 1855, hasta que se estableció el régimen constitucional en 1857. Podían formar parte del Partido del Progreso y, también, del Retroceso. Posteriormente, podían integrarse al partido liberal, al conservador o al moderado. Podían tener sentimientos liberales, conservadores, moderados, tradicionales, reaccionarios y modernos. Se pueden concebir como traidores, nacionalistas o, simplemente, indiferentes.

En la jerarquía católica, restablecida en el país en 1831, bajo las propuestas del gobierno mexicano a la Santa Sede, las posiciones del obispo de Michoacán, Juan Cayetano Gómez de Portugal²¹, ilustran las tensiones y angustias que conllevaron los cambios políticos, sociales y religiosos de la primera mitad del siglo XIX.

Gómez de Portugal fue diputado en el Congreso constituyente de 1823 a 1824²². En esa magna reunión adoptó el sistema republicano, el federalismo y el partido progresista. Sin embargo, era tradicionalista eclesiástico, en su defensa de la Iglesia, y moderno, por su apertura a los cambios de la época. Después de la reforma de Gómez Farías en 1833, profundamente denostada en su conocida *Pastoral de Michoacán*, Portugal fue ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos del general Antonio López de Santa Anna en 1834, con quien cooperó para derogar las leyes que habían suprimido la Universidad Pontificia y habían desterrado a los obispos de sus diócesis.

El 3 de octubre de 1835, cuando el obispo ya había regresado a su sede diocesana, el Congreso publicó las nuevas Bases Constitucionales y, el 30 de diciembre de 1836, se publicaron las Siete Leyes constitucionales. Entonces se dio inicio a la primera República Central²³. Después de la promulgación de las Bases de Tacubaya del 28 de septiembre de 1841²⁴, mientras se reunía el Congreso Constituyente y se publicaba la Constitución, Santa Anna,

21 Gómez de Portugal nació el 7 de julio de 1783. Murió el 4 de abril de 1850. García Ugarte, 2003.

22 El 31 de enero de 1824 se aprobó el Acta Constitutiva de la Federación Mexicana. El 4 de octubre de 1824 se promulgó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

23 Costeloe, 2000.

24 Antonio López de Santa Anna encabezó las Bases de Tacubaya junto con Gabriel Valencia y Mariano Paredes Arrillaga para derrocar a Anastasio Bustamante. Las Bases fueron firmadas por el General en jefe, Antonio López de Santa Anna; general en jefe

como presidente provisional, y Nicolás Bravo, como sustituto, gobernaron bajo una dictadura condicional, tal y como era llamada en las Bases de Tacubaya. El país, como en 1824, estaba dividido políticamente entre centralistas, federalistas, liberales y monárquicos. El carácter liberal de los diputados que integrarían el Congreso hacía temer al clero medidas similares a la reforma de Gómez Farías en 1833²⁵.

El 21 de septiembre, se presentó en el Congreso el proyecto de la mayoría, federalista, mientras que el de la minoría, centralista, se presentó el 3 de octubre. El 14 de noviembre de 1842 se puso a discusión un nuevo proyecto de Constitución que establecía el régimen federal. Esta decisión causó profundo malestar al igual que las referentes al clero, la libertad religiosa, la libertad de imprenta y el ejército. La sociedad estaba sorprendida por los ataques del congreso a la religión. Para el ejército era inadmisibles que las milicias cívicas se constituyeran en el ejército de la República. En medio de la crisis, el general Santa Anna marchó a su hacienda en Veracruz el 24 de octubre de 1842. El 11 de diciembre de 1842 el general José María Tornel, el ministro de guerra, a nombre del ejército, desconoció la representación nacional y, el 19 de diciembre, el gobierno del general Bravo publicó el bando de destitución del congreso. La decisión se había tomado por los artículos constitucionales que lastimaban los intereses de la religión, lesionaban el fuero de los militares y fortalecían a las milicias cívicas. Pero, sobre todo, porque los diputados, en su mayoría, pugnaban por el establecimiento del federalismo y de un gobierno democrático y no oligárquico como pretendían los dirigentes de la revolución de 1841²⁶. No todos los diputados al Congreso de 1842 eran liberales. Algunos se distinguían por su apego a la tradición y su centralismo. Entre ellos estaban: Ignacio Aguilar y Marocho, Bernardo Couto, Manuel Larrainzar, Octaviano Muñoz Ledo, Juan Rodríguez de San Miguel. Había dos sacerdotes, el Br. D. Joaquín

de la tercera división, Gabriel Valencia; general en jefe de la primera división, Mariano Paredes y Arrillaga; general en jefe de la segunda división, José Ignacio Gutiérrez; mayor general del ejército, Julián Juvera; plana mayor del ejército, José María Tornel. Tanto el queretano Julián Malo Juvera como José María Tornel eran seguidores leales del general Santa Anna.

25 El Plan de Tacubaya estipulaba, en su artículo 4º, que el ejecutivo provisional convocara a un nuevo congreso que se encargaría de constituir a la nación. El congreso fue convocado el 10 de diciembre de 1841.

26 Noriega Elío, 1986.

Ladrón de Guevara, catedrático del Seminario de Morelia y el doctor José Juan Canseco, abogado y sacerdote de Oaxaca.

Para suplir la labor del congreso, el presidente sustituto decretó el “nombramiento de una Junta de Notables” que sería integrada por militares y eclesiásticos eminentes. Esta Junta, denominada Junta Nacional Legislativa, abrió sus sesiones el 6 de enero de 1843²⁷. El 12 de junio de 1843, Santa Anna, quien había regresado a ocupar su función de presidente, sancionó las conocidas Bases Orgánicas, que dieron lugar a la segunda República Centralista.

El obispo Portugal, siempre alerta para defender la jurisdicción de los pastores, la libertad de la Iglesia y su autonomía frente al Estado, previno a la sociedad católica del riesgo que había si el gobierno se inmiscuía en los asuntos internos de la Iglesia, como lo hizo por el decreto del 22 de septiembre de 1843. Fue tan solo un llamado de alerta que no impidió la participación del prebendado Pelagio Antonio Labastida y Dávalos en la Asamblea Departamental de Michoacán²⁸.

Inconformes con el desarrollo político en el bienio 1845-1846, Lucas Alamán, el arzobispo de México, Manuel Posada y Garduño, y el diplomático español, Salvador Bermúdez de Castro, empezaron a conspirar para imponer un sistema monárquico en México²⁹. A la sombra del movimiento monárquico, el general Paredes y Arrillaga volvió a rebelarse. Tomó la ciudad de México el 2 de enero de 1846, con cinco mil hombres y sin acto alguno de violencia. Así lo asentó en su proclama de ese día³⁰. Aun cuando argumentó que una Junta definiría el sistema de gobierno que debería regir en lo sucesivo, no escondió que pensaba que el único sistema que podía salvar al país era el monárquico. La junta, encabezaba por el arzobispo Posada y Garduño, eligió al general Paredes como presidente interino y, como demostró Miguel Soto, la convocatoria al congreso fue preparada por Alamán: se iban a elegir 160 delegados de la siguiente manera: 38 propietarios de bienes raíces, 20 comerciantes, 20 clérigos, 20 oficiales del ejército, 14 mineros, 14 industriales, 14 individuos de las profesiones literarias y artísticas, 10 magistrados de justicia, 10 funcionarios de la administración

27 Noriega Elío, 1986: 117.

28 Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos nació el 21 de marzo de 1816. Murió el 4 de febrero de 1891.

29 Miguel Soto, 1988.

30 Miguel Soto, 1988: 106.

pública. Con la mayoría que tenían los propietarios, el clero y los militares en el congreso se podría establecer el gobierno que deseaban los conspiradores monárquicos.

La guerra con Estados Unidos frenó los planes monárquicos. En 1846 se restableció la Constitución de 1824 y se puso fin a la segunda República central. El canónigo Labastida renunció como representante de la Asamblea Departamental porque correspondía a un sistema político que había sido desechado. Él no había sido electo durante un sistema federal.

Puede pensarse que el obispo Portugal, al permitir la participación política del canónigo Labastida en la Asamblea Departamental había adoptado una postura centralista y monárquica. Sus documentos, sin embargo, no expresan con claridad esa opción. Por el contrario, continuamente reiteró, hasta 1847, que sostenía las mismas posiciones que lo habían definido en el Congreso constituyente de 1824. El 26 de agosto de 1824, cuando se discutía el artículo 146, el entonces cura párroco, diputado por Jalisco, defendió el federalismo del espíritu centralista que se iba “insinuando en nuestras discusiones y persiste en sus ideas”:

El amor del poder, y de un poder sin restricciones y sin límites, es seguramente el que presenta a cada paso las inmensas ventajas que un sistema de centralismo le procuraría. Pero no hay que engañarse ni pretender engañar: los dos términos, federalismo y centralismo, pasado cierto punto son opuestos: los intereses de nuestros pueblos unidos ya en Federación contienen un germen tal de resistencia a todo espíritu de indivisibilidad, que será imposible desenraizar sin arrancar primero el árbol mismo de la Federación. Y a ese paso, Señor, mientras que ninguna Federación existe sin independencia y soberanía de Estados particulares, parece que nuestro empeño es unas veces con prevención, y otras sin aguardarlo, como ha sucedido hoy, hacer la guerra por alguna parte a esta misma soberanía de nuestros Estados federados: parece que antes de concluir, mil veces arrepentidos, queremos reducir a polvo los mismos materiales que nos han servido para levantar el edificio³¹.

El párroco Portugal era un federalista convencido en los años veinte: para él, los estados eran sociedades políticas perfectas, autónomas y soberanas. La nación, estaría integrada por el conjunto de estados soberanos. Los ciudadanos dependían de la soberanía estatal y no de la nacional. Así

31 Gómez de Portugal, 1924: 359-360.

se desprende de lo que asentó en su discurso pronunciado del 24 de septiembre de 1824:

[...] los ciudadanos de un Estado para la seguridad y goce de sus derechos y arreglo de sus deberes, es decir, para obtener las ventajas de la sociedad, y sufrir los castigos con que ella refrena a los infractores de sus leyes, han de existir fuera del resorte así de los poderes generales de la federación, como de los particulares de cualquier otro estado³².

Si los ciudadanos estuvieran bajo el control del poder federal, la soberanía de los estados sería nula e insignificante. Desde su concepción, la representación de la soberanía no radicaba solamente en el congreso general, sino también en los congresos estatales.

Portugal se muestra como un liberal clásico en virtud de que opone el gobierno constitucional al despotismo monárquico. Otorga un gran valor a la elaboración de la Constitución escrita como el registro de la ley y la norma: se gobernaría con el imperio de la ley, de la constitución que garantizaría los derechos sociales y los derechos individuales, y también los derechos soberanos de los estados. Los pueblos, aseveraba Portugal en su discurso del 14 de abril de 1824, tienen derecho a resistir al poder cuando se ha vuelto opresor, cuando se ha vuelto un gobierno despótico o un gobierno tirano. El párroco reflejaba la justificación teológica a la oposición, incluso con las armas, contra un gobierno tirano cuando se han dado todos los pasos previos para erradicar su actuación³³. Esa justificación estuvo presente también en el movimiento por la independencia y, sobre todo, durante los años del movimiento armado católico en contra del gobierno del General Plutarco Elías Calles de 1926 y 1929. El diputado Portugal, designado obispo de Michoacán en 1831, se apegaba a las ideas de la modernidad política sostenidas por el liberalismo clásico, pero mantenía presente el valor de la

32 Martínez Albesa, 2007: 662.

33 Portugal reflejó las ideas de la teología política de Francisco Suárez (1548-1617). “En cuanto a la sedición, la teoría suareciana se incardina en los argumentos y praxis del cristianismo católico (Rom. 13,1-7). La legitimidad política de la autoridad proviene de Dios, resistirse a ella es resistir los mandatos divinos. Pero en este punto, aunque no se extiende sobre la materia, Suárez se inclina abiertamente por lo que en su época se consideraba como núcleo de la doctrina de la soberanía popular jesuítica: el derecho de resistencia contra un príncipe tirano, llegando incluso a la medida más radical: el tiranicidio...”. Cfr. Carvajal Aravena, 2009: 385-386.

libertad, la persona y los derechos desde la tradición eclesiástica. Es decir, desde el derecho canónico³⁴ y el derecho natural³⁵.

El obispo protestó de acuerdo con sus principios políticos y eclesiásticos por la publicación del decreto del 30 de mayo de 1833, que declaraba el establecimiento del patronato nacional. En la representación que se envió a los gobernadores de la República, firmada por el obispo y todo su cuerpo diocesano y clero regular el 8 de junio de 1833, se asentaban las razones por las que era inadmisibles las medidas de mayo de ese año. El documento es notable por varias razones. La más importante, de acuerdo con el trabajo que presento, es que se dirige a los gobernadores de los estados de la Federación para que levantaran su voz en contra de la medida como partes esenciales del pacto federal y con la fuerza y legalidad de las soberanías estatales. Tal recurso muestra que Portugal se apegaba al principio del federalismo que había sostenido en el Congreso de 1824. Por esa razón, la representación no se dirige al presidente de la República ni al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos como era usual³⁶. Portugal, como eclesiástico, defendió la obligación de la Iglesia a levantar su voz, fundada en las mismas garantías sociales de la Constitución, para quejarse de una ley que oprimía sus derechos fundamentales y vulneraba el dogma católico.

El gobierno temía que, a la sombra de la alianza entre los militares y los eclesiásticos, surgiera una asonada militar que derrocará al gobierno. Esa posibilidad, que estaba siendo manejada por la prensa, fue rechazada por el obispo Portugal en la carta pastoral que escribió durante su visita pastoral a Zinzunzan el 9 de julio de 1834, en la que invitaba a sus diocesanos a conservar la paz. Con ese llamado, decía el obispo, no solo llenaba su ministerio, sino que también atendía los deseos del gobernador de Michoacán,

34 Se trata del Cuerpo de Derecho Canónico, publicado por Gregorio XIII en 1582, después del Concilio de Trento. Estuvo vigente hasta la versión formada en 1917. Kelly, 1986: 269-271.

35 El derecho natural, como una organización sistemática de la práctica jurídica como tal, aparece con Santo Tomás de Aquino. Diversos autores definieron el contenido y cometido de este Derecho. En Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, comisionado por el obispo Portugal, publicó una obra en cuatro tomos sobre el derecho natural. Munguía, 1849.

36 Archivo General de la Nación. Biblioteca Ignacio Cubas. Miscelánea. Vol. 16. La ortografía de los documentos que se citan está actualizada. La exposición del obispo Portugal al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Dr. D. Miguel Ramos Arispe, del 16 de agosto de 1833. De ahora en adelante, AGN. También fue publicada en *Colección Eclesiástica Mejicana, Tomo III*, 1834: 27-31.

quien estaba preocupado por la participación de los curas y religiosos en los movimientos que se estaban formando en contra del gobierno liberal.

Como fue acusado de rechazar el derecho del gobierno al patronato, que había defendido en el Congreso General de 1827³⁷, el obispo publicó la carta que había enviado al ministro de Justicia y Negocios Eclesiástico, Dr. D. Miguel Ramos Arizpe, el 16 de agosto de 1833. En ella le indicaba que él, Ramos Arizpe, sabía muy bien, lo mismo que el vicepresidente de la República, Gómez Farías, que había participado activamente cuando se había discutido la materia en la Legislatura de 1827, con motivo de las instrucciones que se tenían que dar al enviado de México ante la santa Sede. “Ahora”, decía el obispo, “digo lo mismo que dije en la tribuna nacional”:

[...] el darse pastores la Iglesia, es atribución exclusivamente propia de su gobierno espiritual. A ella no puede llegar la soberanía de las naciones, aunque sea muy amplia, porque es de otro orden. Lo temporal nada tiene que ver con lo espiritual, ni lo espiritual con lo temporal. Es confundir lo uno con lo otro, considerar los asuntos de religión, como asuntos de política... También expuse a la misma asamblea mis principios religiosos con el celo que me inspiraba el temor de que nuestra revolución comenzada en 1810 y todavía no terminada, pasara por los trámites que pasan todas las revoluciones, a saber, por el furor de sacudir hasta el yugo de la religión, y hacernos a unos incrédulos, y a otros cismáticos³⁸.

Si esos habían sido los principios que había sostenido en 1827, de ellos no se apartaría en el presente porque sus obligaciones y responsabilidades, como pastor, eran más sagradas y terribles que las que había tenido como diputado.

El 23 de diciembre de 1833 explicó al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, que entonces era Pablo Domínguez, las razones que lo habían llevado a oponerse al decreto del 17 de diciembre del mismo año que disponía nombrar los curas párrocos. Era un atropello porque eran decisiones propias del régimen espiritual de la Iglesia mejicana”. Así que se vio obligado a definir que:

37 *La Sombra de Washington*, Morelia, No. 54.

38 Portugal, al ministro de Justicia y Negocios Eclesiástico, Dr. D. Miguel Ramos Arizpe, el 16 de agosto de 1833. Publicado en la Imprenta a cargo del C. Antonio Quintana, octava calle de las Alcantarillas No. 9. Morelia.

Quitar, pues, o poner párrocos y sacristanes, proveer a sus vacantes, y dictar el modo y tiempo de hacerlo, todas son funciones exclusivamente propias de la autoridad que preside y gobierna a las Iglesias particulares, que es la Episcopal [...] México no podía disponer en la materia hasta que el Papa concediera esa facultad a la República. De ahí que si los decretos se daban solo con el título de la soberanía de la nación y los obispos obedecieran, la Iglesia Mejicana se cambiaría, de católica y divina, a una Iglesia como la anglicana³⁹.

La reacción del obispo Portugal al decreto del 27 de octubre de 1833, que en su artículo 1º quitaba la coacción civil para pagar el diezmo y la obligación que había tenido la Iglesia de aportar una parte de la renta decimal para el sostenimiento de los estados federados fue positiva: era la oportunidad de administrar los bienes de forma autónoma y de confiar en la Providencia divina. Esa reacción no le impidió dar toda la importancia al decreto. Con la autoridad episcopal de que estaba investido, procedió a ordenar la renta decimal, “entre tanto que un Concilio Nacional dispone lo conveniente en la materia, para la uniforme observancia en todas las Diócesis de la República...⁴⁰”. Dejó claro que la aceptación de la medida no implicaba sumisión al Estado. Los responsables de las iglesias particulares tenían que resistir los abusos de la autoridad temporal y rechazar “las leyes y Decretos que expiden ya las autoridades civiles en ejercicio de un patronato, que el Jefe Supremo de la Iglesia no les ha concedido⁴¹”.

El decreto del 11 de enero de 1847, que pretendía financiar la guerra contra Estados Unidos mediante un empréstito de 15 millones de pesos,

39 El obispo Portugal, al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, el 23 de diciembre de 1833. Publicado en la Imprenta a cargo del C. Antonio Quintana, octava calle de las Alcantarillas No. 9. Morelia. También el cabildo de la Catedral Metropolitana de México protestó contra el decreto, el 7 de enero de 1834. Para entonces, el secretario de Estado y del despacho de Justicia y Negocios Eclesiásticos, era don Andrés Quintana Roo. Varios obispos ya habían expresado que el decreto no sería ejecutado u obedecido. Por eso el Cabildo de México sugirió al gobierno que nombrara una Junta eclesiástica, como se había hecho en 1821. El cabildo de Guadalajara envió su protesta el 8 de enero de 1834. El obispo de Monterrey, D. fray José María de Jesús Belaunzarán, envió su breve y precisa protesta el 9 de enero de 1834.

40 *Edicto* de Juan Cayetano Gómez de Portugal, del 19 de diciembre de 1833. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Caja 34. De ahora en adelante AHAM. Los documentos consultados para estos años no se encontraban clasificados y catalogados. Por eso solo se pone la caja en que se encuentran depositados.

41 Juan Cayetano Gómez de Portugal, carta fechada el 24 de diciembre de 1833. AHAM. Fondo Episcopal, Caja 34.

que sería garantizado con los bienes eclesiásticos, cimbró la posición progresista del obispo Portugal. La mayoría de los obispos protestó contra el decreto, pero fue el manifiesto del obispo Portugal el que suscitó un profundo malestar en el gobierno civil, y el que mereció el respeto y reconocimiento del papa Pío IX (1846-1878). En su protesta, Gómez de Portugal enarboló la defensa de un principio: el gobierno no podía pasar por encima de la libertad de la Iglesia ni tomar decisiones que solo a ella competían. Tampoco era admisible que el progreso de una política nueva “bastarda” fuera reduciendo los derechos de la Iglesia, y se la quisiera someter al Estado y considerar sus fondos como de propiedad particular⁴².

Portugal defendió la honestidad de los pastores y criticó duramente al gobierno porque, mientras los bienes eclesiásticos se habían conservado intactos los bienes nacionales habían sufrido varias bancarrotas. Habían sembrado el hambre para unos y habían “alimentado el fausto y la opulencia en otros”. La crítica del obispo Portugal era demoledora. La nación le debía a la Iglesia, no solo el hecho de mantener el nivel cultural, sino también una gran parte del sostenimiento económico. Con el decreto de 1833, que quitó la coacción civil para el cobro del diezmo, se había privado a la Iglesia de un medio con el que prestaba ayuda sistemática al gobierno temporal⁴³. Ese comportamiento habría bastado para que la Iglesia cerrara sus arcas al gobierno. Pero no había sido así. Había seguido ayudando a las autoridades civiles de forma voluntaria y también por medio de los préstamos extraordinarios. Aseguraba el obispo que no se resistía a la ley por motivos bastardos del interés personal sino porque era incompatible con la ley divina y la eclesiástica. Su defensa no la hacía solamente desde los cánones de la Iglesia sino desde el derecho constitucional, porque el país todavía estaba regido por la carta magna de 1824. Añadía el obispo que la disposición de enero introducía “turbulencia” en sus últimos años:

[...] mi corazón está penetrado de amargura, cuando veo sancionarse tales cosas en el pueblo más católico de la tierra, ¡quién hubiera podido imaginar nunca, que tan en breve había de perder esta pobre nación este respeto profundo a la Divinidad, esta sumisión a la Iglesia santa, esta conciencia católica, bajo cuyos auspicios logró su independencia y emprendió la nueva carrera, que pareció al principio de esperanza y de ventura! ¡Cuándo hubiera yo creído nunca, que al

42 Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1847: 4-5.

43 Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1847: 10.

firmar la carta de 1824 donde consideré perfectamente garantizadas la religión y la Iglesia, contribuía con mi pobre contingente a dar la existencia política a una Constitución, bajo cuyo régimen había de sancionarse el más execrable despojo de la Iglesia mexicana.⁴⁴

El gobierno dio a conocer el terrible y funesto acto contra la República cometido por el obispo Portugal. El 29 de enero de 1847 le dijo al obispo que el gobierno no esperaba que un prelado “*que se ha hecho notable por su talento, instrucción y virtudes entre los prelados de la República* haya puesto una comunicación oficial tan ofensiva a la Representación nacional y al Supremo Gobierno”. El tiro de gracia se encuentra al final de esta carta cuando le recomiendan que “tenga presente el ejemplo y las máximas sublimes de nuestro Redentor, con respecto a las potestades de la tierra⁴⁵”. No he encontrado la respuesta del obispo. Pienso que no respondió a una comunicación que cuestionaba su integridad. En cambio, la carta del 20 de julio de 1847 de Pío IX desbordaba en agradecimiento. La protesta del obispo Portugal, asentaba el Papa, era “digna bajo todos los aspectos de un prelado católico, en la cual no vacilaste levantar enérgicamente tu voz episcopal para reclamar contra el decreto de ese gobierno de 11 del mismo mes sobre la ocupación de bienes eclesiásticos por la potestad civil⁴⁶”.

En 1848, después de la derrota frente a Estados Unidos, cuando México perdió gran parte de su territorio, surgieron con mayor fuerza las ideas liberales que demandaban la construcción de una nación fuerte y un sistema republicano federal. Pero también se articularon los planteamientos conservadores que, en su extremo, pugnaban por el establecimiento de un sistema monárquico en 1846. Los líderes eclesiásticos, como era Portugal, atrapados en esa pugna, cansados, viejos y enfermos, carecieron de una mirada larga y serena para sopesar la necesidad de la reforma.

El obispo Portugal, el gran actor social eclesiástico de estos años, no puede ser calificado como conservador o reaccionario. Era moderno,

44 Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1847: 17-18.

45 Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1847: 17-18. Negritas en el original.

46 La carta de Pío IX se encuentra en *Honras fúnebres del Illmo. Sr. D. Juan Cayetano Portugal, dignísimo obispo de Michoacán, verificadas en esta Santa Iglesia Catedral en los días 11 y 12 de noviembre del año 1850*, 1851: 18. El Breve pontificio que elevaba al obispo Portugal como cardenal de la Iglesia romana llegó cuando sus restos se velaban en la catedral de Morelia. El primer cardenal mexicano, el arzobispo de Guadalajara José Garibi Rivera, fue designado en el consistorio del 15 de diciembre de 1858.

progresista, republicano y federalista. Pero, apegado a la tradición católica y a sus cánones, al final de su vida se preguntó si sus decisiones habían sido las correctas. No se puede saber si, de haber vivido más años, hubiera asumido los principios monárquicos del partido conservador como lo hizo la mayoría del clero durante la última dictadura de Antonio López de Santa Anna⁴⁷. Hasta entonces, en cada suceso de renovación del poder político nacional, cuando los militares se unían para pronunciarse en contra de un determinado grupo, la sociedad civil y religiosa también conspiraba con ellos. La vinculación de los militares con el clero y los comerciantes, mineros y hacendados, “la gente bien” de la sociedad mexicana, fue evidente en la formación de la República centralista que abrió el camino a los planteamientos monárquicos.

La segunda reforma liberal

Cuando la reacción política se articuló en torno al Plan de Ayutla de 1855, reformado por Ignacio Comonfort en Acapulco, introduciendo las instituciones liberales, la situación se transformó radicalmente. La Iglesia contaba con una nueva generación de obispos, entre ellos Clemente de Jesús Munguía⁴⁸, sucesor de Portugal en Michoacán, y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, sucesor de Francisco Pablo Vázquez en Puebla⁴⁹. La beligerancia de los liberales, que contaban con una nueva generación de políticos dispuestos a llevar a cabo reformas radicales, y la de los eclesiásticos, dispuestos

47 Al explicar el gobierno conservador, Lucas Alamán afirmaba que deseaban dejar en el olvido las aventuras republicanas y representativas. Estaban decididos, “contra la federación, contra el sistema representativo por el orden de elecciones que se ha seguido hasta ahora; contra los ayuntamientos electivos y contra todo lo que se llama elección popular... Creemos necesaria una nueva división territorial, que confunda enteramente y haga olvidar la actual forma de Estados y facilite la buena administración, siendo este el medio más eficaz para que la federación no retoñe. Pensamos que debe haber una fuerza armada en número competente para las necesidades del país, siendo una de las más esenciales la persecución de los indios bárbaros y la seguridad de los caminos [...]”. De acuerdo con su pensamiento, pidió que la Religión católica se mantuviera porque era “el único lazo que liga a todos los mexicanos”. Lucas Alamán a Antonio López de Santa el 23 de marzo de 1853, citada por Francisco de Paula de Arrangoiz, 1974: 422.

48 Nació el 22 de noviembre de 1810. Murió el 14 de diciembre de 1868.

49 Francisco Pablo Vázquez nació el 7 de marzo de 1769. Murió el 7 de noviembre de 1847.

a defender los principios católicos que sentían atacados por la segunda reforma liberal, pronto se articuló en movimientos armados católicos.

La Ley de administración de Justicia, publicada por el ministerio a cargo de Benito Juárez, el 25 de noviembre de 1855, propició un encendido rencor que pasó de las luchas verbales a la conspiración entre las filas liberales y a la violencia de las armas entre las conservadoras y católicas. Los pronunciamientos en defensa de la religión y los fueros de los eclesiásticos se sucedieron en cascada en 1855. Precedido por los levantamientos de Tomás Mejía y Juan Vicario en octubre de 1855, se levantó el cura de Zacapoaxtla, Francisco Ortega y García, en la Sierra de Puebla, en diciembre del mismo año, poco después de que tomara posesión de la diócesis Labastida y Dávalos. Varios oficiales y soldados del ejército liberal se sumaron a esta causa. En Zacapoaxtla nació el ejército conservador que se distinguiría por defender los derechos y bienes de la Iglesia. El 25 de junio de 1856 se publicó la Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas y al año siguiente la ley de obvenciones parroquiales que pasó desapercibida por la publicación de la Constitución de 1857.

Después de la publicación de la Constitución tendría lugar la guerra civil más cruenta y larga experimentada por México, hasta ese entonces (1858-1860), excluyendo, sin duda, la Revolución por la independencia (1810-1821). Fue durante la guerra conocida como de Reforma, 1858-1860, cuando el partido conservador adquirió su carácter clerical: era dirigido desde Roma por el obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, y por su hombre en México, el cura de Puebla, Francisco Miranda⁵⁰. Labastida y Dávalos fue el primer obispo expulsado del país en 1855 por Ignacio Comonfort, presidente sustituto desde el 11 de diciembre de ese año.

En medio del fragor de la guerra, que no se definía por uno u otro bando, Benito Juárez publicó en Veracruz la ley del 12 de julio de 1859, declarando la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la independencia de la Iglesia y el Estado⁵¹, la supresión de las órdenes de los religiosos regulares y otras disposiciones en contra de las religiosas. Al día siguiente, el 13 de

50 Nació el 2 de diciembre de 1816. Murió en mayo de 1864.

51 Se suele considerar que este decreto establece la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero no es así. La independencia que se establece en 1859 dio libertad plena a la Iglesia en su gobierno. Era autónoma y soberana como el Estado. La separación, que se

julio, se publicó el reglamento para dar cumplimiento a la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos. En Veracruz, Juárez continuó la publicación de las leyes que transformarían a México: la ley del matrimonio civil, el 23 de julio de 1859. La ley del 31 de julio la cual secularizó los cementerios. El 3 de agosto se ordenó al oficial de la Legación Mexicana, Manuel Castilla Portugal, el retiro de la Legación mexicana de Roma, y el traslado de su archivo a México⁵². Las relaciones con la Santa Sede se habían cerrado. El 4 de diciembre de 1860 se publicó el decreto de libertad religiosa. Al final de diciembre, los liberales vencieron a los conservadores, dando fin a la guerra de Reforma. Un año antes de la derrota, Miguel Miramón, el presidente por el bando conservador⁵³, nombró a Labastida ministro plenipotenciario ante la Santa Sede. Sabía Labastida que sus oportunidades como diplomático a favor de México, eran nulas. Pero podía, y así lo hizo, intervenir a favor de una intervención armada en México y por el establecimiento de la monarquía. Con ambos proyectos se pretendía desautorizar la reforma liberal y fortalecer a la Iglesia.

El proceso histórico que permitió la convención de Londres y la intervención tripartita y, desde 1862, la intervención de Francia, se iba a realizar bajo la dirección del partido y del ejército conservador. No obstante, la derrota de los franceses en 1862 en su intento de tomar la ciudad de Puebla, y la decisión de Napoleón III, apoyada por Labastida y Gutiérrez de Estrada, de nombrar al general Juan Nepomuceno Almonte como jefe del grupo conservador que apoyaría la intervención, suscitó el malestar entre las filas conservadoras. En especial porque Félix Zuloaga consideraba que tenía todos los derechos de ser el designado por haber mantenido vigente al ejército y al partido conservador después de la derrota de 1860. En su malestar, Zuloaga y varios jefes militares salieron del país después del triunfo liberal en Puebla en 1862. Cuando los franceses tomaron la ciudad de México en 1863, el ejército conservador prácticamente había desaparecido.

En 1864 se inició el imperio de Maximiliano de Habsburgo con la participación directa de la Iglesia, a través de Pelagio Antonio de Labastida y

establece en 1917, implica el dominio del Estado sobre la Iglesia. Se trata de dos regímenes completamente diferentes.

52 Melchor Ocampo a Manuel Castilla Portugal, desde Veracruz, el 3 de agosto de 1859. Pérez Lugo, 1926: 200-201.

53 Por el Plan de Navidad del 24 de diciembre de 1858 el general Miguel Miramón sustituyó al general Félix Zuloaga en el gobierno conservador.

Dávalos y el papa Pío IX⁵⁴. Sin embargo, por sus diferencias políticas, el emperador de México fue abandonado por los eclesiásticos, los conservadores y, sobre todo, por el ejército francés. Cuando salieron del país las últimas fuerzas francesas y el arzobispo Labastida, en febrero de 1867, la derrota del segundo Imperio mexicano era un hecho esperado.

En la euforia del triunfo de 1867, los conservadores-imperialistas fueron concebidos como traidores y reaccionarios. A pesar de ello, Benito Juárez permitió que el arzobispo de México, Labastida y Dávalos regresara al país en 1871. El arzobispo mantuvo un bajo perfil hasta la publicación de la Ley Orgánica de las adiciones y reformas constitucionales, decretada por Sebastián Lerdo de Tejada, expedida por el Soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre de 1874 y sancionada el 14 de ese mismo mes, que elevó las Leyes de Reforma a rango constitucional. De igual manera, ante la expulsión decretada de las Hermanas de la Caridad, de los jesuitas y varios sacerdotes extranjeros, los tres arzobispos que había en México⁵⁵ establecieron un programa de trabajo para recuperar los valores católicos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular la acción colectiva de los católicos tanto en el ámbito religioso como en el asistencial⁵⁶. Ese fue el propósito de la *Exhortación Pastoral* colectiva⁵⁷, publicada en marzo de 1875. La opción armada fue desechada en este momento.

Después de la *Exhortación Pastoral*, la reacción católica fue extraordinaria: en las diversas diócesis obispos y feligreses se abocaron a la apertura de numerosas escuelas y proliferaron las sociedades piadosas y las organizaciones sociales. En 1875 el episcopado mexicano pasó de la crítica sistemática a las leyes liberales y de los movimientos armados a una propuesta organizacional moderna: la acción colectiva. Se trataba de movilizar a la población y, sin enfrentar al gobierno, extender social y políticamente los valores católicos. En 1877, al inicio del gobierno de Porfirio Díaz, el proyecto pastoral

54 Labastida y Dávalos fue designado arzobispo de México en 1863.

55 Los arzobispos eran: Pedro Loza y Pardavé, arzobispo de Guadalajara, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, y José Ignacio Arciga y Ruiz de Chávez, arzobispo de Morelia.

56 En la historiografía sobre la Iglesia católica no se ha reflexionado sobre el concepto de “acción colectiva” que es usado por los obispos. Es un concepto moderno que vincula la política con la acción social. Al respecto, un clásico en la materia es la obra de Tarrow, 1997.

57 *Exhortación de los Arzobispos Mexicanos al Clero y a los fieles*. México, 19 de marzo de 1875. En Alcalá y Olimon Nolasco, 1989.

de la acción colectiva se completó, por decisión del arzobispo Labastida y Dávalos, con la participación de los católicos en la vida política. Para gozar de esa prerrogativa, el católico debería hacer una protesta formal ante los representantes eclesiásticos designados, con testigos, de que haría todo el esfuerzo posible por el bien de la Iglesia. La novedad de este proceso, cuando Pío IX desconocía a los gobiernos liberales, es que permitía que los católicos participaran en la política como ciudadanos mexicanos. No se enarbolaría ni la catolicidad ni la supuesta pertenencia al derrotado partido conservador.

La circular de Protasio Tagle, ministro de gobernación, del 15 de enero de 1877, que indicaba que se respetaría la conciencia individual “hasta en sus extravíos⁵⁸”, y la aprobación de la Santa Sede, fortalecieron el proyecto político y pastoral de Labastida⁵⁹. La participación católica, intensa y numerosa, generó grandes confusiones en la prensa y en los medios políticos. Muchos consideraron que se trataba del vencido Partido Conservador o de incitaciones del clero⁶⁰. En algunos casos se los tipificaba como mochos y reaccionarios y, en muy pocas ocasiones, como católicos. Ante esas denominaciones, se considera que fue el partido conservador el que participó en las elecciones de 1877. No fue así. Los que intervinieron fueron los católicos, aun cuando ellos no se definían como católicos sino como ciudadanos mexicanos, como había propuesto el arzobispo Labastida. Competieron por la presidencia de la República y de la Suprema Corte de Justicia, también como jueces de la Suprema Corte, como Diputados, como gobernador del Estado de México y para el Ayuntamiento de la ciudad de México⁶¹. A pesar de su intensa actividad, no ganaron muchos puestos políticos. Para Robert Case, el problema fue que muchos de los candidatos católicos habían

58 Circular del Ministro de Gobernación. No. 7556. Enero 15 de 1877. *Legislación mexicana*, 1886: 134-135.

59 El arzobispo Labastida a todos los obispos del país, transmitiendo la carta que había recibido de la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, de la Santa Sede, el 6 de abril de 1877. Archivo Histórico del Arzobispado de México. Archivo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Circulares, Caja 124 Exp. 1. De ahora en adelante, AHAM. APPALD.

60 Case, 1975.

61 Entre los candidatos a jueces de la suprema corte de justicia se encontraban antiguos elementos católicos como Juan Rodríguez de San Miguel, Alejandro Arango y Escandón, Antonio Morán e Isidro Díaz. Para diputados, había grandes amigos de Labastida como José María Andrade, Manuel Carmona y Valle, Joaquín García Icazbalceta, Pedro de Gorozpe y, sorprendentemente, Félix Zuloaga, el que fuera presidente conservador

apoyado las políticas “reaccionarias” tanto durante la última dictadura de Santa Anna como durante el Imperio de Maximiliano⁶².

Un año más tarde, en 1878, Justo Sierra planteó la existencia de un nuevo grupo político, los liberales-conservadores que se distinguían claramente de los liberales de mediados de siglo muy apegados a los principios. También señaló que México no había tenido un partido conservador, sino uno clerical y reaccionario. Los que se denominaban conservadores eran los reaccionarios a quienes les había faltado, para ser conservadores “el instinto del progreso característico de nuestra época, y fuera del cual el orden es sólo la inmovilidad y la muerte”. En su versión, el conservadurismo a que se apegaba el nuevo grupo buscaba el orden y el progreso. La visión de Sierra, sobre la inexistencia de un partido conservador, debe ser ponderada porque se encuentra influida por el triunfo liberal de 1867 y la derrota de los conservadores-imperialistas, tipificados y descalificados como traidores a la patria. Sin embargo, estaba apegada a los hechos. En 1862, después del triunfo liberal en Puebla, el partido prácticamente había desaparecido, y del ejército conservador sólo quedaban vestigios de la fuerza que tenía en 1858⁶³. Al denostar al partido conservador como un partido clerical, y al liberalismo clásico de mediados de siglo, por su apego a los principios doctrinarios, Sierra propuso la formación de una nueva corriente política, la de los liberales-conservadores⁶⁴. Los jóvenes, dirigidos por Sierra, habían sido formados en el positivismo, tenían influencia de los políticos conservadores de Francia y España, y, aun cuando no eran porfiristas decididos, veían la necesidad del gobierno de Díaz⁶⁵. Se trataba de una nueva generación de políticos que se enfrentará a una nueva generación de católicos definidos por su modernidad.

en 1858. Todos los candidatos se pueden consultar en *La Voz de México*, enero 3, 4 y 18 de 1877. En Case, 1975: 217-218.

62 Case, 1975: 217-218.

63 Justo Sierra, “Liberales-conservadores”, *La Libertad*, 10 de mayo de 1878.

64 Hace falta desarrollar una investigación sobre los Liberales-conservadores propuestos por Justo Sierra, tanto durante el porfiriato, como en la Revolución y la posrevolución, a fin de explicar si desaparece de la escena política nacional o si se agrega o fusiona con otro grupo político.

65 Aguilar Rivera, 2003: 37.

Los aires de modernidad en la catolicidad

Los programas y las propuestas de la Santa Sede y del Pontífice León XIII, sucesor de Pío IX, en particular su propuesta de organización social y de romanización de la Iglesia universal, pretendían que el papado tuviera mayor control sobre las Iglesias nacionales, como reacción a la pérdida del poder temporal pontificio. De ahí el esfuerzo de León XIII, desde que subió al trono pontificio en 1878, de establecer relaciones diplomáticas con los países del orbe, incluyendo México. El arzobispo Labastida, celoso de la autonomía de la Iglesia mexicana, no permitió ningún acercamiento con Porfirio Díaz. El Papa pudo iniciar su proyecto hasta 1892, cuando Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera⁶⁶ sucedió al poderoso Labastida⁶⁷.

Como había previsto Labastida, el rechazo del presidente y de su ministro de Relaciones Exteriores, Ignacio Mariscal, a la propuesta de León XIII fue tajante. El argumento fue simple: “la República ha adoptado la mejor solución para todas las dificultades que pueden ocurrir entre la Iglesia y el Estado: a saber, la absoluta independencia entre uno y la otra⁶⁸”. La Santa Sede podía enviar a quien quisiera a México, con cometidos expresos para la Iglesia mexicana, pero sin reconocimiento del gobierno para una función diplomática. Podían ser recibidos por el presidente, pero como ciudadanos comunes y corrientes. Bajo esa determinación León XIII envió en 1896 un visitador apostólico, Nicolás Averardi, para organizar los Concilios Provinciales previos a la celebración del Concilio Plenario Latino Americano de 1899, y en 1902 un Delegado Apostólico, Nicolás Sanz de Samper⁶⁹, con el cometido de impulsar, bajo la dirección de la Santa Sede, que la Iglesia mexicana pasara de la acción colectiva a la pastoral del catolicismo social, el proyecto asentado en la Encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891⁷⁰.

66 Nació el 29 de junio de 1928. Murió el 30 de marzo de 1908.

67 El proceso fue iniciado por el Nuncio Apostólico que radicaba en Washington, Francesco Satolli, a sugerencia del embajador de Francia en Estados Unidos, Julio Patenôtre. El nuncio Satolli entregó un proyecto de concordato al ministro mexicano Matías Romero, quien lo envió a México.

68 Ignacio Mariscal a don Matías Romero, 12 de agosto de 1893. Archivo Secreto Vaticano. Archivo Segreteria Affari Ecclesiastici Straordinari. ASS. S.RR.SS. AA.EE.SS, Messico, 1893-1895, Pos. 413, fasc. 42, ff. 5r a 10v.

69 Ni los visitadores apostólicos ni los delegados tienen un carácter diplomático.

70 León XIII, 1962.

Como la Santa Sede estaba convencida de que los obispos que habían sido formados bajo la égida de Labastida, quienes habían aplicado el modelo de la acción colectiva, no adoptarían el nuevo modelo pastoral, desde 1889 se impulsó un cambio en los requisitos para ocupar los puestos diocesanos. Se rechazarían los sacerdotes formados en México, se negaría la promoción de los obispos que fueron denominados “antiguos”, por su apego al viejo modelo pastoral, y se seleccionarían aquellos que habían sido formados en Roma en el Colegio Pio Latino Americano. La selección era congruente porque el Colegio había formado con cincel la sumisión y obediencia al pontífice y a la Santa Sede. Esas decisiones, que fueron claras en la sucesión del arzobispado de México en 1909, cuando fue electo José Mora y del Río⁷¹, dividieron profundamente al episcopado mexicano. Lo más grave era que la independencia de la Iglesia mexicana frente a la Santa Sede y al Pontífice, que se había defendido desde la independencia, fue postergada bajo la administración de los obispos que habían estudiado en Roma.

Labastida no sólo había adoptado el ala radical del partido conservador, la monárquica, sino que había sido su dirigente desde 1855 hasta la derrota en 1867. A pesar de ello, fue un hombre que se distinguió por su cercanía con las ideas políticas modernas, por su independencia frente a la Santa Sede y por la defensa de la autonomía de la Iglesia mexicana. Como el obispo Portugal, era tradicional en su apego a las normas eclesíásticas pero liberal y moderno en su concepción del mundo. En cambio, los obispos que se apropiarán del proyecto de la Santa Sede como si fuera el suyo propio y enarbolaron la catolicidad a diestra y siniestra, se volvieron sumisos frente a la Santa Sede y el pontífice. Estos obispos pueden ser definidos, por su ultramontanismo, como reaccionarios. Pero eran modernos en su concepción del mundo.

De 1902 a 1914, la jerarquía y los laicos comprometidos con su Iglesia y con grandes aspiraciones de poder, organizaron la pastoral del catolicismo social que tuvo como propósito último la formación del Partido Católico Nacional, que naciera en 1911. En el trance del proyecto democrático de Francisco Madero, la jerarquía y la mayoría de los dirigentes del Partido Católico Nacional apoyaron el gobierno de Victoriano Huerta. Por esa decisión fueron perseguidos por Venustiano Carranza y sus seguidores, bajo los principios del Plan de Guadalupe que se dirigía contra todos los que habían apoyado a Victoriano Huerta en su golpe de Estado contra Madero.

71 José Mora y del Río, nació el 24 de febrero de 1854. Murió el 22 de abril de 1928.

Los obispos temerosos, tomaron la decisión de salir del país. En el exilio, divididos por sus opciones políticas carecieron de un liderazgo eclesial. Mora y del Río, a pesar de haber sido designado por la Santa Sede presidente del episcopado mexicano, el 8 de noviembre de 1910⁷², no ejerció liderazgo alguno.

Cuando empezaron a regresar del primer exilio, en 1919, las divisiones de los obispos se habían profundizado. Sin embargo, no alcanzaron el grado de fragmentación que suscitó el movimiento armado católico en 1926. En este momento, crucial en la historia de la Iglesia en México, hubo obispos que se comprometieron con los levantados, como los de Huejutla y Durango, José de Jesús Manrique y Zárate⁷³ y José María y Valencia⁷⁴, respectivamente. Otros obispos, como el de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto⁷⁵, estuvieron en contra del levantamiento desde su inicio, algunos se mantuvieron al margen, y hubo quienes lo condenaron abiertamente, como lo hizo el obispo de Sonora, Juan Navarrete y Guerrero⁷⁶. También hubo aquellos, como el obispo Miguel De la Mora⁷⁷, de San Luis Potosí, que esperaba el triunfo de la lucha armada. Tanto Díaz y Barreto como Leopoldo Ruiz y Flores⁷⁸, arzobispo de Morelia, representaron a la moderación y Francisco Orozco y Jiménez⁷⁹, José de Jesús Manrique y Zárate y José María y Valencia representaron a los radicales⁸⁰. Estas diferencias, a pesar de que la Santa Sede quiso someter a los obispos radicales, se mantuvieron después de los acuerdos de 1929. En la época de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho (1934-1946) los arzobispos de México y Guadalajara, Luis

72 La iniciativa había sido de Leopoldo Ruiz y Flores y Francisco Plancarte y Navarrete. A pesar de su enemistad con Mora, ellos habían pedido a la Santa Sede que nombrara a Mora y del Río como Primado de la República por las turbulencias políticas que había en el país. Pero la Santa Sede no quiso designarlo primado sino presidente del Episcopado. Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Linares, al Delegado el 5 de febrero de 1911. ASV. Arch. Deleg. Messico, Monseñor Ridolfi Giuseppe (1905-1911), Diócesis de México, Busta 16, Fasc. 50, ff. 64-65.

73 Nació el 9 de noviembre de 1884. Murió el 28 de junio de 1951.

74 Nació el 27 de septiembre de 1884. Murió el 27 de enero de 1959.

75 Nació el 22 de junio de 1876. Murió el 19 de mayo de 1936.

76 Nació el 12 de agosto de 1886. Murió el 21 de febrero de 1982.

77 Nació el 19 de junio de 1874. Murió el 7 de agosto de 1927.

78 Nació el 13 de noviembre de 1865. Murió el 12 de diciembre de 1941.

79 Nació el 19 de noviembre de 1864. Murió el 18 de febrero de 1936.

80 García Ugarte, 2010.

María Martínez⁸¹ y José Garibi y Alcocer⁸², respectivamente, se abocaron a establecer relaciones más armónicas con el gobierno. Pero los radicales permanecieron en la misma tesitura hasta 1960, por lo menos, aun cuando sin fuerza política alguna⁸³.

En 1863, cuando el obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, con el apoyo del Papa, presionaba a los obispos para que aceptaran el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, los obispos, Pedro Espinosa y Dávalos⁸⁴ y Pedro Barajas Moreno⁸⁵, de Guadalajara y San Luis Potosí, respectivamente, se negaron a aceptar el proyecto. Sólo lo hicieron cuando fueron obligados por el Papa y su Secretario de Estado. Posteriormente, todos los obispos, estuvieran de acuerdo o no, dieron su apoyo y jamás expresaron su inconformidad con el mismo. Al menos no he encontrado, hasta ahora, un documento que refiera algún malestar. En cambio, de 1926 a 1940, los obispos mantuvieron sus diferencias, a pesar de las directrices emitidas por la Santa Sede. Las divisiones del episcopado dejaron herida y lastimada a la Iglesia hasta la década de los sesenta, por lo menos.

Una mirada general

La política mexicana del siglo XIX está impregnada de principios católicos. Incluso los liberales radicales, los de la segunda reforma que transformó a México, eran católicos. La pastoral eclesial transitó de la defensa de los derechos y libertades de la Iglesia a los movimientos armados y a la acción colectiva. A partir del movimiento democrático de Francisco Madero, la Iglesia percibió que su labor social, iniciada en 1902, y la fundación del Partido Católico Nacional en 1911, le permitirían participar en la organización de la vida política. El nuevo partido se deslindó del conservador del siglo XIX, tipificado de clerical por Justo Sierra, pero su deslinde no se apega a sus prácticas. Si bien era dirigido por seculares, el Partido Católico tenía en la jerarquía sus grandes promotores. Era, en ese sentido, tan clerical como el conservador de 1855. Su derrota en 1914 también fue la derrota

81 Nació el 9 de junio de 1881. Murió el 9 de febrero de 1956.

82 Nació el 30 de enero de 189. Murió el 27 de mayo de 1972.

83 García Ugarte, 2015: 73-105.

84 Nació el 29 de junio de 1793. Murió el 12 de noviembre de 1866.

85 Nació el 1º de noviembre de 1795. Murió el 30 de diciembre de 1868.

de la jerarquía católica y del México del siglo xix. La Revolución mexicana planteó nuevas formulaciones políticas y nuevos sectores sociales. Si bien la catolicidad siguió estando presente, más como tradición que como práctica política, su fuerza y presencia social se deterioró. Entender la catolicidad en el siglo xx mexicano es un objetivo de investigación todavía sin desarrollar.

Las posiciones ideológicas de los individuos pueden ser impactadas por los acontecimientos de su presente que los conmueve y trasciende su concepción del mundo y de la sociedad, o por el transcurso del tiempo en su propia vida. En muchas ocasiones, incluso, la consideración de las vidas personales adquiere un cariz político. Se distorsiona la interpretación biográfica iluminando sólo un aspecto de la vida mientras se dejan en la oscuridad otras etapas, posiblemente más definitorias. Las biografías episcopales del siglo xix y xx están teñidas de ese perfil político: los obispos han sido comprendidos desde su oposición a los proyectos liberales y por su intervención en el movimiento armado católico y no a partir de su práctica pastoral. En general las biografías de los católicos se ven limitadas por el sesgo político que deja en la oscuridad el sentido de sus vidas.

Puede sostenerse que los católicos constituyeron una gran fuerza política y social. Ni la derrota del Partido Conservador en 1867, ni la del Partido Católico Nacional en 1914, ni el drama, la contradicción y las crisis de las figuras católicas en el México del siglo xix y principios del xx, revolucionario y posrevolucionario, han sido suficientemente estudiadas. En diferentes épocas, los principios y normas católicas han tratado de desecharse como reaccionarias o simplemente se ha tratado de marginarlas de la vida nacional como parte de un proceso ya pasado y vivido. Sin embargo, la tradición católica, aun cuando el número de creyentes ha disminuido, sigue estando presente en el medio mexicano.

Una constante en las semblanzas de los obispos que se han presentado en este texto es su apego a la modernidad y a la tradición eclesiástica. Algunos fueron federalistas y progresistas, otros fueron centralistas y conservadores radicales y otros reaccionarios. Pero en esa gama de diferencias, todos fueron modernos y, simultáneamente, tradicionalistas eclesiásticos. En otro orden, el gran embate a la catolicidad provino del seno de la misma Iglesia que, después de 1929, desconoció a sus fanáticos reaccionarios y se sumergió en las sacristías, dando la espalda al compromiso social.

Fuentes

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México. Archivo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.

Archivo Manuel Gómez Morin.

Archivo Secreto Vaticano. Archivo Segreteria Affari Ecclesiastici Straordinari.

ASV. Arch. Deleg. Messico, Monseñor Ridolfi Giuseppe (1905-1911), Diócesis de México.

Centro de Estudios de Historia de México, Carso, Fondo CLXXXVI, Manuscritos Movimiento Cristero.

Periódicos y Boletines

Calendario Reaccionario para 1859, Imprenta de Segura, 1858.

El Informador.

La Sombra de Washington, Morelia.

La Voz de México.

Las hojas del árbol, Boletín del Centro Manuel Gómez Morin.

Otros

Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobierno en que debe estar impuesto el hombre libre. Formado para la enseñanza pública de las Escuelas de Guajuato, por el C. Miguel Busto, México, Imprenta a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena No. 2, 1827.

Colección Eclesiástica Mejicana, Tomo III, México, Imprenta de Galván, a cargo de Mariano Arévalo, Calle de Cadena No. 2, 1834.

Gómez de Portugal, Juan Cayetano, *Pastoral de Michoacán*, Méjico, en casa de Cornelio C. Sebring, Calle de Capuchinas No. 15, 1835.

Gómez de Portugal, Juan Cayetano, *Protesta del Illmo. Sr. Obispo y Venerable Cabildo de Michoacán contra la ley del 11 de enero de 1847 sobre ocupación de bienes eclesiásticos*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847.

Gregorio XVI, Mirari Vos, Sobre los errores modernos, del 15 de agosto de 1832, Acción Católica Española (ed.), *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, 1962 (sexta ed.).

Honras fúnebres del Illmo. Sr. D. Juan Cayetano Portugal, dignísimo obispo de Michoacán, verificadas en esta Santa Iglesia Catedral en los días 11 y 12 de noviembre del año 1850, Morelia, Tipografía de Ignacio Arango, calle del Veterano No. 6, 1851.

Legislación mexicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María

- Lozano, *Edición oficial, Tomo XIII*, México, Imprenta y Litografía de Eduardo Dublán y Comp. Coliseo Viejo, Bajos de la Gran Sociedad, 1886.
- León XIII, “Rerum novarum”, Acción Católica Española (ed.), *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1962, Tomo I.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, curso elemental de Derecho natural y de gentes, publico, político, constitucional, y principio de legislación, por El Lic. Clemente Munguía, Rector del Seminario, canónigo de la Santa Iglesia catedral, Provisor y Vicario General del obispado de Michoacán. Obra escrita por disposición del Illmo. Sr D. Juan Cayetano Portugal, dignísimo Obispo de aquella diócesis, para el uso de los cursantes de Derecho del mencionado Colegio Seminario*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, Calle de San José el Real N. 13, 1849.
- Proyecto del catecismo político prevenido en el artículo 260 de la Constitución, y presentado al H. Congreso de Querétaro por la Comisión de Instrucción Pública en treinta de abril de 1828. Impreso de orden de la misma H. Asamblea, Querétaro, Imprenta del ciudadano Rafael Escandón, 1829.*

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José Antonio, “El liberalismo cuesta arriba, 1920-1950”, en *MetaPolítica*, 7, 32 (2003): 33-57.
- Alcalá, Alfonso y Manuel Olimon Nolasco, *Episcopado y gobierno en México. Cartas Pastorales colectivas del Episcopado Mexicano 1859-1875*, México, Ediciones Paulinas S.A., 1989.
- Arriagada Cuadriello, Mario y Marta Tawil Kuri (eds.), *El fin de un sueño secular. Religión y Relaciones Internacionales en el cambio de siglo*, México, El Colegio de México, 2013.
- Carvajal Aravena, Patricio H., “La doctrina católico-española del siglo XVII sobre el estado. Monarquía, estado e imperio”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, xxxi (2009): 371-397.
- Case, Robert, “Resurgimiento de los conservadores en México 1876-1877”, *Historia Mexicana*, xxv, 2 (1975): 204-231.
- Costeloe, Michel P., *La República Central en México, 1835-1846. Hombre de bien en la época de Santa Anna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- De la Peña, Guillermo, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones*, xxv, 100 (2004): 21-71.
- De la Torre, Renée, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz, *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS, 2005.
- De Paula de Arrangoiz, Francisco, *México desde 1808 hasta 1867*, México, Porrúa, 1974.
- Fowler, William, y Humberto Morales, *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*, México, Benemérita Universidad de Puebla, University of Saint Andrews, Scotland, U.K., Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 1999.
- García Morales, Alfonso, “Poeta/Nacional/moderno/católico: notas sobre la recepción crítica de Ramón López Velarde”, en http://www.letrasmexicanas.mx/portales/ramon_lopez_velarde/obra-visor-din/poeta-nacional-poeta-moderno-la-disputa-sobre-la-herencia-literaria-de-lopez-velarde—0/html/ffd05f47-3d0c-4249-8fbc-82e13bf717ad_7.html, Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, consultada el 9 de abril de 2016.

- García Ugarte, Marta Eugenia, “Después de los arreglos: la defensa de los derechos civiles y la libertad religiosa en México (1929-1935)”, José Luis Soberanes Fernández y Oscar Cruz Barney (eds.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, México, UNAM, 2015: 73-105.
- García Ugarte, Marta Eugenia, “Jerarquía católica y laicos durante la Revolución: enfrentamientos, disidencia y exilio político por su colaboración con el huertismo (1910-1914)”, *Independencia y Revolución. Conmemoraciones en torno a su conmemoración*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México 2010: 223-260.
- García Ugarte, Marta Eugenia, “Juan Cayetano Gómez de Portugal Solís. Obispo de Michoacán (1783-1850)”, Manuel Ramos Medina (ed.) *Camino a la santidad: siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003: 366-396.
- García Ugarte, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, Miguel Ángel Porrúa, IIS/UNAM, IMDOSOC, 2010, 2 vols.
- Garcíadiego, Javier, “La oposición conservadora y de las clases medias al cardenismo” *Revista de Historia Internacional*, 7, 25 (2006): 30-49.
- Gómez de Portugal, Juan Cayetano, “La Federación sostenida por el obispo Portugal”, en, Pedro de Alba, *Primer Centenario de la Constitución de 1824. 1824-1924*, México, Talleres Linotipográficos Soria, 1924.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción. La invención de la tradición”, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 1983: 7-21
- Kelly, J.N.D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Küng, Hans, *La Iglesia católica*, Barcelona, Grupo Editorial Mondadori, 2002.
- Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857, catolicismo y liberalismo en México, Tomo II, Del nacimiento de la República a la guerra con los Estados Unidos, 1823-1848*, México, Editorial Porrúa, 2007.
- Muñoz Patrarca, Víctor Manuel, “La derecha en el México posrevolucionario: una propuesta de caracterización”, *Estudios Políticos*, 9, 24 (2011): 11-32.
- Noriega Elío, Cecilia, *El constituyente de 1842*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Noriega, Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, 2 vols.
- Pani, Erika, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009, 2 tomos.
- Pérez Lugo, José, *La cuestión religiosa en México. Recopilación de leyes, disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político*, México, Centro Cultural Cuahutémoc, 1926.
- Pérez Puente, Leticia y Enrique González González (eds.), *Permanencia y cambio II. Universidades hispánicas 1551-2001*, México, UNAM, 2006.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano. Tomo 1: Los orígenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Rodríguez Araujo, Octavio, “Las luchas de la Iglesia católica contra la laicidad y el comunismo en México”, *Estudios políticos*, 22 (2011): 11-26.
- Rodríguez, Miguel, “La Democracia y el Reaccionario. Calendarios mexicanos de la época de la Reforma (1855-1861)”, Nathalie Ludec, Françoise Dobusquet Lairys (comps.),

- Centros y periferias: prensa impresos y territorios en el mundo hispánico contemporáneo: homenaje a Jaqueline Covo*, Pessac: PILAR, 2004: 19-33.
- Saugnieux, Joël, *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tabira (1737-1807)*, Salamanca y Oviedo, Ediciones Universidad de Salamanca, Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1986.
- Serrano Álvarez, Pablo, “El sinarquismo en el Bajío mexicano, 1934-1951”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 14 (1991): 195-236.
- Soberanes Fernández, José Luis, y Óscar Cruz Barney, *Los arreglos del presidente Porfirio Díaz con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- Soto, Miguel, *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*, México, Editorial Offset, 1988.
- Tarrow, Sidney G., *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Wittrock, Björn, “La modernidad: ¿Una, ninguna o muchas? Los orígenes europeos y la modernidad como condición global”, Josetxo Beriain y Maya Aguiluz Ibarquien (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, España, Anthropos, 2007: 287-318.

En defensa del Papa y de la Iglesia Los escritos del franciscano Pedro Gual, 1845-1890

Cristóbal Aljovín de Losada

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El presente trabajo estudia el pensamiento teológico-político del franciscano Pedro Gual y Pujadas (Cataluña, 1813-Lima, 1890), uno de los más claros representantes de la postura ultramontana en el Perú. Aunque de origen español, su carrera como ideólogo y polemista católico fue realizada en tierras peruanas. Gual llegó al Callao procedente de Italia en 1845; en la década de 1850 empezó una producción intelectual importante, en momentos de un gran debate teológico-político entre liberales y conservadores católicos. En Lima tuvo como principal antagonista al sacerdote liberal Francisco de Paula González Vigil Yáñez (Tacna, 1792-Lima, 1875)¹. Sin embargo, dichas polémicas formaban parte de un extenso debate en el mundo atlántico. Los textos de Gual y González Vigil trascienden el territorio de la República del Perú, y lo que estos autores escriben se lee en otras partes de América y Europa.

En ese contexto de polémicas, Gual representó —con Bartolomé Herrera (Arequipa 1808-Lima 1864), Juan Ambrosio Huerta (Lima, 1823-Arequipa, 1896), entre otros—, el bastión de la reacción católica antiliberal en el Perú. Al comparar a Gual con Herrera notamos ciertas diferencias relacionadas con el contexto histórico: nuestro personaje pertenecía más a la segunda mitad del siglo XIX; Herrera —el siempre citado autor del pensamiento conservador peruano—, en cambio, abarca las polémicas de la república temprana, donde la cuestión política religiosa no era tan fuerte, y las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando estalla con fuerza dicha cuestión. En cambio, Gual es ante todo un pensador de la última mitad del siglo decimonónico. Sus posiciones son claras: defiende el ultramontanismo, pero, a la vez, un gobierno democrático católico; se

1 Cuesta, 2010: 40-46.

enfrenta a los enemigos de la Iglesia, que clasifica ya con la terminología de la segunda mitad del siglo XIX: los liberales, racionalistas, jansenistas, comunistas, entre otros. Me atrevería a decir que Gual reflejaba una posición más institucional de la Iglesia, que venía acompañada de un arsenal ideológico, de intelectuales y de medios que favorecían su posición. En cambio, Herrera, en ciertas ocasiones, expresó una posición más relacionada con la problemática política del país; como, por ejemplo, en sus debates en torno al sistema electoral². De todos modos, vale la pena mencionar que Herrera apoyó que los franciscanos españoles vinieran al Perú —orden a la cual pertenecía Gual—³ pues era, sin duda, un hombre que compartía las posiciones del catalán.

En Occidente, la revolución de 1848 y la reacción que significó el papado de Pío IX (1846-1878) fueron elementos que incidieron ideológicamente tanto en Europa como en América⁴. La pasión del debate entre liberales y conservadores tuvo varias consecuencias significativas, aparte de las ya mencionadas. Para Gual, la Comuna de París era la prueba de los peligros sociales que podía encerrar el comunismo, entre otras doctrinas. En el Perú, varios momentos constitucionales que fueron vitales en la historia política local, así como las revoluciones que los acompañaron, constituyeron periodos de conflicto ideológico con relación al vínculo entre religión y política: la revolución liberal de 1854 y su Constitución de 1856, así como la tibia respuesta conservadora —que reemplazó la anterior con la Carta política de 1860— fueron momentos especialmente tensos para estos debates. La otra Constitución liberal de 1867, de corta vida, así como la contrarrevolución contra Mariano Ignacio Prado, que impuso nuevamente la Constitución de 1860, son otros sucesos significativos del conflicto ideológico en materia eclesiástica⁵.

El conservadurismo alcanzó en Hispanoamérica fuertes tintes religiosos de defensa de la Iglesia en relación con el Estado, y se estableció como elemento integrador de la sociedad. Los conservadores católicos reclamaban, en general, la creación de una república católica. Ello implicaba que el culto público —estimulado y permitido por la ley— debía ser exclusivamente

2 Rivera, 2008: 194-214. Altuve-Febres, 2010: 169-186. Rivera, 2010: 333-378. Iberico, 2016: 66-73.

3 Riva-Agüero, 1975: XI, 302-303.

4 Sobrevilla, 2003: 192-215.

5 Cuesta, 2010: 44-46.

el católico, con exclusión de todo otro; la Iglesia católica era para los conservadores una sociedad perfecta en sí misma, al igual que el Estado. De acuerdo con los conservadores, la Iglesia era la única institución autorizada para expresar la verdad de la revelación divina; por otro lado, constituía la corporación encargada de velar y sostener la moral de la nación, que no debía ser pervertida con la presencia de otros grupos religiosos, como por ejemplo a las sectas de origen protestante. No se trata de poco: la presencia de luteranos, anglicanos, calvinistas u otros era frecuente en las ciudades del siglo XIX; el tema fue especialmente candente en el puerto del Callao por la presencia de marinos, comerciantes, ingenieros y gentes de otras profesiones de confesión protestante.

La teoría de la sociedad perfecta era la forma jurídico-teológica que servía para propugnar la independencia frente al Estado republicano. Esta sustentaba que tanto la Iglesia católica como el Estado republicano eran sociedades perfectas, autónomas entre ellas; pero, a la vez, los teóricos que defendían dicho planteamiento sostenían que, en las repúblicas católicas, había una relación imbricada entre la Iglesia y el Estado. Esta tesis fue muy debatida durante todo el siglo XIX porque contradecía la postura jurídica que sostenía que el Estado republicano era el heredero del Real Patronato de los tiempos de la Monarquía hispana. Bajo dicha argumentación, el Estado republicano ejercía un control sobre la disciplina externa de la Iglesia⁶.

Con las Cortes de Cádiz, y posteriormente con la República, el sistema político dejó de enmarcarse en un orden transcendental. Este fenómeno se fue expresando ya con la llegada de los Borbones, que había minado la concepción transcendental de la Monarquía sustentada por el régimen de la Casa de Habsburgo⁷. Así, muchas de las reformas republicanas tienen su origen en las reformas borbónicas del siglo XVIII. La República, obviamente, impuso un sistema político que no se sustentó en ninguna instancia trascendente. A pesar de que los ideólogos católicos buscaron indicar que la soberanía se sustenta en último término en Dios (como había hecho Bartolomé Herrera o Pedro Gual, por ejemplo), se requiere de mucho más que ciertas afirmaciones para convertir la política en una búsqueda de la trascendencia. La sociedad, además, estaba balbuceando una secularización entre ciertos sectores de su élite.

6 Sobre el Perú véase: Vargas Ugarte, 1953-1962. García Jordán, 1993. Klaiiber, 1988a. Armas Asin, 1998. Iberico, 2016.

7 Brading, 1991: 530-552.

Con estos parámetros, se comprende la profundidad de la pregunta de Sol Serrano, “¿qué hacer con Dios en la República?”. Es esta la pregunta que nos ayuda a comprender el debate angustiante que se dio en el marco teológico-político del siglo XIX del que Gual formó parte⁸. La cuestión de la Iglesia y de la religión y su relación con la República y el proceso de secularización de la sociedad recorre una parte fundamental de los debates políticos/teológicos, sobre todo cuando se discuten las identidades políticas. La pregunta de Serrano encierra no sólo cuestiones de índole de interés; sino, sobre todo, de lecturas sobre la problemática de la modernidad y de futuros deseados. Dichas cuestiones se relacionan con la pregunta propia de la filosofía política sobre la naturaleza de esta y del mejor orden político⁹.

En el ámbito de la historia atlántica, el conservadurismo católico —en su vertiente radical— seguía las posiciones del papa Pío IX, cuya postura contrarrevolucionaria se expresó claramente en dos textos, ambos sacados a la luz en 1864: el *Syllabus Errorum* y la encíclica *Quanta Cura*. Se trata de una apuesta por un pensamiento reaccionario muy influenciado por personajes como el conde Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortes, Jaime Balmes, entre otros. Mas sería un error creer que los conservadores católicos miraban hacia atrás: se visualizaban como los herederos de la independencia, sin que ello implicara una crítica a España o a su legado en América. De esta manera, se preocuparon por definir qué tipo de república era la adecuada; no apostaron de modo alguno por el retorno a un pasado idílico, a la antigua Monarquía o la reincorporación a España. Tenían, más bien, una visión de futuro: el forjar una civilización católica que dejara de lado la concepción de la civilización liberal u otras formas secularizantes de pensar y actuar propias de la centuria decimonónica.

Para los católicos radicales del siglo XIX, el origen del mal se iniciaba con las reformas protestantes del siglo XVI, pasando por la filosofía del siglo XVIII, con un gran evento de signo terrible: la Revolución Francesa. Esta revolución, eje de todas las críticas y denuestos, fue considerada una especie de tsunami, el mal que había asolado primero Europa y, en general, se había expandido en el mundo cristiano. Esta visión expresa una comprensión maniquea de la realidad, una confrontación entre el bien y el mal a escala planetaria. Se trataba de una gran crisis: no solo dividía las personas católicas de las no-católicas como entre buenas y malas, sino también era el tema

8 Serrano, 2008.

9 Strauss, 1988: 9-94.

de distinguir entre católicos buenos y católicos malos (los católicos liberales o con coqueteos con dicha doctrina; por ejemplo, el caso del sacerdote González Vigil); es decir, que el mal estaba en la misma comunidad católica. El mal era externo e interno. Se trató de una perspectiva escatológica apocalíptica procedente del antiguo cristianismo y fue revitalizada tanto por los hechos históricos como por la influencia de pensadores reaccionarios, como el conde Joseph de Maistre. Con esta perspectiva, las acciones de Satán no dejaban de estar presentes. Para Maistre y otros, la presencia del mal se incrementó con las nuevas doctrinas que destruyeron los cimientos de la cristiandad. Era una sociedad cada vez más alejada de Dios: la Revolución francesa fue la gran manifestación del mal, y del alejamiento de la población de Dios y de la Iglesia¹⁰. En esta línea, Pedro Gual, un franciscano reformado, escribió y pensó la problemática teológica-política desde la concepción de un enfrentamiento planetario contra el mal.

Liderazgo eclesiástico

Los pensadores hispanoamericanos, en su mayoría, difieren de sus contrapartes en el Viejo Mundo en un asunto fundamental: en su lucha religiosa no hay una defensa de la Monarquía ni tampoco se observa rastro de protección de los privilegios de la nobleza. En la América hispana, la nobleza no ejerció jurisprudencia o cargos políticos por su condición, como sí ocurrió en Europa. En el Perú, así como en algunas otras partes de Hispanoamérica, la única nobleza con jurisdicción para ejercer justicia, entre otras funciones, la constituyó la élite indígena formada por los kurakas; no obstante, este grupo había perdido considerablemente el poder que aún había conservado hasta fines del siglo XVIII. Así, en 1824, Bolívar abolió formalmente los cacicazgos y liderazgos naturales indígenas¹¹. No hay, pues, ni familia real ni nobleza con fueros que defender. La élite decimonónica estaba constituida por criollos emergentes o antiguas familias coloniales sin aspiración de mandar por consideraciones de nobleza¹². En el siglo XIX, la élite se reconfiguró según los parámetros republicanos caudillistas, los cuales tienen un

10 Boffa, 1988: 1013-1020.

11 O'Phelan, 1997.

12 Aljovín, 2000.

gran proceso de acumulación de capital y surgimiento de nuevas familias con el *boom* del guano durante la segunda mitad del siglo XIX¹³.

¿Qué orden político y socioeconómico buscaban personajes como Pedro Gual? Este cura catalán no pretendía reconstruir un Antiguo Régimen ni tampoco categorías relativas a una estructura jerárquica estamental. Gual tenía preocupaciones —aparte del plano teológico-político— relacionadas, por ejemplo, con la defensa de la propiedad a raíz de la Comuna de París; su mayor temor ante el comunismo, sin embargo, no era de índole económica, sino de fe: temía su vena antirreligiosa. Regresando a la pregunta inicial, Gual apuesta por una sociedad burguesa de creyentes que acepte la República, aunque sabe que la soberanía viene en última instancia de Dios; que la sociedad, incluso la sociedad republicana, tiene una base religiosa. Relacionándolo con el sacerdote conservador Bartolomé Herrera, este último buscaba darle estabilidad a la República, apostando a una fuerte injerencia de los notables en la política. La de Herrera era una postura burguesa, y no una aristocrática correspondiente al Antiguo Régimen. En cualquier caso, el rol central de la cohesión social debía corresponder a la Iglesia y a sus ministros; los roles que en Europa debía cumplir la nobleza fueron reemplazados por el liderazgo de los notables, de la inteligencia, digamos, de los burgueses.

Conforme avanzó el siglo XIX, un grupo de sacerdotes ultramontanos comenzó a sentirse amenazado ante los planteamientos del liberalismo. Este grupo, conocido muchas veces como ultramontano, fue desplazando a los sacerdotes que consideraban compatible la religión con el liberalismo. Sin embargo, no hay que exagerar respecto de la uniformidad ideológica en torno a los ultramontanos. Ser ultramontano no tuvo una significación dura y clara, sino que alcanzó matices que no es aquí el caso detallar¹⁴. Sea como fuere, puede señalarse que hay algunos puntos que aglutinan la posición dura de los clérigos de la segunda mitad del siglo XIX: tienen una impronta contrarrevolucionaria y antiliberal, pero —lo más importante— conciben el conflicto con los liberales como algo que excede las fronteras locales, incluso americanas, como un conflicto más allá del Perú, a escala atlántica.

Para Gual, “la Iglesia católica se encuentra de frente ante un poderoso enemigo, que ha sido calificado de precursor del Anticristo”. Ello se nota con “la desenfrenada licencia de la prensa”, que sin embargo muchos

13 Bonilla, 1974: caps. 1-2. Mücke, 2010: cap. 1.

14 Boutry, 1994: 1651-1653.

católicos considerarían “como medio de civilización”. No obstante, la prensa ha “prostituido su misión ilustradora; harto frecuentemente se convierte la prensa en una fábrica de mentiras”, razón por la cual —concluye el clérigo catalán— “es de primera necesidad consolidar la cátedra de la verdad; es indispensable presentar al mundo el supremo e inapelable Tribunal de las controversias sobre la religión y la moral¹⁵”. Nuestro personaje concibe su rol como un luchador constante contra la mentira destructiva de los enemigos del catolicismo. Debe encaminar la opinión pública a decir la verdad; en otras palabras, defender el catolicismo.

Hubo, sin embargo, sacerdotes que no comulgaron con las posiciones ultramontanas; estos fueron perdiendo importancia durante la segunda mitad del siglo XIX. Los hechos ocurridos en Europa y, en menor medida, en América generaron una Iglesia muy combativa y reaccionaria. Sus posiciones no son fáciles de aglutinar, pues hay mucha heterogeneidad en este grupo. González Vigil, varias veces excomulgado, destaca entre ellos, mas hay que tener cuidado en mencionar su pensamiento como paradigmático por su crítica radical. Como veremos, sus polémicas con Gual constituyeron una oposición dura contra todo lo que significó el Vaticano y lo que se conoce en la historiografía como el proceso de romanización; igualmente, González Vigil le tuvo simpatía a una política pro patronato de la República. Asimismo, su crítica también se derivó a un conjunto de aspectos de índole eclesiástica. Vigil era crítico del rol que cumplía la Curia Romana¹⁶.

Los espacios de lucha social entre conservadores y liberales en el Perú del siglo XIX se dieron en diversos escenarios. La acción política de los sacerdotes se realizó desde sus propias actividades, las cuales tienen una fuerte impronta ideológica: su labor misional, sus actividades en las labores sociales de educación y salud. De igual modo, el poder de la palabra de los sacerdotes en términos más concretos y orientados a la política fue muy poderoso. Sus sermones o sus escritos (por ejemplo, documentos eclesiásticos, artículos periodísticos, ensayos, entre otros) fueron verdaderas armas de guerra ideológica. Pero hubo sacerdotes que llevaron al extremo su combate, sobre todo en Colombia o Ecuador; entre ellos destacan el Obispo de Manabí, de origen alemán, Pedro Schumacher, o el Obispo de Pasto en Colombia, Ezequiel Moreno, agustino recolecto. Ellos combatieron no solo con palabras o actos litúrgicos o administrativos, sino que participaron en

15 Gual, 1870: 7-12.

16 Klaiber, 1988b: 27-37. Iberico, 2016: 83-93.

revoluciones percibidas como santas ante sus enemigos liberales y radicales. Ambos representaron dinámicas de una política dura de países cuyo conflicto teológico-político marcó la pauta entre los defensores de una civilización católica opuesta a una civilización liberal; por entonces, la polarización de ambas posiciones justificaba la violencia política.

El conflicto político-religioso no tuvo en el Perú el grado de violencia que se generó en Colombia o el Ecuador. De hecho, en la historiografía peruana las polémicas teológico-políticas que hemos subrayado carecen de relevancia. La historiografía sobre la presidencia de Manuel Pardo, en la década de 1870, por ejemplo, no ofrece referencias importantes al mencionado conflicto¹⁷. En cambio, en la historiografía del Ecuador y Colombia, que trata de la segunda mitad del siglo XIX, el conflicto político-teológico es constantemente abordado. En términos comparativos, por lo tanto, en el Perú esta debe ser considerada una confrontación de menor intensidad. No obstante, baja intensidad no implica una historia carente de conflictos o actos de violencia. En efecto, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX hubo auténticos movimientos de índole revolucionario-católica: la revolución que abolió la Constitución liberal de 1856 e impuso en su reemplazo la Carta de 1860, tuvo un contenido político-religioso. La reacción contra el gobierno de Mariano Ignacio Prado y la Constitución de 1867 se sustentó en una defensa de la religión como patrimonio nacional, lo que implicó el retorno a la Constitución de 1860, “conservadora” y católica. Debe señalarse, sin embargo, que esta última no fue en extremo conservadora. Tiene cierta dosis de compromiso y pactos de arreglo con el liberalismo; dio pie, entre otras cosas, para que se mantenga el patronato, y, en cambio, suspendió el fuero eclesiástico, lo que ocasionó la dimisión de Bartolomé Herrera, jefe del Congreso Constituyente¹⁸.

Una cultura atlántica de confrontación

El fenómeno de la confrontación ideológica entre conservadores y liberales requiere ser comprendido desde una perspectiva atlántica. Los actores

17 Cfr. Mücke, 2010. McEvoy, 1997. El estudioso que desee adentrarse en el tema deberá revisar textos especializados como los trabajos de Jeffrey Klaiber (1988a), Pilar García Jordán (1993), Fernando Armas (1998) y Rolando Iberico (2016).

18 Basadre, 1983: III, 375-383. Rivera, 2008: 194-214. Rivera, 2010: 333-378.

históricos se percibían a sí mismos como miembros de comunidades transnacionales que estaban enfrentadas con grupos políticamente organizados e imaginados de modo transnacional (católicos versus liberales). Los católicos se concebían como parte de una comunidad de creyentes, de la fe verdadera y revelada, que tenía como su centro a Roma y como líder al Papa, héroe y mártir de la cristiandad. Se trataba de la defensa de una comunidad amenazada no solo en palabras y hechos, sino incluso militarmente. En efecto, a lo largo del siglo XIX Roma estuvo varias veces amenazada o conquistada por los ejércitos de Víctor Manuel, rey del Piamonte y aspirante a ser el rey de toda Italia. La amenaza y toma final de Roma es parte de la historia de la unificación italiana, que fue leída por la reacción católica como una pugna en una lucha más amplia contra el liberalismo en el mundo. Artículo tras artículo periodístico, cada día se iba dibujando en los periódicos católicos la imagen del papa Pío IX y, en menor medida, de León XIII, en términos heroicos y como mártires del enfrentamiento contra el mal¹⁹. En *La Sociedad*, del 19 de abril de 1871, por ejemplo, un artículo mostraba la indignación ante la ocupación de Roma por parte de Víctor Manuel indicando lo siguiente: “no hay que dudarlo; si es preciso, habrá una guerra para restituir al Papa su soberanía temporal. Si los gobiernos de Europa consienten que el gobierno de Italia, gobernado por el carbonarismo italiano, tiranice las conciencias católicas, no lo consentirán, no, los doscientos millones de fieles esparcidos por todo el mundo”. Reclama el artículo una suerte de cruzada santa, “[...] como en otro tiempo se levantaban para conquistar el sagrado sepulcro de Jesucristo²⁰”.

En este contexto, es interesante subrayar que el flujo de sacerdotes y monjas europeos a América fue constante, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX. Hubo, pues, un resurgimiento del catolicismo que implicó un buen número de ordenaciones, muchas de las cuales terminaban en tierras americanas. De esta manera circulaban imágenes, ideas y personas católicas entre América y Europa consiguando una vuelta completa: de Europa a América y de América a Europa, mas la circulación de personas, imágenes e ideas difiere de los tiempos coloniales. El mensaje y las prácticas cambiaron. La Iglesia decimonónica se estaba transformando en una Iglesia combativa y volcada a lo social y no tanto al mundo contemplativo.

19 Para el caso europeo véase Clark y Kaiser, 2003.

20 “Editorial: La situación de Roma”, *La Sociedad* (Lima), 19 de abril de 1871.

También utilizó periódicos y se organizó asociativamente, atrayendo a muchas mujeres laicas y monjas.

Gual es un ejemplo del sacerdote europeo que migró a América, cargado de sus experiencias transatlánticas y con la “espada desenvainada” o, mejor dicho, con la pluma dispuesta para la lucha contra los enemigos de la Iglesia. En España, Gual había sufrido la persecución de los liberales contra la Iglesia. En la década de 1830, soportó las consecuencias de la guerra carlista, derrota que favoreció una reacción liberal anticlerical: el gobierno del conde de Toreno suprimió en España la Compañía de Jesús e implementó una dura política en contra de las órdenes religiosas, la misma que se hilvanó con la política de desamortización impulsada por Mendizábal. La política de exclaustración —la supresión de los conventos y monasterios— tuvo un carácter muy radical y, en varios casos, de mucha violencia en España. En 1835, el Convento de San Francisco, donde Gual residía, fue atacado por una turba. A raíz de ello, el cura catalán —así como muchos de los suyos— terminó en Roma, donde se ordenó sacerdote. La huida a Italia, sin embargo, no implicó el cese de hostilidades entre liberales y conservadores, y Gual siempre fue muy consciente de ello²¹.

El vínculo con Europa persiguió a Gual toda su vida. En tal sentido, se dieron constantes acusaciones de que Gual y sus ocho compañeros franciscanos que llegaron al Perú en 1845 eran carlistas. Además, no hubo intento público alguno de estos personajes por negar su simpatía por el carlismo²². De igual modo, se nota en los escritos del clérigo la manera cómo los hechos de la Comuna de París y los debates previos a ese episodio afectaron su modo de ver el catolicismo y su posición frente al orbe liberal. Se observa en Gual un gran temor de que los comunistas y los socialistas lleguen a destruir tanto las bases materiales —tales como la propiedad privada—, como las inmateriales del catolicismo institucional. Rápidamente, se puede afirmar que sus escritos de la década de 1850 están a tono con los debates de la revolución de 1848. Sus textos posteriores, ya de la década de 1870, concuerdan con la dinámica de los debates, que se resumen en el conflicto de la Comuna de París de 1870.

Las prácticas religiosas aprendidas en Italia fueron utilizadas en América. El mismo arzobispo de Lima admiraba las misiones que los franciscanos llevaban a la práctica en las ciudades. Así, entre las diferentes actividades

21 Cuesta, 2010: 20-38.

22 Iberico, 2013: 110-111.

que realizaban estos clérigos estaba la de quemar libros prohibidos. El Ministro de Relaciones Exteriores y de Culto, el liberal José Gregorio Paz Soldán, tenía poca simpatía por las misiones de los franciscanos por esta clase de actividades²³, las mismas que afectaron y exaltaron la conciencia de los sectores radicales del liberalismo. De esta forma, se produjeron varios incidentes en las misiones de los franciscanos, como respuesta a sus prédicas y acciones, que se interpretaron políticamente. En uno de ellos, otro franciscano contrarrevolucionario, José María Masía Vidiella, quemó un ejemplar del periódico *El Educador Popular* en Arequipa, como consecuencia, este fue expulsado del Perú;²⁴ en Ecuador, este mismo personaje terminó como Obispo de Loja gracias al gobierno de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875), reconocido como un emblema de un gobierno furibundamente católico²⁵.

En el modelo de misiones que Gual propugnaba se diferenciaban las doctrinas, los sermones y las pláticas. Las doctrinas buscaban, por ejemplo, ofrecer una instrucción religiosa y moral completa. Los sermones, en cambio, solo trataban cuestiones dogmáticas y máximas de la religión y moral; la finalidad era encaminar a las personas a las buenas costumbres. Finalmente, en las pláticas se ensalzaban las virtudes; en tal sentido, se resaltaban los sacramentos de la confesión, la comunión y el matrimonio. En las misiones había un diseño de las actividades que se debían realizar; allí los participantes tenían un rol activo y no eran meros espectadores: se rezaba el rosario indicando los misterios o se invocaba el nombre de Jesús; entre las actividades, además, se ofrecían indulgencias²⁶. Como lo hemos mencionado, dicha actividad tuvo una lectura religiosa y, también, política.

Gual, una vez instalado en el Perú, se desplazó entre los países de la América del Sur y viajó varias veces a Europa —en especial a Italia— por cuestiones relativas a la orden franciscana. El arzobispo de Lima lo envió a Roma para que lo representara en el Concilio Vaticano I. En 1862 fue nombrado “Comisario General de todos los religiosos y religiosas residentes en los colegios y conventos” de Perú, Chile, Ecuador, Nueva Granada y Venezuela, cargo que desempeñó hasta 1872²⁷. Esta razón explica sus viajes

23 Cuesta, 2010: 50-51, 54-55.

24 Agüero, 2017.

25 Izaguirre, 1904: 163-534.

26 Cuesta, 2010: 122-123.

27 Cuesta, 2010: 69-76.

al Ecuador y Chile para implementar las reformas pertinentes, aunque en el país del sur tuvo varias dificultades para realizar sus tareas. Debe subrayarse que mantuvo buenas relaciones con varios miembros de su Orden, como el Obispo Masiá en Loja, y consideró que los conflictos político-religiosos en cualquier parte de América o Europa eran los suyos. Celebraba o se apenaba, dependiendo de quiénes gobernaban y sus vínculos con la Iglesia.

La cultura política que se gesta en el mundo atlántico hacia la segunda mitad del siglo XIX muestra un alto nivel de confrontación, algo que se nota con mucha facilidad en los escritos de Gual. Para nuestro autor —como para muchos como él—, se trata de la experiencia de una gran crisis que viene al menos desde el siglo XVI, y que merma la legitimidad y la vigencia del catolicismo en el mundo, dentro de un contexto donde el enemigo no es otro que el mal. Con Lutero empezaría una gran narrativa de ataque contra la Iglesia, cuyos “adeptos en las escuelas liberales comunistas tienen [...] el título de glorioso libertador del pensamiento humano e ínclito iniciador del progreso científico”, aunque, sin embargo, escribe Gual, “reformular el mundo no representó otro papel que de simple plagario de Luzbel y ridículo remedador de la escena en Edén”. Ello genera, según Gual, la negación de Dios, que se halla bien expresada en los sistemas filosóficos de pensamiento laico de Kant, Fichte, Schelling o Hegel²⁸.

En la década de 1870, Gual muestra un gran miedo al desarrollo y expansión del comunismo. Con una metáfora del mundo industrial y de la teología católica del hombre caído, dice que el comunismo va “[p]royectando su luz eléctrica a las fibras más delicadas y bien dispuestas del hombre caído”; asimismo, manifiesta que, por la debilidad propia de la condición humana, el comunismo se expande por contagio; como una enfermedad, es peligroso por lo fácil que es de propagarse. Cronológicamente, la Revolución Francesa es para Gual, al mejor estilo del conde de Maistre, el epicentro, el suceso que transformó de modo negativo el devenir histórico. El comunismo tiene sus orígenes en “los decantados principios de 1789²⁹”.

En esta dinámica, Gual se especializa en diagnosticar la cuestión del comunismo. Según el catalán, el comunismo buscaría la destrucción de la sociedad misma, pues los males que conlleva son múltiples. “El carácter ferviente de los filósofos franceses no podía ir a la zaga del genio pesado de los filósofos alemanes”. Así, el comunismo es ante todo una forma errónea

28 Gual, 1872: 12-14.

29 Gual, 1872: 12-14.

de percibir el mundo; “luego de esas teorías planteadas de ante mano por el *Contrato Social* y por la *Enciclopedia* no era posible que se limitaran [los franceses] a escalar el trono real, sin subir a los altares y elevarse al trono de Dios”. No es (la alemana) una filosofía que busca destruir el poder político, sino persigue demoler los cimientos mismos de la sociedad porque “anula la existencia de Dios verdadero”. Sustenta, en cambio, “la apoteosis del hombre con todos los atributos y derechos de la divinidad”. El comunismo reemplaza a Dios por una serie de dioses falsos: el “racionalismo, el dios razón; la sanción del liberalismo, el dios libertad; la sensación del sensualismo...”. El comunismo es anárquico, vuelve el mundo al revés: “Todo chico quiere ser grande, todo pobre quiere ser rico, y todo ignorante quiere ser sabio: y electrizado cada individuo con tanta dosis de calórico”. El comunismo estaría basado, en la versión del padre Gual, en la noción moderna de “una soberanía absoluta, universal, libre e independiente, que todo lo puede”³⁰.

En el prólogo de uno de sus libros más apreciados en su tiempo, que conoció reimpresión en París, *La Vida de Jesús Auténtica contra Ernesto Renan*, Gual muestra la problemática de comprender las verdades católicas con parámetros científicos positivistas, como había intentado Renan en su *Vida de Jesús*. Gual indica que una obra anterior ha restablecido “en su invulnerable firmeza la autenticidad, la integridad y la veracidad de los Santos Evangelios: probada satisfactoriamente la existencia del orden sobrenatural”. Quedan “desacreditadas las absurdas teorías del moderno racionalismo francoalemán llevado al terreno de la exégesis bíblica: disipados los sofismas de una crítica superficial vaciada en el tipo de la razón de arte, la conjetura y la adivinación”. Para comprender la vida de Jesucristo se requiere demostrar “hasta la evidencia la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo por las pruebas irresistibles de los milagros, las profecías, el carácter personal del Salvador y su gloriosa resurrección³¹”. Gual, naturalmente, lo habría hecho en su refutación de Renan.

Lo dicho sobre cómo comprender la vida de Jesucristo u otras afirmaciones sobre la Iglesia, no invalida que Gual no aceptara el valor de la ciencia, uno de los elementos centrales de la cultura general del siglo XIX. En el año de 1872, el periódico *La Sociedad* hace publicidad del proyecto para establecer una “‘Librería Científico-Religiosa’ bajo la protección de la

30 Gual, 1872: 15-16.

31 Gual, 1867: 5-6.

‘Inmaculada Virgen María’”. El periódico estaba muy vinculado a los ultramontanos, y muchos de sus colaboradores eran amigos o cercanos a Gual —quien varias veces envió cartas al periódico—³². El objetivo de la librería era “introducir y propagar en el país al más bajo precio posible las mejores obras de la Historia, Filosofía y Literatura, ciencias naturales y sagradas, con la mira de propender el desarrollo de las ciencias, artes y oficios a fin de difundir las buenas ideas de moral y los principios religiosos³³”. Queda claro que había espacio para la verdad científica y la verdad revelada.

El estudio del pensamiento y del quehacer político-religioso de Gual nos muestra que es un religioso marcado por sus propias experiencias europeas en relación con el conflicto teológico-político que se vivía en esos años en el horizonte ultramontano. Resulta ser así un exponente claro de una cultura compartida a ambos lados del Atlántico³⁴, construida a través de —al menos— dos factores: una historia conectada de relaciones humanas transnacionales y de la circulación de imágenes e ideas en dicho mundo cuya historia se remonta al siglo XVI³⁵. Además, Gual es una suerte de *porteur*, de puente de transmisión de saberes entre diferentes espacios del mundo atlántico³⁶. En su condición de fraile franciscano vivió en varios lugares de América (en diferentes sitios del Perú, así como en Chile y Ecuador, entre otros países). Es un hombre que constantemente —mental y físicamente— está en un sitio y en otro.

Un gobierno democrático

En comparación con Europa, la mayoría de los pensadores católicos conservadores hispanoamericanos pensaron en clave republicana. Al revisar el pensamiento de los grandes teóricos del orden católico conservador observamos que estos o bien defienden o al menos aceptan la idea de una sociedad republicana. No buscan, ni por asomo —al menos en el Perú—, implantar una monarquía. Muchos de ellos buscan resolver la crisis institucional de

32 Cuesta, 2010: 340.

33 “Proyecto para establecer una ‘Librería Científico-Religiosa’ bajo la protección de la ‘Inmaculada Virgen María’”, en *La Sociedad* (Lima), 2 de enero de 1871.

34 Cfr. Baylin, 2005.

35 Gruzinski, 2004: 26-29.

36 Gruzinski, 2005: 13-29.

los tiempos de los caudillos a través de reformas constitucionales. Bartolomé Herrera, símbolo del conservadurismo católico, planteó reformas en dicho sentido vinculadas con el derecho al voto o a la creación de un Congreso funcional³⁷. Sin embargo, lo que diferencia a los conservadores católicos de otros grupos es la manera de imaginar un gobierno democrático. En tal sentido, la libertad está limitada con relación a los asuntos la Iglesia, a una educación católica con participación de religiosos, y a favor del monopolio público del culto católico. En resumidas cuentas, se busca combinar la democracia con el catolicismo en la versión de Pío IX.

Para Gual, la democracia es la mejor forma de gobierno en tierras americanas. Al tratar la soberanía popular, defiende que la soberanía procede de Dios. Encuentra que “nuestro trabajo tiende a robustecer a todo gobierno legítimamente constituido, sea democrático, monárquico o aristocrático”. Hay una preocupación por el orden sin que importe su naturaleza, esto es, si es una democracia, monarquía o cualquier otra cosa; se busca, más bien, poner “valladas a la usurpación, sedición y regicidio sea cual se quiera el sistema gubernativo que se haya adoptado en las naciones”. En tal sentido, el problema es la cultura revolucionaria; si bien en casos extremos se acepta cambios de timón, el temor nunca está ausente³⁸.

En América, los polemistas antiliberales —reaccionarios y defensores del catolicismo ultramontano— concebían la solución política como una república católica, o, para utilizar las palabras de Gual, como un gobierno democrático católico. Así, no cuestionan la validez del sistema republicano, sino que actúan bajo sus principios. En el caso de Gual, hay un pragmatismo en su forma de pensar: acepta la realidad tal cual es, pero es cauto frente a los cambios; con esa visión, trata de evitar el desorden revolucionario, pues sabe de la violencia política. No le importa que el gobierno sea democrático o monárquico; lo fundamental es fijar el centro de la soberanía y el poder civil en Dios. Por ello, Gual critica la idea del contrato social, un derecho natural desligado de Dios. Sostiene que su contrincante, González Vigil, de modo por lo demás equivocado “propuso impugnar o desacreditar el origen divino del poder civil”. Está claro que, para Gual, no es así; más bien, “es un dogma de fe expresado en los libros santos, que el poder civil viene de Dios”. Repite varias veces la misma idea: “La soberanía viene de Dios, es un dogma católico... [Decir que] la soberanía no viene de Dios,

37 Altuve-Febres, 2010: 169-186. Iberico, 2016: 66-73.

38 Gual, 1852: I, 303.

sino del pueblo, es una herejía”. No importa, en cambio que “se verifi[que] mediata, otros inmediatamente... Repito, en la práctica el resultado es el mismo; y de consiguiente la diferencia es nula...”³⁹. En pocas palabras, Gual defiende que la soberanía tiene un origen divino; sin embargo, esta pueda manifestarse a través de un sistema monárquico o republicano.

En la concepción de Gual, un gobierno católico (democrático o monárquico) debe llenar varios requisitos. Sin lugar a dudas, el principal es que debe tener “la convicción, la evidencia, que el catolicismo es la misma ley o religión natural desarrollada en las tablas evangélicas, ilustrada por la revelación y adornada de otras verdades”. De esta manera, el sustento de todo gobierno debe ser el catolicismo, fuente de la verdad revelada, sin aceptar otras verdades. “Luego, como el catolicismo, lo mismo que la ley natural, condenen y desechen los cultos falsos, debe condenarlos y desecharlos del poder político”. De ese modo, la idea de una verdad fuerte en materia de religión, así como la intolerancia para la práctica pública de religiones alternativas es parte de un mismo conjunto. Entonces, contradice Gual expresamente a González Vigil, que dice que “los gobiernos deben respetar los fueros de conciencia”. Gual sostiene la necesidad de la unidad religiosa incluso y a pesar de que la política religiosa excluyente pudiera ocasionar perjuicios económicos. Sostiene que “los destinos de la humanidad, aún sobre la tierra, son más altos”. No se debe olvidar que, según Gual, “los hombres en sociedad tienen deberes para con Dios⁴⁰”.

En los escritos de Gual queda claro que su interés no es apoyar una forma de gobierno. Le preocupa la cultura revolucionaria, el desorden, por lo que defiende el orden y su *statu quo*. Ello es comprensible si se revisa su propia vida: su preocupación es ante todo una defensa de la Iglesia, como consecuencia de considerarla una sociedad perfecta. Tampoco polemiza acerca de cómo imponer un orden democrático; le preocupa el tema, pero no ofrece soluciones. Es diferente a Herrera, en quien muchas de sus reflexiones tienen un fuerte cariz político, de arquitectura constitucional, y no solo una preocupación de índole teológico-política.

39 Gual, 1852: I, 280-281, 291, 293.

40 Gual, 1852: II, 8-12, 47.

La sociedad perfecta

Gual escribió un libro defendiendo la tesis de la Iglesia como sociedad perfecta. En dicha concepción, la Iglesia y el Estado son sociedades perfectas que deben mutuamente respetarse y aceptar su autonomía respectivamente una de otra. La idea de la Iglesia como sociedad perfecta se usaba como argumento en contra del patronato republicano, lo que implica un control del Estado de la disciplina externa de la Iglesia (sus ordenamientos administrativos, nombramiento de jerarcas, entre otros factores), aunque no interfiere en la disciplina interna, esto es, en lo relacionado con aspectos como los dogmas, los rituales, etc. La sociedad perfecta era la posición defendida por la Santa Sede para exigir al Estado dejar de controlar a la Iglesia para que esta más bien se vincule con Roma, unos de los anhelos principales del ultramontanismo.

En 1852, cuatro años después de la revolución europea de 1848 y en pleno debate sobre el rol de la Iglesia, nuestro personaje publica un libro que consta de tres volúmenes en defensa de la Iglesia como una sociedad perfecta: *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la iglesia contra los ataques del Dr. D.F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*. Este es un texto pensado como respuesta a la obra de González Vigil, pero, a la vez, se halla integrado en un debate mayor. En el contexto latinoamericano, esta posición defendía la libertad y la autonomía de la Iglesia con relación al Estado. Ello contradecía la posición regalista de muchos de los liberales, y otras posiciones que favorecían una cierta autonomía de las Iglesias locales de entonces.

Hay varios escritos en el mismo tono en América Latina, algunos de ellos siguieron las pautas establecidas antes por el conde Joseph Maistre. Esta posición se conjuga con la defensa del Papa y de lo que la historiografía posterior ha nombrado como el proceso de *romanización* de la Iglesia, que implica un aumento de autoridad y de mando del Papa y de la Curia romana⁴¹. En ese tono, se puede mencionar la obra de José Ignacio Moreno, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto a la institución de los obispos*, impresa en Lima en 1831 y reimpressa en Buenos Aires en 1834⁴². En el Perú, sin embargo, durante todo el siglo XIX se mantuvo un

41 Klaiber, 1988a: 68-71. Roux, 2012: 1-35.

42 Moreno, 1834.

régimen a favor del patronato. En su lectura de la Constitución de 1860, Luis Felipe Villarán, por ejemplo, indica lo siguiente: “el patronato no fue explícitamente reconocido por la curia romana hasta 1874, por la bula expedida en Roma en 3 de marzo, y a la cual se dio el *exequator* en enero de 1880⁴³”.

En diálogo especial con Balmes, Gual arma su argumento de la sociedad perfecta: “La Iglesia es una sociedad divina que goza de privilegios que no tiene la potestad secular”; tiene una potestad de origen divino de “declarar, sin temor a errar, cuáles son sus dogmas, cuales sus derechos y atribuciones, cuál su moral y disciplina, que es un ramo de la moral. Siempre pues que la Iglesia diga dogmáticamente”. Por ello, “no compete a la potestad civil por ser cosa eclesiástica; ella no goza del don de infabilidad o inerrancia, y la otra potestad debe acatar y respetar la verdad que aquella enseña⁴⁴”. En la visión de Gual, aunque postule la sociedad perfecta que implica la autonomía del Estado frente a la Iglesia y viceversa, hay una jerarquía que favorece a la Iglesia sobre el Estado.

Gual se ocupa también de lo que en su tiempo se denominaba *jansenismo*; según el catalán, esta sería una doctrina equivocada porque negaba la supremacía del Papa. Según la argumentación de Gual, “el jansenismo enseña que no se debe obedecer al Vicario de Jesucristo y a las decisiones de la Iglesia, cuando no son del agrado de los fieles”. En relación con la crítica al jansenismo y al protestantismo, indica que ambas doctrinas sostienen que “el gobierno exterior debe estar en las manos de los príncipes y magistrado del pueblo”; se pregunta, acto seguido el autor: “¿Cómo podrá ser adorado el Ser Supremo con semejante culto, si los adoradores no se juntan en asamblea, no forman una sociedad?”. Para Gual está claro que la disciplina externa es parte de la esencia de la Iglesia: “Ese culto debe ser interno, externo y público, debe ser santo, uniforme, perpetuo; aquel con que Dios quiere ser adorado⁴⁵”.

En una posición contraria al franciscano catalán estaba González Vigil. Este fue acusado por Gual de argumentar que “Ya no hay reino sacerdotal [...] reino y sacerdotes son dos cosas aparte y de orden diferente; y si alguna vez se encuentra en el Nuevo testamento una expresión parecida, es únicamente en sentido espiritual”. Prosigue su argumentación contra González

43 Villarán, 2016 [1899]: 128.

44 Gual, 1852: I, 213.

45 Gual, 1852: I, 39.

Vigil acusándolo de coquetear con el protestantismo: “en su no sacerdocio externo, espiritualidad, o invisibilidad, en su iglesia oculta, sin exterioridades, sin carácter público, contenta de tener un carácter privado”. Sentencia Gual: “Negar a la Iglesia la visibilidad y publicidad, hacerla una pobre peregrina, que va mendigando hospedaje en casa ajena, y esto en oculto, a pesar de ser ella dueña, con peligro de que se le niegue y perezca⁴⁶”. Por ello concluye:

Con efecto: quitad á la Iglesia su exterioridad y publicidad, y quitáis su existencia: porque todo es externo y público en su cuerpo: externa y pública la predicación evangélica; esterna y pública la administración de los sacramentos, y los mismos sacramentos en su materia y forma; externos y públicos su sacrificio; externos y públicos sus ritos y ceremonias, sus asambleas, su régimen, sus pastores; su poder judicial, que se hace por autos públicos y externos, toda su disciplina es exterior: por manera de hacer à la Iglesia invisible ó interna, es incurrir en el más chocante absurdo⁴⁷.

Gual afirma que el Estado no puede interferir en los aspectos internos y externos de la Iglesia, que forman juntos un todo. La Iglesia, según Gual, tendría o gozaría de derechos divinos, de los que daría prueba la Biblia; entre estos derechos se hallaría el de ser autónoma y libre frente al Estado. Esto quiere decir, sin embargo, que el Estado republicano no debe reclamar el Real Patronato como un derecho inherente. No solo cree Gual que la Iglesia debe ser autónoma y libre frente al Estado; cuestiona además la soberanía absoluta del Estado en cuestiones como el ejercicio de la justicia. En tal sentido, Gual argumenta retóricamente: “¿Tiene la Iglesia el derecho de hacer leyes? Se lo hemos adjudicado por derecho natural y divino...: luego le compete también sancionarlas, el derecho penal⁴⁸”. En pocas palabras, una cosa lleva a lo otro. Gestiona, de modo tajante, la soberanía absoluta del Estado en su propio territorio: hay ámbitos en que no tiene facultad de legislar ni de actuar.

Responde González Vigil —admirador del liberal Víctor Hugo, y con cierto desprecio hacia Gual por su condición de “haber salido del convento”—, en un libro bajo el título *Ojeada al equilibrio de dos potestades*. Para revertir lo expuesto por su contrincante, acusa a Gual de leer mal sus obras,

46 Gual, 1852: I, 7-8, 15-17, 38-39.

47 Gual, 1852: I, 34.

48 Gual, 1852: I, 70.

para lo cual defiende sus ideas con las mismas fuentes que Gual había utilizado, haciendo escarnio con prolijas y diferentes citas bíblicas. González Vigil acusa al catalán de no distinguir la disciplina interna de la externa; para el efecto, indica que “cuando distinguí en los negocios eclesiásticos, aquellos en que podían entender los gobiernos, tuve cuidado de advertir, que no por ser exteriores los actos, podían intervenir en todos ellos, pues los oficios eclesiásticos...”. Por ello, la disciplina externa —argumenta González Vigil— no trata de “los oficios eclesiásticos (el santo sacrificio y los sacramentos eran cosas y actos exteriores), sino que había en ellos un aspecto que miraba el interior del santuario, y pertenecía enteramente a los ministros⁴⁹”. Así —continúa González Vigil—, lo que hay que entender es diferente de “la parte exterior, y en la cual podían entender los gobiernos, como protectores de la religión y de la Iglesia”. Respecto del vínculo del Estado con la Iglesia, precisa: “la protección que los gobiernos prestan a la Iglesia, no es pura y simplemente un beneficio concedido, y un servicio prestado, sino un modo de existir bajo la tuición y amparo de los que tienen poder en la sociedad⁵⁰”.

Por otra parte, uno de los temas de mayor controversia en que Gual incursiona es el del diezmo. Se trata de un tema bastante espinoso, con muchas posiciones encontradas, incluso entre los defensores de los fueros eclesiásticos. Como es de esperarse, Gual defiende que la Iglesia tiene derecho al cobro del diezmo; por ello, es un duro opositor de la postura de González Vigil, que “declama contra los diezmos, diciendo que no son de institución divina y eclesiástica, sino civil”. Se ciñe a la verdad revelada indicando que “Terminante es el mandamiento de pagar los diezmos a los sacerdotes, que Dios impuso a los judíos”, para cuya defensa cita los siguientes versículos de la Biblia: “No tardarás en pagar tus diezmos y primicias. Todos los diezmos de la tierra, ya sean de granos, ya de frutos de árboles, del Señor son y a él le están consagrados: de todos los diezmos de vacas y cabras, lo que se contáre décimo, será consagrado al Señor” (Éxodo 22, 29 y Levítico 27, 30 y 32)⁵¹. En ese punto del diezmo, hubo fuertes discusiones dentro de la misma Iglesia; en el Ecuador, por ejemplo, muchos de los conservadores duros y más recalcitrantes favorecieron la abolición del diezmo durante el gobierno de Antonio Flores, a fines del siglo XIX. Hay que recordar que muchos de

49 González Vigil, 1857: 26-27.

50 González Vigil, 1857: 105.

51 Gual, 1852: II, 242-243, 328.

los líderes laicos del conservadurismo eran hacendados y seguramente no se hallaban ansiosos de cumplir con los pagos.

Vigil es un sacerdote e intelectual que tiene como eje de preocupación a la Iglesia y a la República. Sus propuestas buscan una Iglesia Católica que cumpla un rol fundamental en la sociedad y la política. Muchas veces, sus propuestas son opuestas a como pensaba Gual; sin embargo, tanto Vigil como Gual imaginan una Iglesia Católica activa que da sustento a la República; pero, de modo, diferente. Las visiones de Gual y Vigil son visiones católicas opuestas⁵². Por ello, Gual acusa a Vigil y otros con posturas similares como una suerte de enemigos internos de la Iglesia; una suerte de quinta columna.

Vale la pena mencionar que la posición de González Vigil, que aquí se ha expuesto, iba perdiendo vigencia entre los sacerdotes. Esta implicaba una relación imbricada entre Estado e Iglesia, y tuvo mayores adherentes a inicios del siglo XIX quizá por cuestión generacional de cercanía con los paradigmas políticos-teológicos de los tiempos de los borbones. Excomulgado varias veces, González Vigil no parece haber pregonado una postura muy popular entre las autoridades eclesiásticas y sacerdotes en la América hispana a fines de la centuria decimonónica. La tensión por cuestiones político-religiosas fue muy violenta en dichas décadas. Por ello, no es raro que un Obispo colombiano, Manuel José Mosquera, acabe denunciando la obra de Vigil, quien terminó excomulgado por sus posiciones contrarias a las posiciones imperantes en la Iglesia⁵³.

Epílogo

En el primer capítulo de su libro sobre la infalibilidad del Papa, Pedro Gual da pistas para comprender su quehacer como polemista militante: indica que el “carácter distintivo de la Iglesia católica sobre la tierra es el de ser militante”. Su compromiso es la “lucha de la verdad contra el error, y guerra de la moral contra los vicios”. Definir el bien sobre el mal implica indicar el camino. “La misión del cristianismo es inminente y exclusivamente civilizadora, y la civilización de un mundo bien hallado y encanecido en las

52 Klaiber, 1988b: 27-37.

53 Basadre, 1983: III, 395-402. Klaiber, 1988b: 27-37. Lynch, 2012: 245-298.

sombras del error y en el sepulcro de los vicios...⁵⁴". La sensación que se recoge de las lecturas de los textos de Gual es la urgencia de enfrentarse al error, al mal. Hay un sentimiento de un avance del mal de modo avasallador. Por ello, la misión de Gual, a fin de cuentas, era encauzar a los hombres y mujeres a la civilización católica y derrotar al mal.

La guerra librada por los reaccionarios antiliberales era, ante todo, de palabras y símbolos. Fue un enfrentamiento mediante prácticas de índole ideológica, teológica y misional. Muchas veces fueron concebidas en términos de misiones de evangelización, mas no de extraños o extranjeros; sino, más bien, de miembros de su propia comunidad con pasado histórico católico. Los enemigos están dentro, y pueden ser miembros de la familia de uno. González Vigil no era un extraño a la Iglesia. Era, más bien, un sacerdote que, según Gual, estaba fundamentalmente equivocado. El mal, en pocas palabras, estaba inserto en la comunidad católica.

El mal es de orden ideológico y mina el mundo católico. Sus principales representantes están relacionados con los seguidores, de un modo u otro, de los protestantes y los filósofos de los siglos XVIII y XIX. De esta forma, hay que enfrentarse a las diferentes manifestaciones del mal: el panteísmo, el racionalismo, el socialismo y el comunismo⁵⁵. Pero no es un enfrentamiento, como algunos títulos de Gual pueden sugerir equivocadamente, en contra de las ideas expuestas por González Vigil. Es una confrontación ideológica, teológico-política, que abarca el conjunto del mundo atlántico. González Vigil, y eso lo reafirma constantemente Gual, representa el lado equivocado.

¿Cuáles son los anhelos, las propuestas de Gual? Como nos parece haber demostrado, sus propuestas son bastantes lineales. No hay un Gual joven y uno viejo, por ejemplo, sino que pueden reconocerse los mismos argumentos incluso en diferentes contextos. Es justo decir que existe una cierta consistencia en su forma de pensar. Hay énfasis diferentes con relación al tema o la circunstancia histórica, permaneciendo sin embargo siempre la posición más básica. La Comuna de París lo fuerza a debatir ciertos asuntos que no son centrales en su obra completa como es el de la propiedad. Pero, en cualquier caso, su pensamiento gira alrededor de un mundo maniqueo, de alta conflictividad entre actores con agendas incompatibles, donde las fuerzas del mal se enfrentan y están destruyendo a la Iglesia, la única verdadera,

54 Gual, 1870: 8.

55 Gual, 1870: 7-12.

cuyo sustento es la palabra revelada. En todo su pensamiento está presente un temor de que algo superior —la Iglesia y la fe en Dios verdadero— desaparezcan de la sociedad y, con ello, la misma sociedad se autodestruya.

Debe quedar claro, en cualquier caso, que el padre Gual no trata de manera alguna de regresar al mundo religioso o político del siglo XVIII, ni se halla signado por la unidad del Perú con España o algo por el estilo; su apuesta es más bien por un modelo de modernidad, que sea católica y no liberal. Así, responde a los interrogantes propios del siglo XIX: piensa la política en función de gobiernos democráticos para los hispanoamericanos, y se preocupa por un orden democrático que espante a la cultura revolucionaria. Al afirmar que la soberanía tiene un origen divino está colocando a la Iglesia por encima del gobierno civil, con funciones que se complementan. De allí que el gobierno democrático, en opinión del franciscano, deba sustentar un ejercicio del poder y una sociedad católica. Gual sobrevalora la idea de orden, algo fácil de comprender con la historia de los hispanoamericanos y de España luego de 1808. Gual aborrecía lo que en la actualidad llamaríamos una cultura revolucionaria y el uso de la violencia en la política. De esta forma, valora un orden católico e institucional, y no es de su interés el discutir las virtudes o los defectos de un gobierno democrático ni de uno monárquico. No es esto último su problema, menos el primero.

En la América hispana hubo gobiernos que apostaron por defender el catolicismo frente a los liberales, encauzando así la república en clave católica. El gobierno del presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875) fue paradigmático en este sentido. Los modelos de políticas católicas de América fueron discutidos no solo en este continente, sino también en Europa. Los conservadores católicos franceses tuvieron gran simpatía por el presidente ecuatoriano que, a raíz de su asesinato, fue descrito como un mártir católico⁵⁶. Otro caso simbólico del conservadurismo católico fue el gobierno de Rafael Núñez, cuyo vicepresidente, Miguel Caro, sustentó ideológicamente el régimen conocido en Colombia como la *regeneración* (1880-1882, 1884-1886 y 1887-1894). Ambos ejemplos buscaron establecer una república católica modernizadora, en diálogo con las propuestas de ciencia, tecnología y progreso del siglo XIX; pero en clave católica, lo que implicó la fe en la palabra revelada.

La propuesta de Gual, en consonancia con muchos de los conservadores católicos en Hispanoamérica, trata de dar sentido a lo que significa la

56 Lagrée, 2002: 136-146.

civilización católica. Ello implica una soberanía diferenciada con misiones y funciones diferentes entre el Estado y la Iglesia; pero sin que ello implique que no haya cruces entre ambas sociedades perfectas⁵⁷. La nación estaría en esta perspectiva conformada por una ciudadanía de creyentes que pertenecerían a una doble comunidad: la nación peruana y la comunidad de creyentes ligados por lazos de espiritualidad y jurídicos con el Papa y la Curia romana. Por ello, entendían que la defensa del poder civil tiene un origen providencial; es decir, que la soberanía es divina. Un gobierno democrático no es un vulgar gobierno que tenga como preocupación el orden o el bienestar de sus ciudadanos, sino un gobierno amparado por una búsqueda de la trascendencia que da significado a la comunidad nacional y a la católica en términos globales.

Bibliografía

Fuentes primarias

- González Vigil, Francisco de Paula. *Ojeada al equilibrio entre las dos potestades*, segunda edición aumentada, Lima: Impreso por Juan Infantas, 1857.
- Gual, Pedro, *El Derecho de la propiedad en relación con el individuo, la sociedad, la iglesia y las corporaciones religiosas, obrita escrita por M.R.P. Fr. Pedro Gual contra los sistemas del comunismo moderno y un opúsculo publicado por el Doctor Don Francisco de P. G. Vigil*, Lima, Imprenta de la “Sociedad Núñez” 38 dirigida por J. R. Montemayor, 1872.
- Gual, Pedro, *El Dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice en sus definiciones ex Cathedra sobre las verdades de fe y moral cristiana por el ecuménico concilio vaticano*, Lima, Imprenta de la Sociedad Calle Núñez 38 dirigida por J.R. Montemayor, 1870.
- Gual, Pedro, *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la iglesia contra los ataques del Dr. D.F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, Barcelona, Imprenta de Pons y Ca., 1852, 3 tomos.
- Gual, Pedro, *La Vida de Jesús Auténtica contra Ernesto Renan*, Lima, Imprenta de José Masías, 1867.
- Moreno, José Ignacio, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto a la institución de los obispos*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet y Ca., 1834.
- Villarán, Luis Felipe, *La constitución peruana comentada*, Lima, Centro de Estudios Constitucionales, Tribunal Constitucional del Perú, 2016 [1899].

57 Cfr. Ana María Stiven, 2017.

Fuentes secundarias

- Agüero Palomino, Santiago, *En torno al conflicto del Educador Popular*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Manuscrito. 2017.
- Aljovín de Losada, Cristóbal, *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*, Lima, FCE, 2000.
- Altuve-Febres, Fernán, “El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera”, Fernán Altuve-Febres (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Lima, Editorial Quinto Reino, 2010: 169-186.
- Armas Asín, Fernando, *Protestantes, liberales y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, PUCP, 1998.
- Bailyn, Bernard, *Atlantic History. Concepts and contours*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005.
- Basadre, Jorge, *Historia de la república del Perú 1822-1933*, Lima, Editorial Universitaria, 1983: Tomo III.
- Boffa, Massimo, “Maistre”, François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris: Flammarion, 1988: 1013-1020.
- Bonilla, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, IEP, 1974.
- Boutry, Philippe, “Ultramontanisme”, Philippe Levillain (ed.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, Fayard, 1994: 1651-1653.
- Brading, David, *Orbe indiano de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México D.F., FCE, 1991.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Cuesta Alonso, Marcelino, *Las polémicas de Pedro Gual*, Oviedo, I.M.D., 2010.
- García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- Gruzinski, Serge, “Passeurs y elites ‘católicas’ en las Cuatro Partes del mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)”, Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, IFEA, PUCP, 2005.
- Gruzinski, Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*, Paris, Éditions La Martinière, 2004.
- Iberico, Rolando, *La república católica dividida: Ultramontanos y liberales realistas (Lima, 1855-1860)*, Lima, Tesis para optar el título de licenciado en historia de la PUCP, 2013.
- Iberico, Rolando, *La república dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*, Lima: PUCP, IRA, Fundación M.J. de la Fuente, 2016.
- Izaguirre, Bernardino, P. Fr., *Biografía del Ilmo. y Rdo. Padre Fr. José M. Masiá, obispo de Loja (Ecuador) (1815-1902)*, Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1904.
- Klaiber, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima, PUCP, 1988a.
- Klaiber, Jeffrey, *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*, Lima, CIUP, 1988b (Primera ed. 1980).
- Lagrée, Michael, *Religion et modernité. France, XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

- Lynch, John, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Buenos Aires, Crítica, 2012.
- McEvoy, Carmen, *La utopía republicana*, Lima, PUCP, 1997.
- Mücke, Ulrich, *Política y burguesía en el Perú. El Perú antes de la Guerra con Chile*, Lima, IFEA, IEP, 2010.
- O'Phelan, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde indios, 1750-1835*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997.
- Riva-Agüero, José de la, "La nacionalización del clero", *Obras Completas: Escritos Políticos*, Lima, PUCP, 1975: tomo XI.
- Rivera, Víctor Samuel, "República tras el incienso. Una historia conceptual de 'liberalismo' y 'liberales' en el Perú (1810-1850)", Javier Fernández Sebastián (ed.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010: 333-378.
- Rivera, Víctor Samuel, "Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera", *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20 (2008): 194-214.
- Roux, Rodolfo de, "De la 'Nación Católica' a la 'República Pluricultural' en América Latina. Algunas consideraciones históricas", *Memorias, revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, 16 (2012): 1-35.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile, FCE, 2008.
- Sobrevilla Perea, Natalia, "The influence of the European revolution 1848 in Peru", Guy Thomson (ed.), *The European Revolution of 1848 and the Americas*, Londres, University of London, Institute of Latin American Studies, 2003: 192-215.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Sutties*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988.
- Stuven, Ana María, "Soberanía pontificia: 'un holocausto a la razón y a la historia'". Santiago de Chile, Universidad Diego Portales. Working Paper. 2017.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia del Perú*. Lima, Imp. de Aldecoa, 1953-1962, 5 vols.

“¿El pueblo es soberano? Estoy ayuno” Las ambivalencias del conservadurismo mexicano durante la Guerra de Reforma

Erika Pani

El Colegio de México

En México, la imagen del conservador decimonónico —producto de la inquina de sus rivales tanto como de la pluma de los no necesariamente más sosegados historiadores que les siguieron— es la del “mocho”, autoritario, retrógrada y aristocratizante¹. Incluso versiones más matizadas del siglo XIX mexicano concuerdan con el carácter antidemocrático del pensamiento conservador. Los liberales otorgaban al pueblo un papel destacado en la cosa pública, mientras que sus rivales, por ser miembros del partido “del orden”, hubieran buscado depurarla de toda ingerencia por parte de las clases populares, desarraigadas, ignorantes y alborotadoras por definición.

El ciudadano análisis que ha realizado Elías Palti del discurso de *El Universal*, portavoz del primer partido que tomó para sí el mote de “conservador” —y fuente de la cita que se inserta en el título de este ensayo—, muestra como, para denunciar como inoperantes los principios del orden liberal, los conservadores dirigieron sus baterías en contra de la “soberanía popular”, insostenible por irracional². No debe sorprender, entonces, que los intentos por restringir o disciplinar la participación popular en política —el establecimiento del sufragio censitario y de las elecciones por clases, la restricción de la política representativa y de la libertad de prensa— se identifiquen como “conservadoras”, a pesar de que, en algunos casos, estas medidas hayan tenido tanto abogados —nada menos que el connotadísimo liberal José María Luis Mora— como objetivos que pueden definirse como

-
- 1 El *Diccionario de mexicanismos* define al “mocho/a” como “una persona que exagera en su devoción religiosa”, “tradicional o conservadora”. Academia Mexicana de la Lengua, 2010.
 - 2 Palti, 1998: 2-55. La cita es del artículo “Soberanía popular”, *El Universal*, 17 de diciembre 1848.

“liberales”: el equilibrio entre poderes, el voto responsable, la protección de derechos³.

La constitución de 1857, promulgada en la estela de un gobierno dictatorial y receloso de la política, presidido por Antonio López de Santa Anna (1853-1855), erigió a México como una “República democrática, representativa, popular⁴”. Los constituyentes eliminaron incluso uno de los requisitos para votar que se había inscrito en prácticamente todas las constituciones de la primera mitad del siglo XIX: la capacidad de saber leer y escribir —exigencia siempre pospuesta para un futuro mejor, en el que se hubieran remediado los males del analfabetismo, y que nunca tuvo que aplicarse, pues la fecha de entrada en vigor de este requisito siempre rebasó la vigencia de las leyes que lo contenían—. El texto de 1857 reconoció el derecho a votar de todo hombre mayor de edad que tuviera “un modo honesto de vivir”, aunque siguió filtrando la participación popular en política a través de elecciones indirectas⁵.

La promulgación de una constitución percibida como radical y anti-religiosa por no calificar la libertad de prensa y de educación para que no se agredieran los principios religiosos, por limitar el fuero eclesiástico y ordenar la desamortización de la propiedad corporativa, polarizó una situación ya tirante. El grito de “¡Religión y Fueros!” convocó a la defensa de la tradición, de la religión y de los privilegios corporativos. Pero aunque la extensión del sufragio no provocó mayor polémica —a diferencia de la exclusión de los clérigos del voto activo y pasivo, que escandalizó a la jerarquía—, al estallar la guerra civil, y trazarse las líneas de batalla con vistas a la constitución, los conservadores no quedaron del lado de la democracia.

La lógica amigo-enemigo parece dividir, de forma casi inevitable, el campo de la política moderna. No debemos permitir, sin embargo, que estructure también nuestro análisis del pasado. Como ponen de manifiesto los textos de este libro, el pensamiento conservador no articula los restos de un mundo obsoleto que se rehusa a morir. Como pensamiento político fundamentalmente moderno, el conservadurismo mexicano se inserta, como el del resto de las jóvenes naciones americanas, en un contexto

3 Mora, 1837: II: 289-304. Véanse los análisis realizados sobre la primera constitución “conservadora”, por Sordo, 1993. Andrews, 2006: 71-116.

4 Art. 40, “Constitución de 1857”, en Tena Ramírez, 2002: 613.

5 Arts. 34, 35, 55, 76, 92, “Constitución de 1857”, en Tena Ramírez, 2002: 612, 615, 620, 622.

posrevolucionario en el que la “soberanía nacional” —o del pueblo— se erigiría en componente central de la legitimidad política, y, por lo tanto, en elemento ineludible de las reglas de juego político y de su lenguaje. Por lo tanto, uno de los desafíos centrales —por mucho tiempo frustrado— de los arquitectos del Estado fue traducir este principio en instituciones estables, y una de sus tareas más conflictivas el determinar los alcances de esta soberanía, para definir los aspectos de la vida social sobre los que podían legislar sus “representantes”, y aquellos que no podían ser intervenidos por la autoridad. Este texto examina uno de estos enfrentamientos.

El ascenso del partido conservador —fundado en 1848— y su radicalización, en oposición a la constitución de 1857, desembocó en una rebelión armada. El rechazo de los conservadores estribaba precisamente sobre lo que vieron como la nefasta intención de los liberales de “revolucionar” a la sociedad mexicana con la transformación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, afirmando, en un primer momento, la autoridad de este sobre aquella, y declarando, eventualmente, la independencia entre las dos potestades. La agresión en contra de la Iglesia no podía interpretarse sino como un ataque a la religión, con el que se destruirían los cimientos de la sociedad mexicana. El catolicismo no era solamente la religión verdadera, representaba el único lazo que unía a los mexicanos, y por lo tanto no podía estar sometido al capricho del legislador.

Así, a la volatilidad inherente a la política moderna⁶ se superpuso una guerra, la llamada Guerra de Reforma (1858-1860), que exigía la movilización de la población y la exacción y asignación arbitraria de sus recursos. A la lucha en contra de la carta del 57 se unieron, en su mayoría, los oficiales de un ejército que no fue nunca monolítico; el alto clero, que, al tiempo que se opuso tajante al nuevo orden constitucional —disponiendo que quien jurara la constitución sería excomunicado—, insistió en su carácter apolítico y en el papel que desempeñaban los obispos como “padres de todos, [...] enemigos de nadie”;⁷ los católicos militantes, y los miembros del grupo político que había figurado en primera línea durante la dictadura

6 Para un interesante análisis de la inestabilidad inherente de los sistemas políticos modernos, véase Kloppenberg, 2003.

7 La expresión es del manifiesto de los obispos en contra de las leyes reformistas publicadas por el gobierno de Veracruz durante el verano de 1859, publicado en “Editorial. La demagogia y el catolicismo”, *La Sociedad*, 6 de septiembre de 1859.

santanista (1853-1855). Todos sentían cada vez menos confianza en la forma y el fondo de la política liberal y democrática.

Nos interesa aquí explorar, a través de los discursos de esta coalición ecléctica y frágil, las formas en que los conservadores respondieron, en esta coyuntura, al reto que planteaba la política moderna y que se mencionó aquí arriba. Durante la guerra civil, ¿cómo concibieron e interpelaron los conservadores al “pueblo” supuestamente “soberano”, a un tiempo fuente de toda autoridad y sujeto de gobierno? Pensamos que éste es un ejercicio fructífero en tanto que contribuye a una mejor comprensión de uno de los contendientes de un conflicto que fue crucial para la historia del siglo XIX mexicano. Nos interesa, por otra parte, abordar una cuestión más espinosa, por incierta, y difícil de concretar: quisiéramos sugerir la manera en que las formas de pensar y de hablar del pueblo —contenciosas, cambiantes, estratégicas— moldearon, durante estos años aciagos, las posturas y acciones conservadoras, trazando, a decir de Quentin Skinner, las fronteras de lo posible en política⁸.

Tacubaya: ¿una revolución conservadora?

Se ha dicho ya que la constitución promulgada en febrero de 1857 ponía al pueblo en el centro de la política: “todo poder público” —afirmaba— “dimana del pueblo y se instituye en su beneficio⁹”. Sin embargo, cuando el presidente Ignacio Comonfort derogó en diciembre de 1857 el texto constitucional promulgado apenas unos meses antes, convencido de que no se podía gobernar con él, dijo hacerlo en respuesta a la insatisfacción de “la mayoría de los pueblos”, disgustados con una carta magna que no había sabido “hermanar el progreso con el orden y la libertad”. Su aliado, el general Félix Zuloaga, jefe de la guarnición de la ciudad de México, fue más enfático aún: si se había puesto al frente de una “revolución” en contra de la constitución, lo había hecho impelido por “el grito público, la conciencia universal y los males que [sufría] la patria¹⁰”.

8 Skinner, 1998: 101-120.

9 Art. 39, “Constitución de 1857”, en Tena Ramírez, 2002: 613.

10 Plan de Tacubaya, Ciudad de México, 17 de diciembre de 1857, disponible en *The Pronunciamento in Independent Mexico, 1821-1876*, University of Saint Andrews <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1006&m=12&y=1857>.

Con el pronunciamiento de Tacubaya del 17 de diciembre de 1857 —que se radicalizaría al mes siguiente, dando al traste con las propuestas moderadas de Comonfort— dió inicio la guerra civil. Siguiendo a Will Fowler, consideramos que el pronunciamiento fue un mecanismo esencial de la política mexicana decimonónica. Los pronunciados se erigían en portavoces de la nación para construir alianzas y desafiar a —y negociar con— la autoridad. Pretendían, en este sentido, a un tiempo expresar y definir a la opinión pública. Por sus mecanismos de convocatoria, difusión y adhesión, el pronunciamiento se inscribe como una variante —desestabilizadora, desigual— de la política democrática, que no podemos ya archivar sin mayor análisis como los accesorios acostumbrados del “caudillismo” o el “militarismo”. La época que nos ocupa, la de la Guerra de Reforma (1858-1860), no se caracteriza por lo numeroso de sus pronunciamientos: mientras que para 1832 se registran 99, 260 para 1834 y 109 para 1846, solo se cuentan 15 en 1857 —de los cuales diez se promulgaron en diciembre, como reacción al Plan de Tacubaya—, 67 en 1858, 17 en 1859 y 3 en 1860¹¹. Además, algunos de estos textos no siguen el guión clásico de convocatoria amplia y adhesión pública entre miembros de las fuerzas armadas y/o los vecinos de una población, pues son más bien “Manifiestos”, en los que los hombres fuertes del conflicto —militares como Tomás Mejía, Santos Degollado, Miguel Miramón, o el presidente del gobierno constitucional, Benito Juárez— exponían sus posturas y proyectos ante sus “conciudadanos”.

El declive, a lo largo del periodo, en el número de pronunciamientos, así como el peso desproporcionado de los manifiestos —documentos unilaterales que imponen una visión, más que invitar a la discusión y a la adhesión—, sugieren que, en el contexto de una lucha armada intransigente y violenta, la posibilidad de generar alianzas y consensos pareció, por un lado, cada vez más remota¹². Así, fracasaron los Planes de Ayotla (20 de diciembre de 1858) y de Navidad (23 de diciembre de 1858), cuyos promotores buscaban una salida conciliadora para el conflicto, a pesar de que ambos generaron ecos entre poblaciones y cuerpos armados en el centro del país.

Esta base de datos, creada por Will Fowler, ha sido de gran utilidad para la elaboración de este trabajo.

11 Información recabada en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php>.

12 He intentado sostener la misma hipótesis para el periodo del Segundo Imperio. Pani, 2012.

Por el otro lado, al romper el bando liberal el *impasse* de la guerra, e ir progresivamente ganando terreno, la negociación se convirtió en una opción cada vez menos atractiva para los constitucionalistas, frente a la posibilidad de obtener la victoria militar definitiva. No obstante, aunque poco eficaces, los pronunciamientos de la guerra nos permiten acceder al repertorio discursivo de los contendientes, a los términos con que definieron la lucha y a su enemigo, y a las imágenes dramáticas que pintaron para asegurar la lealtad de sus adeptos, atacar o desmentir a sus contrarios y atraer a los indiferentes.

El lenguaje de la guerra —difícilmente podía ser de otro modo— enfrentaba a buenos contra malos. Para los liberales, los enemigos del orden constitucional, creyéndose “tutores” del pueblo, a pesar de haber sido “mil veces reconocidos por ineptos”, pretendían dar marcha atrás, restableciendo a México como “el pupilo de 1821”. Para volver a la paz que anhelaban los “pueblos”, había que apostar a los principios liberales de “justicia”, de “respeto de los verdaderos derechos”, y “al espíritu de adelanto, no a la sujeción servil, al reinado de la ley, no a la aristocracia ridícula de nuestros varios y mentidos redentores, al amor a Dios y al prójimo, no las hipócritas simulaciones de prácticas sin verdad ni sentimientos¹³”.

Por su parte, los conservadores justificaron haber tomado las armas en contra de una ley fundamental fincada sobre “principios disolventes, que arma al asesino y priva a la autoridad pública de medios para perseguirlo”, que era “germen de guerra civil en toda la nación, y aún en el hogar doméstico”, y que resultaba “profundamente inmoral y destructora de los principios sociales y religiosos¹⁴”. El problema no estaba, en el fondo, en los principios proclamados por los liberales, sino en el sentido que daban a “palabra(s) tan gastadas(s)” por el “lenguaje revolucionario, usado para engañar

13 “Manifiesto del presidente constitucional interino”, Guadalajara, 1 de marzo de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1550&m=3&y=1858>.

14 “Félix Zuloaga, jefe de la 1ª Brigada del Ejército, a sus conciudadanos”, Tacubaya, 17 de diciembre de 1857; “Acta de San Cristóbal de las Casas, secundando el Plan de Tacubaya”, Chiapas, 2 de enero de 1858; “Acta firmada en el pueblo de San Vicente Chicoloapan”, Estado de México, 18 de enero de 1858. Textos disponibles en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php>.

al pueblo”. Libertad, progreso, derecho tenían, en el léxico “democrático”, una “significación tan laxa como nociva¹⁵”.

Así, denunciaban los conservadores, los “modernos reformadores” de la “infame demagogia” pecaban tanto por anárquicos como por mentirosos. Al poner en práctica “las ideas disolventes de [Maximilien] Robespierre y [Jean Paul] Marat”, los constitucionalistas, “gritando libertad”, habían conducido a los defensores del orden social —las más veces interpretado como esencialmente religioso— “como facinerosos a la cárcel¹⁶”. En realidad, sus “disimulados ataques” en contra de los fundamentos sociales —la religión y la Iglesia, la propiedad, las instituciones— no tenían otro objetivo que el robo, la imposición de “ideas comunistas” que prometían “como mejora el obligar a los propietarios a subdividir en porciones sus tierras”, atacando también a la sociedad, “no sólo en su base fundamental religiosa, sino en la familia”, con leyes marcadas por “el sello de la más refinada maldad¹⁷”.

Ante tal aversión, sólo el “exterminio” de los malvados¹⁸ podía poner fin a la guerra. Sin embargo, a pesar de la virulencia y hostilidad en el lenguaje, y de las profundas diferencias que separaban las visiones de comunidad política que defendían los contendientes, ambos insistieron en plantarse en el mismo campo, en apelar a los mismos principios de legitimidad. Los conservadores se erigieron en defensores de los principios señeros del liberalismo en su versión auténtica —la “verdadera libertad”, los “verdaderos intereses de los pueblos”, el “verdadero progreso, las verdaderas garantías, la verdadera igualdad ante la ley¹⁹”—, y reclamaron querer construir el orden

15 “Proclama de Miguel Miramón”, Guadalajara, 1 de enero de 1859, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1515&m=1&cy=1859>.

16 “Manifiesto de Tomás Mejía”, San Juan del Río, 24 de enero de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1262&m=1&cy=1858>.

17 “El Primer Cuerpo del Ejército y la Guarnición de Guadalajara protestan en contra del Manifiesto del Lic. Benito Juárez”, Guadalajara, 16 de agosto de 1859, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1254&m=8&cy=1859>.

18 Referimos aquí el lenguaje particularmente exaltado de Tomás Mejía: “Manifiesto de la Sierra Gorda”, Tequisquiapan, 22 de enero de 1828; “Manifiesto de Tomás Mejía”, San Juan del Río, 24 de enero de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1262&m=1&cy=1858>, y <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1261&m=1&cy=1858>.

19 “Plan de Tacubaya”, “Félix Zuloaga”; “Manifiesto del general Miramón”, Guadalajara, 17 de diciembre de 1858 en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/dates.php?f=y&pid=1303&m=12&cy=1858>.

político y social sobre los mismos cimientos: la “voluntad” de la nación y los designios de la Divinidad.

Así, mientras que el gobierno constitucional afirmaba que “bien manifiesta” la voluntad de Dios se hallaba “en favor de las ideas democráticas²⁰”, sus enemigos insistieron en que, además de que la Providencia no protegía nunca a los malvados, su “revolución gloriosa” había sido acogida “unánimemente [...] por la mayoría de la nación²¹”. Los insurrectos no hacían sino acatar “el voto unánime de los pueblos²²”. “Ningún mexicano” podía ver “con indiferencia” los excesos y atentados perpetrados por la constitución de 1857, y ésta no había tenido más apoyo que “la fuerza” con la que se había promulgado²³. Resistiéndose a esta imposición, el pueblo seguía a los conservadores porque abundaba “en buen sentido, en recto juicio²⁴”.

Liberales y conservadores alegaban acatar un “sentir común” evidente y espontáneo, patente en “todas las clases de la sociedad”. No obstante el entusiasmo y la convicción que transmitían los planes promulgados durante la guerra civil, la persistencia de la violencia y el conflicto hicieron dudar, abiertamente, a más de uno. En Veracruz, a fines de 1857, el gobernador Manuel Gutiérrez Zamora trataba de distanciarse del Plan de Tacubaya: a pesar de lo problemática que resultaba la constitución de 1857, “el medio de la legalidad [halagaba a] más y no menos patriotas”. Por lo tanto, los veracruzanos reconocerían la ley fundamental, aunque fuera “voluntad de la mayoría que el Congreso general [...] hiciera] de toda preferencia

20 “Manifiesto del presidente constitucional interino”, Guadalajara, 16 de marzo de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1550&m=3&y=1858>. Para un análisis de las coincidencias entre los nacionalismos liberal y conservador, véase Pani, en prensa.

21 “Acta levantada en el pueblo de San Fernando”, Tabasco, mayo 9, 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1306&m=5&y=1858> “Modificaciones al Plan de Tacubaya”, Ciudad de México, 11 enero de 1858 en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1269&m=1&y=1858>.

22 “Plan de Tacubaya”.

23 “Manifiesto de Tomás Mejía”; “Protesta ante la nación toda, del Sr. Comandante José Ma. Carriedo, prefecto y comandante militar del distrito de La Barca”, Jalisco, 14 de febrero de 1860, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1216&m=2&y=1860>.

24 “Manifiesto del general Miramón al ser nombrado presidente sustituto de la República”, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1259&m=2&y=1859>.

en ella las reformas que la opinión de los mexicanos y el orden público [reclamaban]²⁵”.

Por su parte, a mediados de 1859, Miguel Miramón, joven caudillo de la causa conservadora, hacía notar, desconcertado, en un manifiesto que debe haber contagiado sobre todo escepticismo a quienes lo escucharon o leyeron, que, a pesar de las victorias militares del gobierno de la capital, “nadie se [sometía], la revolución no se [sofocaba]”. México, al parecer, vivía una “gran revolución”, cuyos

sacudimientos hieren a todos los individuos, agitan toda una sociedad, la dividen en grandes masas, en grandes bandos [...] no son ni pueden ser el resultado de pequeños intereses puestos en juego, o de aspiraciones aisladas; son la expresión de una gran necesidad social, muestran que la nación [...] demanda un cambio radical en sus instituciones, en su organización, en su manera de ser²⁶.

Difícil es percibir, aquí, la unanimidad y claridad moral de que se ufanaban los pronunciados conservadores, cuando decían abanderar la causa de una revolución “gloriosa”. Como parecía descubrir dolorosamente el “Joven Macabeo”, lo que caracterizaba a una revolución —como movimiento popular, movilizador, desestabilizador— era su carácter proteico e ingobernable. El partido del orden difícilmente podía ser también el de la revolución. Ante las disyuntivas planteadas, Miramón propuso, de manera algo anticlimática, una reforma administrativa de gran calado. Quizá no podía ir mucho más lejos, frente a las ambivalencias del conservadurismo que encabezaba, frente al pueblo cuya voluntad alegaban representar.

La construcción filosófica

El entusiasmo que inspiraba a los conservadores la defensa que hiciera “el pueblo” de la religión no podía calar muy profundo. Cuando, en enero de 1858, Félix Zuloaga derogó las leyes reformistas —fueros, desamortización y obvenciones parroquiales—, la prensa conservadora de la capital —al igual que los pronunciamientos contemporáneos— alabó la caída del

25 “Acta firmada en Veracruz”, 30 de diciembre de 1857, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1437&m=12&y=1857>.

26 “Proclama de Miguel Miramón”, 12 de julio de 1859, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1547&m=7&y=1859>.

orden liberal como consecuencia lógica del “clamor de los pueblos” en contra de la constitución de 1857. Estos habían manifestado su oposición, de forma morigerada y pacífica, durante dos años, “en repetidas ocasiones”. La constitución liberal les inspiraba “odio” por la “persecución” que había emprendido en contra de su fe, que era su sustento y consuelo²⁷. Al derogar la “impía” constitución de 1857, el gobierno de la capital no podía “rendir homenaje de un modo más explícito a la opinión”: reconociendo que la “voluntad general” era “la ley suprema de la nación, el único criterio de legitimidad”. Incluso desde las páginas de *La Cruz*, publicación sobria y sesuda, “exclusivamente” religiosa, abocada a “difundir las doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes”, el literato José María Roa Bárcena afirmaba, con una exaltación poco característica, que este “axioma de eterna verdad” constituía, “en boca del Estado [...] un programa completo de buen gobierno²⁸”.

Así, los publicistas del conservadurismo defendieron airadamente la soberanía del pueblo católico, dispuesto a defender sus creencias y costumbres, frente a lo que condenaban como los desplantes hipócritas de los “progresistas”, que degollarían “de buena gana a los nueve décimos de los mexicanos, a trueque de mantenerse con el resto de los puestos que antes ocupaban²⁹”. Sin embargo, al igual que el jovencísimo presidente Miramón, quienes asumieron la tarea de explicar y difundir las posturas conservadoras se vieron bien pronto atrapados por las contradicciones implícitas en su concepción de “pueblo”, producto por un lado de su concepción filosófica —en este caso podemos incluso decir teológica—, por el otro de las imágenes, perturbadoras y amenazantes, que tenían de la población que aspiraban a gobernar.

De esta forma, en el marco de una lucha por definir lo legítimo y lo moral, la soberanía popular que aclamaron los portavoces del conservadurismo se vio, casi inmediatamente, cuestionada por sus compañeros de trinchera. Estos publicistas asumían que los cambios políticos eran efecto “de la fuerza de la opinión pública”. Sin embargo, “como católicos” no podían sino

27 “Editorial. Algo sobre el estado de Veracruz”; “Editorial. La Constitución de 1857 juzgada por sus mismos sostenedores”, *La Sociedad*, 5 de febrero, 1 de marzo de 1858.

28 “Noticias nacionales”, *La Cruz*, 24 de diciembre de 1857.

29 “Controversia. Ligeras consideraciones sobre la Iglesia y la situación actual de la República”, *La Cruz*, 7 de enero de 1858.

“reconocer la protección divina en favor de un pueblo que ama su culto³⁰”. El pueblo estaba —claramente— del lado de Dios, pero Dios estaba antes y por encima del pueblo. En un momento en que los enemigos de la religión se creían con derecho a opinar sobre cosas santas, valía la pena deslindar los campos y aclarar las cosas. Desde las páginas de *La Cruz*, se denostó a quienes defendían el derecho del gobierno a intervenir la propiedad eclesiástica y en la disciplina de los miembros del clero, partiendo del supuesto de que la soberanía popular era “*absoluta sin restricción de ninguna especie*”³¹.

A este argumento se opuso, en primer lugar, una premisa esgrimida vigorosamente por los obispos: la Iglesia era una “sociedad perfecta”, fundada por el Hijo de Dios, y como tal era perfectamente independiente del Estado³². Pero los críticos conservadores irían más lejos aun, desmontando el principio de la soberanía popular. Siempre eclécticos, los publicistas conservadores echaron mano, para justificar sus construcciones ideológicas, de teóricos del poder de muy distintas posturas y filiación: por un lado, Benjamin Constant, abogado de un liberalismo “moderno” y moderado, secular, que cerrara el ciclo revolucionario, y Juan Donoso Cortés, que, como puede apreciarse en el texto de Eduardo González Calleja que se incluye en este volumen, propugnaba una “teología política” más que una postura ideológica. Los periodistas mexicanos arguyeron que la soberanía absoluta era “un poder demasiado grande en si mismo”, que resultaba siempre un “verdadero mal”, independientemente de “la mano en que se coloque”. La jurisdicción del soberano debía detenerse “en el punto que comienza la independencia de los individuos”. Pero más allá de las restricciones necesarias para proteger los derechos individuales, los mexicanos, como católicos, debían reconocer que

*La soberanía de derecho es una e indivisible: si la tiene el hombre no la tiene Dios [... por lo tanto] la soberanía popular es el ateísmo, y cuenta que si el ateísmo puede introducirse en la filosofía sin trastornar al mundo, no puede introducirse en la sociedad sin hervirla de paralización y de muerte*³³.

30 “Controversia. Ligeras consideraciones sobre la Iglesia y la situación actual de la República”, *La Cruz*, 7 de enero de 1858.

31 “Examen de los *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, por un católico mexicano”, *La Cruz*, 17 de junio de 1858.

32 O’Dogherty, 2009.

33 “Examen de los *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, por un católico mexicano”, *La Cruz*, 17 de junio de 1858. El énfasis está en el original.

Para estos conservadores, entonces, el concepto de soberanía popular, que en su momento aclamaron, era filosóficamente inconsistente y teológicamente perverso. Además, casaba mal con las formas en que imaginaban a ese pueblo, como reunión de hombres ignorantes, miserables, corrompibles, fáciles de engañar y de seducir con los “fabulosos inventos de una falsa política, de una falsa moral y de mentidos cultos³⁴”. El poner el poder político en manos de esta gente era un “absurdo”. La política electoral y representativa igualaba al “genio” con el “estúpido e imbecil”. Además de irracional, la soberanía popular era peligrosa y tendía al despotismo: el hombre “no tenía derecho de mandar al hombre”; la voluntad humana “carecía de reglas fijas en sus procedimientos, y su término [era] la anarquía³⁵”. Así, concluían incómoda pero enfáticamente los publicistas conservadores, la “soberanía colecticia” no sólo era impráctica y poco conveniente, era “imposible”, y contraria a la naturaleza:

las leyes de la naturaleza son inmutables y profundamente sabias [... establecían] cierto orden, ciertas esferas de acción, ciertos atributos [...] Así, unos han nacido para mandar y otros para obedecer³⁶.

La traducción institucional

Los conservadores se encontraron así en un espacio exiguo, entre su celebración de la soberanía de los ciudadanos católicos y la desconfianza que les inspiraba el pueblo en abstracto, esa masa indiferenciada en la que “rotos los lazos que ligan a los individuos a la sociedad [...] cada quien se [creía] Dios, Patria y Ley³⁷”. Además de disolvente, la idea de la soberanía popular inspiraba “odio [hacia] las clases de la sociedad a quienes, con sobrada razón,

34 “Interior. Puebla”, *Diario oficial del Supremo Gobierno*, 5 de mayo de 1858; “Libertad de imprenta”, *La Sociedad*, 18 de febrero de 1858; “Editorial. La demagogia y el catolicismo”, *La Sociedad*, 6 de septiembre de 1859.

35 “Examen de los *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, por un católico mexicano”; “Controversia: Observaciones sobre la verdadera ciencia política”, *La Cruz*, 17 de junio; 4 de marzo de 1858.

36 “El liberalismo y sus efectos en la República mexicana”, *La Sociedad*, 19 de febrero de 1858.

37 “Remitidos. Buena educación y mal aprovechamiento”, *La Sociedad*, 16 de septiembre de 1859.

se supone tanto más hostiles al barullo democrático, cuando mayor es su interés por la conservación de la paz y el verdadero progreso del país³⁸. De ahí que los políticos y periodistas conservadores prefirieran hablar de “pueblos” antes que de “Pueblo”, que refirieran repetidamente a “todas las clases de la sociedad” y expresaran su preocupación por los “vecinos propietarios y capitalistas”, los “acomodados e influyentes” y “las personas pacíficas [...] e industriosas³⁹”.

Incluso las arengas militares, más proclives a recurrir a las imágenes republicanas de ciudadanos iguales, comprometidos con un ideal compartido, y dispuestos a defenderlo con las armas, a menudo interpelaban a una sociedad concebida como fragmentada. Fincándose en una visión que peca a menudo de esquizofrénica, los jefes conservadores igual denostaban a las “hordas” y “chusmas” que seguían a los liberales, que convocaban a sus “conciudadanos” a luchar en contra de la pérfrida demagogia. Algunas de estas contradicciones eran reflejo de diferencias personales y de los distintos tipos de relación que privaban entre los jefes militares y sus seguidores. Así, mientras que Tomás Mejía, cacique de la Sierra Gorda, enaltecía el valor de quienes habían sufrido a su lado “dos años de inexplicables fatigas y penalidades”, cuyo “heroico patriotismo” los había llevado a abandonar “hogares y familias⁴⁰”, Miramón, el antiguo niño héroe, solicitaba a la población un sacrificio más acotado: el de contribuir en metálico para proporcionarle “los medios para defender con buen éxito los principios fundamentales de la sociedad⁴¹”.

Por su parte, cuando la prensa conservadora hablaba de “ciudadanos” prefería aludir a los “pacíficos”. Era, a menudo, más específica, refiriéndose a “capitalistas e industriales”, a “gente pobre”, a “infelices artesanos⁴²”.

38 “Editorial. La prensa demagógica”, *La Sociedad*, 3 de marzo 3 de 1858.

39 “Acta levantada en la villa de Valladolid”, Yucatán, abril 15, 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1301&m=4&y=1858>; “Plan de Navidad”, Ciudad de México, 23 de diciembre de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1008&m=11&y=1858>.

40 “Manifiesto de la Sierra Gorda”.

41 “Manifiesto del general Miramón al ser nombrado presidente sustituto de la República”, 2 de febrero de 1859, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1259&m=2&y=1859>.

42 “Editorial. Algo sobre el estado de Veracruz”; “Editorial. La constitución de 1857 juzgada por sus mismos sostenedores”, *La Sociedad*, 5 de febrero de 1858; 1 de marzo de 1858.

Como escribía el poeta y aguerrido católico José Joaquín Pesado, citando a Cicerón, “no toda multitud [constituía] pueblo, sino sólo aquella que liga a los hombres en comunidad de derechos e intereses”. Esta comunidad, estructurada, vinculada por intereses compartidos, tenía que seguir un camino trazado desde arriba y sin su participación pues “el verdadero fin de la sociedad [...] no se [limitaba] a que los hombres vivan reunidos, sino que vivan bien [...] conformes con la naturaleza, la razón, la virtud y la ley divina⁴³”.

Así, el conservadurismo parecía estar atrapado entre su exaltación de la voluntad del pueblo católico, del “clamor” con que defendía su fe, y su temor de la “dictadura demagógica, gigante de cien brazos que oprime y veja y destruye por todas partes a la sociedad”, que surgía de una sociedad “esencialmente anárquica”, en la que unas jerarquías que imaginaban naturales se habían desbaratado, en la que “todos [pretendían] mandar, nadie [quería] obedecer, [y] todos se [hostilizaban] mutuamente hasta destruirse y aniquilarse⁴⁴”. Esta ambigüedad profunda iba a verse reflejada en las instituciones de representación y de gobierno que, en medio del estruendo de la guerra civil, proyectaron o implementaron quienes se opusieron a la constitución de 1857.

Como se ha visto ya, los conservadores justificaron la rebelión en contra de un orden constitucional legalmente constituido alegando que los pueblos habían manifestado, de manera tajante, su rechazo a una ley fundamental anti-religiosa y desorganizadora. De ahí que sus opositores reclamaban se promulgara una nueva constitución “conforme a la voluntad nacional y que [garantizara] los verdaderos intereses de los pueblos⁴⁵”. En opinión de muchos, la constitución seguía siendo un elemento imprescindible del orden político, para, como advertía el general Echegaray a Zuloaga en mayo de 1858, alejar a la nación “del riesgo que corre atendida a un gobierno absolutamente discrecional⁴⁶”. Sin embargo, consideraban que,

43 “Controversia. Observaciones sobre la verdadera ciencia política”, *La Cruz*, 18 de febrero de 1858.

44 “Editorial. La cuestión social en México (Artículo I)”, *La Sociedad*, 17 de febrero de 1858; “Controversia. Observaciones sobre la verdadera ciencia política”, *La Cruz*, 4 de febrero de 1858.

45 Art. 3, “Plan de Tacubaya”, diciembre 17, 1857, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pro-nunciamentos/dates.php?f=y&pid=1006&m=12&y=1857>.

46 Carta de Miguel María Echegaray a Félix Zuloaga, 24 de mayo de 1858, citada en Cruz Barney, 2009: 2.

para asegurar el éxito del esfuerzo constituyente, la voluntad de la nación no necesariamente tenía que articularse en torno al mandato explícito de los comitentes. Si las elecciones eran imprescindibles, la inteligibilidad de la voluntad nacional no estaba cifrada en lo que podemos describir como su calidad —el que el ejercicio del sufragio fuera lo más popular, lo más limpio, lo más concurrido, lo más abarcador territorialmente—.

Así, tanto Ignacio Comonfort, el liberal moderado que fuera autor del golpe de diciembre de 1857 como Miguel María Echegaray y Manuel Robles Pezuela, promotores de los planes de Ayotla y de Navidad, abogaron por nuevas elecciones, que rompieran con el predominio que, desde el triunfo de la revolución de Ayutla, habían tenido los liberales “puros”. El general Robles Pezuela, para quien la prioridad en diciembre de 1858 era derrocar al gobierno de Félix Zuloaga, por carecer “de la fuerza física y moral necesarias”, propuso, como “arbitrio para conocer la opinión pública”, convocar a una junta “de origen tan popular” como se pudiera, dado “el corto tiempo” del que se disponía. Este cuerpo debía reunir a las “personas respetables de toda la república que a causa de la guerra” estaban en la Ciudad de México⁴⁷.

Por su parte, Echegaray abogó por que el pueblo actuara como un tercero en discordia entre “dos partidos igualmente exagerados en sus pretensiones” e igualmente incapaces de imponerse el uno al otro. Tenía que convocarse una nueva “asamblea nacional”, compuesta por tres diputados por departamento —siguiendo un esquema centralista que no reconocía estados libres y soberanos—, electos por medio de una ley que garantizara que pudieran “votar y ser votados los ciudadanos todos, sin excepción de clases y personas⁴⁸”. Por otra parte, tanto Comonfort como Echegaray propusieron que la nueva ley fundamental fuera ratificada por “el voto popular”. De no ser aprobada por la mayoría de los habitantes, volvería al congreso para ser “reformada en el sentido del voto de la mayoría”. De esta forma, estos dos militares propusieron un mecanismo inusitado en la tradición constitucional mexicana, en el que la voluntad del pueblo se expresaba

47 El art. 2 preveía la formación de una junta popular, con “personas de todas partes de la República, de diversas clases de la sociedad, de reconocido patriotismo, ilustración y probidad, y sin distinción de partido político”. “Plan de Navidad”, Ciudad de México, 23 de diciembre de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1008&m=11&y=1858>.

48 “Plan de Ayotla”, 20 de diciembre de 1858, en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1340&m=12&y=1858>.

menos a través de la representación política o en el ejercicio legislativo, que en su consentimiento a la ley fundamental, explícitamente formulado⁴⁹.

No obstante, estas propuestas se quedaron en el papel. Aparentemente, la forma en que los conservadores concebían al pueblo y a su soberanía hizo muy difícil que lo proyectaran como base de un nuevo edificio político. El gobierno de la capital durante la guerra, encabezado por dos militares, Félix Zuloaga entre enero de 1828 y febrero de 1850, después Miguel Miramón hasta la derrota de Clapulalpan en diciembre de 1860, no convocó a una asamblea constituyente, ni promulgó un estatuto “orgánico” o provisional, como lo harían varios gobiernos decimonónicos *de facto*, para atenuar su carácter arbitrario. El Consejo de Estado del gobierno de Zuloaga, compuesto por un representante por estado, aprobó un Estatuto que a decir del destacado político conservador Luis Gonzaga Cuevas, ministro de Relaciones, hubiera dado al gobierno revolucionario “los títulos del orden legal⁵⁰”.

Este texto afirmaba que las bases del derecho público eran las “tres garantías” proclamadas en Iguala en 1821 (unidad religiosa, independencia, y la unidad política, “sin distinción de orígenes ni localidades”). Además de proclamar su filiación a una visión del pasado nacional que para entonces se reconocía como “conservadora”, el Estatuto afirmaba que no había en la república “más Soberanía que la de la Nación toda⁵¹”. La república contaría con cuerpos colegiados —el Consejo de Estado y los Consejos Departamentales— que desempeñarían un papel consultivo, tendrían iniciativa de ley y participarían en el nombramiento de autoridades. Estarían conformados por representantes de la agricultura, el clero, la minería, las profesiones literarias, la industria fábril, el comercio, la “clase militar”, además de un número de individuos que se hubiera distinguido “por su ilustración, virtud y patriotismo en las carreras política, diplomática, de judicatura o de Hacienda⁵²”. Estamos, por lo tanto, lejos del entusiasmo por la soberanía popular que había permeado, en momentos precisos, el discurso conservador. A pesar de su moderación, el Estatuto orgánico no se publicó.

49 Arts. 3 y 4 “Plan de Tacubaya”; art. 3 “Plan de Ayotla”.

50 Citado en Cruz Barney, 2009: 72-74.

51 Arts. 1, 13, “Estatuto orgánico de la República”, 15 de junio de 1858, en Cruz Barney, 2009: 125-139.

52 Arts. 20, 38. El Estatuto refiere que eventualmente se fijarán “las bases del sistema electoral de la República”, Art. 37 (facultad de los gobernadores), XIII. “Estatuto orgánico de la República”, 15 de junio de 1858, en Cruz Barney, 2009: 125-139.

Por su parte, Miguel Miramón rechazó el nombramiento como presidente que había hecho una junta, bajo los auspicios de los planes de Ayotla y de Navidad, para aceptar el cargo tras la designación de Zuloaga —“el gobierno [tenía] poder para ello”—. Pocos meses después, proclamó que su gobierno era “una dictadura, único gobierno que puede tener la bravura, actividad y energía necesarias para reunir los elementos, reorganizar una sociedad casi disuelta⁵³”. La ambivalencia de ambos gobiernos ante la posibilidad de fincarse sobre lo que habían sido elementos clave del orden posindependentista —una constitución, la política representativa— pone, quizá, de manifiesto las dificultades que experimentaron para construir, en medio de la guerra civil y una creciente escasez de recursos, instituciones de gobierno eficientes y una política congruente. Pero lo complicado que resultó para estos hombres, y para quienes los apoyaban en la prensa, distinguir entre “pueblo” y “populacho”, lo difícil que les resultaba abrir instancias para la ingerencia activa en la cosa pública del ente al que algunas veces proclamaban soberano, contribuyeron sin duda a lo quebradizo de sus iniciativas y posturas. Frente a los temores que inspiraron los hombres armados y alebrestados de la guerra, y frente al endurecimiento de su concepción del pueblo, las fronteras a las que aludía Quentin Skinner, y el espacio de maniobra de los conservadores, se habían estrechado.

Bibliografía

- Academia Mexicana de la Lengua, *Diccionario de mexicanismos*, Ciudad de México, 2010, disponible en <http://www.academia.org.mx/DiccionarioDeMexicanismos>.
- Andrews, Catherine, “Discusiones en torno de la reforma de la Constitución Federal de 1824 durante el primer gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832)”, *Historia Mexicana*, LVI:1 (2006): 71-116.
- Cruz Barney, Óscar, *La República Central de Félix Zuloaga y el Estatuto Orgánico provisional de la República de 1858*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Kloppenber, James, “From Hartz to Tocqueville: Shifting the Focus from Liberalism to Democracy in America”, Meg Jacobs, William J. Novak, Julian E. Zelizer (eds.),

53 “Manifiesto del general Miramón al ser nombrado presidente sustituto”, febrero 2, 1859 en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1259&m=2&y=1859>; “Proclama del general Miramón”, 12 de julio de 1858 en <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&pid=1547&m=7&y=1859>.

- The Democratic Experiment: New Directions in American Political History*, Princeton, Princeton University Press, 2003: 350-380.
- Mora, José María Luis, "Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la república y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad", *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, París, Librería de Rosa, 1837: II: 289-304.
- O'Dogherty, Laura, "La Iglesia católica frente al liberalismo," Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la historia de México*, Ciudad de México, CONACULTA, FCE, 2009: I, 363-393.
- Palti, Elías J. (comp. e introd.), *La política del disenso: la polémica en torno al monarquismo en México, 1848-1850*, Ciudad de México, FCE, 1998.
- Pani, Erika, "Conflicted Visions: National and International Images of the Nation in a Time of War: Mexico, 1856-1870", Paul Garner, Angel Smith (eds.), *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff: University of Wales Press, en prensa.
- Pani, Erika, "Intervention and Empire: Politics as Usual?", Will Fowler (ed.), *Malcontents, Rebels and Pronunciados. The Politics of Insurrection in Nineteenth Century Mexico*, Lincoln: Nebraska University Press, 2012: 236-254.
- Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Sordo, Reynaldo, *El congreso en la primera república centralista*, Ciudad de México, El Colegio de México, ITAM, 1993.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-2002*, Ciudad de México, Porrúa, 2002.
- The Pronunciamiento in Independent Mexico, 1821-1876*, University of Saint Andrews <http://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/dates.php?f=y&cpid=1006&cm=12&cy=1857>, coordinado por Will Fowler.

La defensa armada del orden social contra la revolución en la teoría y la acción política del conservadurismo español desde la consolidación hasta la crisis del régimen liberal (1840-1923)

Eduardo González Calleja

Universidad Carlos III de Madrid

1. Sobre el concepto de “orden social”

El orden social siempre ha sido un concepto clave de las ciencias humanas, que desde Hobbes han prestado gran atención a la preservación de la estructura de una sociedad a través del mantenimiento de la jerarquía, las normas y las instituciones aceptadas socialmente mediante el consenso y la conformidad. Para la sociología de tradición funcionalista, de Durkheim a Parsons, el orden social comprende al conjunto de creencias compartidas, normas, valores e instituciones que construyen el consenso y orientan la acción concertada de los distintos integrantes de una comunidad política.

Como estructura normativa sujeta a los avatares del cambio, la primera y más ardua cuestión estriba en determinar los límites y el alcance de ese orden social en sus diversas implicaciones para cada periodo concreto de la historia. Como punto de partida, es preciso destacar el relativismo de sus límites funcionales, que dependen de la naturaleza y la composición de los sistemas de poder, y de la percepción que los distintos actores colectivos tienen de las principales amenazas a su continuidad en cada momento. En ese sentido, el primer gran proceso revolucionario de la contemporaneidad, identificado con el liberalismo, adquirió caracteres de liquidación global de un sistema en la apreciación de los grupos vinculados al Antiguo Régimen. Este enfrentamiento entre las fuerzas de resistencia y las vinculadas a la revolución liberal fue un proceso de interacción, donde el tradicionalismo-carlismo como paradigma hispano tanto de los valores del Antiguo Régimen como de la acción contrarrevolucionaria violenta, ejerció un influjo duradero sobre las actitudes y las ideas de amplios sectores del

moderantismo y del conservadurismo liberales en España¹. Otros rasgos del carlismo fueron su adaptabilidad a las circunstancias y su notable capacidad de convocatoria social y cultural en coyunturas de crisis. Aunque no fue el único, el carlismo ha sido el movimiento sociopolítico de carácter antiliberal y contrarrevolucionario más popular, longevo y flexible de la historia de España, hasta el punto de convertirse en el eje central de diversas amalgamas contrarrevolucionarias durante las décadas centrales del siglo XIX (sobre todo en el Sexenio Democrático de 1868-1874) y en los años treinta del siglo XX, pasando de combatir el liberalismo a aglutinar la hostilidad de buena parte del mundo conservador a la democracia y el socialismo². Aunque el carlismo mostró aspiraciones a construir su propio modelo de Estado y de sociedad, que en absoluto planteaba como un retorno *in toto* al Antiguo Régimen, el tradicionalismo como alternativa antirrevolucionaria genérica no era percibido por las élites liberal-conservadoras como una amenaza al orden social burgués que se trataba de establecer, sino como garantía postrera del mismo, como último dique —“antemural de la Patria” lo definió Cánovas— frente a la profundización revolucionaria en sentido democrático o socialista, que desde 1848 fueron considerados el verdadero reto subversivo al moderantismo imperante.

Todas las tendencias que pueden ser designadas genéricamente de derechistas tienen, en realidad, un sustrato común de desconfianza hacia el cambio y llaman a la defensa del orden reivindicando la costumbre o la tradición. Pero esa disposición resistencialista se ha articulado de forma diferente en cada una de las corrientes principales de la derecha española: la tendencia que González Cuevas designa como teológico-política, cuyo origen se remonta al pensamiento contrarrevolucionario emergente frente a la revolución liberal, reivindicaba la religión como legitimadora de toda praxis política, no concebía la preservación del *statu quo* de la misma forma que los conservadores liberales, ni sintonizaba con ellos a la hora de definir el tipo de régimen resultante³.

Esta tendencia, que en España se plasmó de forma preferente, aunque no única, en el tradicionalismo carlista, entendía la protección del orden establecido como una defensa reactiva frente a las libertades modernas, mientras que los conservadores lo trataron de salvaguardar acomodándose

1 Esta hipótesis, en Aróstegui Sánchez, 1975.

2 Canal, 2005: 48.

3 González Cuevas, 2000: 45-46.

a algunos avances revolucionarios para evitar cambios más profundos y radicales⁴. En efecto, la otra gran corriente derechista en la España del siglo XIX, la conservadora liberal cristalizada en la versión doctrinaria del moderantismo isabelino y luego del canovismo, trataba de conciliar el Antiguo Régimen y el liberalismo, o la sociedad estamental y la sociedad burguesa en un esquema político que posibilitó la consolidación de las relaciones económicas capitalistas. Mientras que las corrientes tradicionalistas (entre las que se incluyen el neocatolicismo de Jaime Balmes o el autoritarismo de Donoso Cortés) buscaban la restauración de un orden político y una estructura social anteriores a la revolución liberal, el conservadurismo liberal aceptaba el cambio estrictamente necesario e inevitable, dirigiéndolo por el camino de la reforma para asegurar la continuidad social. Evolucionando durante la primera mitad del siglo XIX en sentido distinto del tradicionalismo, este conservadurismo, surgido de la contestación aristocrática al liberalismo, se incorporó al orden general de cosas y se “aburguesó”⁵.

El desarrollo práctico del concepto de orden social por ciertos grupos políticos y sociales de derecha marca los límites del alcance transformador del ciclo revolucionario liberal en España. El orden social en sus diversas implicaciones políticas, económicas, sociales e ideológicas resulta un término de definición sumamente compleja, y los llamamientos al mismo no sirvieron tanto para justificar la acción de los sectores que creyeron ver en el tradicionalismo-carlismo la garantía de mantenimiento de una sociedad regresiva de contornos precapitalistas y preliberales, como para erigirse en compendio válido de las actitudes defensivas de otros sectores sociales que actuaron como protagonistas y beneficiarios de dicho proceso de cambio. Siempre, claro está, que este no derivara hacia alternativas progresistas, democratizadoras o socializantes que pusieran en peligro su propia hegemonía. De este modo, las diversas tentativas integradoras de ciertos principios políticos o valores del Antiguo Régimen en el seno de un orden socioeconómico liberal de carácter muy moderado, las maniobras de reconciliación entre las familias liberales —objetivo prioritario del sector “puritano” del moderantismo isabelino—, e incluso las irrupciones militaristas presentan como una de sus señas de identidad la defensa de un orden social que justificaba la desigualdad y la explotación, y que además se consideraba como algo natural, inmutable e indiscutible, cuyo mantenimiento debía

4 Weiss, 1977: 72.

5 Robinson, 1979: 569.

ser garantizado a toda costa y por todos los medios posibles. La defensa del orden social fue, por tanto, una actitud más inmovilista que regresiva, que no admitía variaciones sustanciales en la hegemonía social (con la primacía de los sectores de la gran burguesía y de la nobleza que aceptaron las consecuencias de los cambios en sentido capitalista), el sistema político (con el establecimiento y consolidación tras las incertidumbres del proceso revolucionario de un régimen liberal-parlamentario de sufragio restringido y con la potenciación del papel de la Corona, de la Cámara Alta y de la Administración civil o militar), y la estructura económica, con la acrítica asunción del sistema capitalista fundamentado en la propiedad personal, libre y plena y las desiguales relaciones de producción que llevaba anejas, cuyo mantenimiento era básico para el desarrollo material y la prosperidad de los grupos dominantes antes señalados. En fin, una conducta reactiva, pero no abiertamente reaccionaria, que impregnó de forma creciente la actividad pública de unas clases dominantes caracterizadas históricamente por su “tradición defensiva pacata”⁶, y que quedaría progresiva e indisolublemente vinculada a otra de sus grandes obsesiones: el orden público. Este puede ser definido en términos jurídicos como la situación de normal funcionamiento de las instituciones públicas y privadas, en las que las autoridades ejercen sus atribuciones propias y las personas ejercen pacíficamente sus derechos y libertades, aunque desde una concepción autoritaria o restrictiva, ese “orden” se equipara al mantenimiento de la jerarquía social, el predominio coactivo de las instituciones y el dominio directo sobre la sociedad política, lo que implica la consideración como desorden, subversión o revolución de cualquier alteración de “lo establecido”. El mantenimiento del orden público fue uno de los tópicos predilectos del conservadurismo español durante los siglos XIX y XX, desde Alberto Lista a Antonio Cánovas, o desde Antonio Maura a Manuel Fraga Iribarne⁷.

Otro problema conceptual complejo de dilucidar, y que aparece como un aspecto fundamental en el ideario y las estrategias de todas las fuerzas derechistas españolas, sean liberal-conservadoras o abiertamente contrarrevolucionarias, es la praxis que garantiza ese orden social, y que comprende las acciones de resistencia y represión en la sociedad política a través de los

6 Así las define Diego López Garrido en su estudio preliminar a Cánovas del Castillo, 1987: xi.

7 Olabarría, 2002: 490. Sobre el concepto de orden público y su evolución, véase González Calleja, 2014: 1-8.

medios de coerción estatal o la movilización ciudadana; los mecanismos de control ideológico en la sociedad civil (defensa intelectual de los principios de propiedad, orden, patria o familia, e inculcación de virtudes cristianas tendentes a la armonía social orgánica, como la caridad y la resignación), y las medidas sociales reformistas que convergen social y económicamente en las iniciativas de acción católica según la doctrina pontificia reflejada en la encíclica *Rerum Novarum*, o en la acentuación de actitudes y medidas corporativistas. El catolicismo social elaboró un nuevo concepto de orden social fundamentado en la desigualdad natural entre sus miembros y en el reconocimiento de las funciones que por voluntad divina tenía cada componente de un cuerpo social inalterable, cuya armonía se lograba mediante la coordinación y/o la subordinación entre sus distintos componentes⁸.

Un análisis de todas estas actividades antirrevolucionarias queda, naturalmente, fuera del alcance del presente estudio, que se ocupará primordialmente de las actitudes cívicas de defensa coactiva del orden social —y, por tanto, su transformación en problemas de orden público— como una alternativa siempre presente desde los orígenes del conservadurismo liberal español, y que alcanzó protagonismo en determinadas coyunturas caracterizadas por una extraordinaria conflictividad social y política, de modo que el resto de alternativas de control antes expuestas aparecieron como marginales o supeditadas a esta.

2. Los teóricos del “orden social” a mediados del siglo XIX

En los años cuarenta del siglo XIX, la defensa del Antiguo Régimen había sido superada por la consolidación del Estado liberal en su versión más conservadora. El moderantismo isabelino concebía el orden social como el punto de clausura del proceso revolucionario que le había llevado al poder, y que conllevaba la instauración de una nueva jerarquía social basada en la propiedad. La idea de la defensa de un orden social “burgués” que no rompiera de forma radical con los valores de la sociedad estamental formó parte del acervo doctrinal del partido moderado, que trató en las décadas centrales del siglo XIX la construcción de un Estado liberal que pudiese armonizar los nuevos y los viejos intereses sociales.

8 González Cuevas, 2008: 894-895.

Tras el ascenso al poder del general Ramón María Narváez (1800-1868) en 1845 se pudo constatar la división del moderantismo en tres tendencias: la autoritaria (denominada en diversas circunstancias como “tradicionalismo isabelino”, “conservadurismo autoritario” o “neocatolicismo”) que condenó algunos de los logros de la revolución liberal; la “puritana”, que criticaba el inmovilismo del partido e intentó una apertura hacia el liberalismo avanzado basado en la lucha parlamentaria y la alternancia, y la más influyente y doctrinaria, organizada en torno al poder que representaba Narváez, y que estuvo más conforme con las pautas del conservadurismo autoritario que con los cánones del constitucionalismo liberal⁹. De la segunda tendencia procedía, entre otros, Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), que fue un liberal que dio mucha importancia a la tradición sin que esta condicionase su política, absolutamente pragmática.

Donoso Cortés, Aparisi y Guijarro y la extrema derecha neocatólica del partido moderado reunida en torno al marqués de Viluma fueron los receptores del tradicionalismo filosófico francés de Bonald, De Maistre y Lamennais. El término “tradición” no surgió, pues, del legitimismo carlista, sino del ala más reaccionaria del partido moderado, aunque en su versión filosófica es patrimonio de la extrema derecha escindida del partido: los absolutistas isabelinos de Viluma y los neocatólicos surgidos en la significativa fecha de 1854 como grupo de políticos, periodistas e intelectuales opuestos tanto a la democracia como al liberalismo, partidarios de un régimen de carta otorgada, pero reconocedores de la legitimidad de Isabel II y partidarios de una reconciliación dinástica. En el Sexenio Democrático, figuras del neocatolicismo como Cándido Nocedal acabarían por constituir el ala integrista del carlismo.

El moderantismo osciló hasta 1868 entre la posición pactista y el recurso a medidas de fuerza como la dictadura militar o administrativa, justificadas en nombre de la legitimidad dinástica o la defensa de la sociedad¹⁰. En la primera de las líneas citadas —la transigente con los cambios— Jaime Balmes (1810-1848) intentó conciliar los principios tradicionales (religión, aristocracia, principio monárquico, concepción trascendente del poder y visión orgánica de la sociedad) con las irreversibles consecuencias socioeconómicas del proceso revolucionario liberal. Balmes se mostraba más

9 Gómez Ochoa, 1997: 123. Marcuello, 1993.

10 Yllán Calderón, 1985: 206.

partidario de la persuasión y del reformismo que de la fuerza¹¹: las desigualdades debían ser paliadas con medidas conciliadoras como los “remedios morales” basados en la doctrina católica, que tenía la función de inculcar a los sectores populares un espíritu conformista y subordinado¹². También preconizaba una reorganización del sistema socioeconómico encaminada a la potenciación de la armonía social más cercana del viejo gremialismo que del moderno corporativismo (socorros mutuos y cajas de ahorro, “tribunales de paz”, etc.), sin dejar de contemplar el derecho de propiedad como algo sagrado y natural, hasta el punto de considerar que “en el momento en que la propiedad deja de ser inviolable, la sociedad se disuelve¹³”. Balmes era contrario al liberalismo, pero aceptaba su concepción de la propiedad como fundamento natural de la sociedad. En el aspecto político, pretendió imprimir una dirección autoritaria y escasamente liberal al frágil Estado constitucional español¹⁴. Buscó una transacción entre el tradicionalismo y el liberalismo moderado, propugnando un régimen de carta otorgada donde la mayor parte de los liberales fueran puestos fuera de la ley¹⁵, y donde la monarquía autocrática ejercería todo el poder, mientras que la Iglesia legitimaría el orden social y político. Su proyecto ultraconservador pretendía movilizar por primera vez a la “España real” no implicada en las disputas políticas, como después intentarían Antonio Maura con sus apelaciones a la “masa neutra” y Miguel Primo de Rivera con sus “organizaciones de ciudadanía”. Para ello propuso un gobierno de moderados y carlistas, que en su opinión eran las fuerzas políticas que representaban a la mayoría de la nación, dispuesta a apoyar una alternativa de este cariz¹⁶. Dicho régimen se basaría en un “partido nacional” —un proyecto que intentarían bajo diversas circunstancias y con fortuna dispar Bravo Murillo, Primo de Rivera y Franco¹⁷—, una monarquía dotada de todas las prerrogativas tradicionales,

11 Balmes Urpiá, 1925-1927: II, 81.

12 Cap. XLIII de “El protestantismo comparado con el catolicismo”, en Balmes Urpiá, 1948-1950: IV, 452.

13 “Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero” (1840), en Balmes Urpiá, 1948-1950: V, 718.

14 Estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes a Balmes Urpiá, 1988: xx.

15 González Cuevas, 2013: 111

16 “Alianzas de los partidos. Si hay alguna posible y provechosa”, *El Pensamiento de la Nación*, nº 28, 14-VIII-1844, cit. en Balmes Urpiá, 1847: 297; y Balmes Urpiá, 1925-1927: xxvi, 252.

17 Estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes a Balmes Urpiá, 1988: LXXXVII.

un mínimo liberal que pudiera conciliarse con una representación parlamentaria orgánica de las clases más pudientes. Todo ello acompañado de un proyecto reformista autoritario en el campo administrativo, económico y técnico¹⁸.

Cuando esta alternativa pactista de tonos autoritarios fracasara, el poder civil se debilitase y la sociedad quedara sumida en un período de anarquía y despotismo, la dictadura militar surgiría como última solución para el mantenimiento del orden de la nación. Pero ninguna combinación política podía basarse de forma duradera sobre el Ejército, ya que “desde el momento en que se le considera como un principio de gobierno hace imposible todo sistema de administración, y pone en inminente peligro para un tiempo más o menos lejano la misma conservación del orden público para cuya defensa se le encomendará¹⁹”. Aunque Balmes se opone a la preponderancia castrense, afirma que “es mejor resignarse a los inconvenientes que consigo trae el mando militar, si no hay otro medio eficaz para la conservación del orden público²⁰”. Una justificación del régimen de excepción que alcanzaría larga fortuna en las ulteriores lucubraciones teóricas de la derecha española. Balmes no era militarista en el sentido moderno, ya que veía en la preponderancia del Ejército un reconocimiento de la incapacidad de las instituciones liberales para consolidar su poder nacional, y que, al ser un sistema ajeno al sentir católico de la mayoría de la población, sólo podía imponerse por la fuerza de las armas. Narváez no era jefe de un gobierno nacional, sino de un partido que “se bate con otro partido en estado de insurrección”. La única solución a la crisis política era conciliar la antigua legitimidad con los nuevos intereses liberal-capitalistas a través de un acuerdo dinástico²¹.

La política del “buen sentido” de Balmes contrasta con el idealismo, el agudo pesimismo antropológico y el catastrofismo social y político de Juan Donoso Cortés (1809-1853), la figura más radical del moderantismo autoritario. Elitista y antidemocrático, la aceleración del proceso revolucionario liberal a partir de 1837 le indujo a reflexionar sobre la revolución,

18 Balmes Urpiá, 1988: LXV.

19 “La preponderancia militar”, *El Pensamiento de la Nación*, nº 111, 18-III-1846, cit. en Balmes Urpiá, 1988: 332 y Balmes Urpiá, 1948-1950: VII, 572-573.

20 *Ibidem*, cit. en Balmes Urpiá, 1988: 324; y Balmes Urpiá, 1948-1950: VII, 574.

21 Balmes Urpiá, 1948-1950: VII, 568, cit. por González Cuevas, 1993b: I, 58; González Cuevas, 2000: 107; y González Cuevas, 2016: 144-145.

el liberalismo y el socialismo como culpables del eclipse de la civilización cristiana. Su verdadero trauma intelectual vino con la revolución de 1848, que para Donoso fue un atentado político y social que quebraba el orden tradicional creado por Dios. La revolución fue calificada de “invasión de los bárbaros” en los libelos anticomunistas coetáneos, donde apareció por vez primera el tópico de la civilización (burguesa) enfrentada a la barbarie (proletaria)²². Donoso no interpretó los sucesos de 1848 como un mero cambio de régimen político, como pensó Tocqueville, sino como un primer ensayo de revolución socialista que amenazaba con organizar la sociedad en función de una visión del mundo muy distinta del liberalismo y el conservadurismo²³. Desde su perspectiva, las revoluciones no eran consecuencia de la tiranía o la miseria, sino de “los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y se benefician²⁴”. En consecuencia, “el mundo camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres [...] las vías están preparadas para una tiranía gigantesca, colosal, universal, inmensa²⁵”.

El pensamiento católico conservador de mediados del siglo XIX señalaba ya la prioridad de la amenaza socialista por delante de la liberal y democrática, y la profunda crisis suscitada por la revolución de 1848 —que contempló las primeras manifestaciones subversivas autónomas del movimiento obrero organizado— fue el origen de la conversión de Donoso al más furibundo antiliberalismo. Su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* es un tratado teológico-político publicado en junio de 1851 en Madrid y París que seguía la encíclica *Noscitis et Nobiscum* (1849) que condenó el comunismo como incompatible con la religión, y se adelantaba a la *Quanta Cura* (1864), donde Pío IX ratificó su condena del liberalismo y el socialismo como ideologías resultantes del proceso de secularización que sufrió Europa desde la Reforma protestante, se vio reforzado en la Ilustración y culminó en la democracia. Según Donoso, el liberalismo carecía de una estructura de carácter teológico, lo que lo hacía vulnerable al socialismo, una “teología satánica” que sólo podía ser contrarrestada

22 Giovannini, 2007: 45.

23 González Cuevas, 1993b: I, 46. González Cuevas, 2001: 108.

24 “Discurso sobre la Dictadura” (4-I-1849), en Donoso Cortés, 1970: II, 311.

25 “Discurso sobre la Dictadura” (4-I-1849), en Donoso Cortés, 1970: II, 318, cit. por González Cuevas, 2000: 116.

eficazmente por el catolicismo²⁶. Para combatir esta “secta económica” era preciso “acudir a aquella religión que enseña la caridad a los ricos, a los pobres la paciencia; que enseña a los pobres a ser resignados y a los ricos a ser misericordiosos²⁷”. Frente al industrialismo y al mercantilismo liberal y socialista, “el catolicismo ha encontrado su solución en la limosna. En vano se afanan los socialistas; sin la limosna, sin la caridad, no hay, no puede haber, distribución equitativa de la riqueza. Sólo Dios es digno de resolver ese problema, que es problema de la Humanidad y de la Historia²⁸”. En congruencia con su concepción teológica de la política, Donoso propugnaba un orden social orgánico y jerárquico, donde el catolicismo actuaría como “el remedio radical contra la revolución²⁹”, ya que era la superestructura ideológica que sancionaba la autoridad y la obediencia, y contribuía a salvaguardar y perennizar el orden social conservador.

Contra la amenaza de la revolución, Donoso no encontraba otro remedio que la organización de las “fuerzas resistentes”, ya fuera en la legalidad o mediante el recurso a la fuerza³⁰. En su discurso parlamentario sobre la dictadura, pronunciado a inicios de 1849 para defender el gobierno autoritario de Narváez, seguía la doctrina de Bonald cuando señalaba que cuando la religión ya no se erigía en el elemento reproductor de las relaciones sociales, sólo quedaba el recurso al estado de excepción, salida que Donoso no condenaba, ya que creía que la amenaza socialista solo podía ser conjurada por un régimen autoritario que asegurase la existencia del Estado frente a la revolución. Se trataba, pues, de “escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno [...] Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable; yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble³¹”. De este modo preconizó la dictadura del “hombre fuerte e inteligente”, apoyado

26 “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”, en Donoso Cortés, 1970: II, 643.

27 “Discurso sobre la situación general de Europa” (30-I-1850), en Donoso Cortés, 1954: 139.

28 “Discurso sobre España” (30-XII-1850), en Donoso Cortés, 1954: 180-181.

29 “Discurso sobre la situación general de Europa” (30-I-1855), en Donoso Cortés, 1970: II, 463.

30 Donoso Cortés, 1946: II, 188.

31 “Discurso sobre la dictadura” (4-I-1849), en Donoso Cortés, 1970: II, 322-323.

por un partido único defensor de los intereses de la Monarquía, la Iglesia, el Ejército y la propiedad. Donoso llegó a contemplar los primeros pasos de la dictadura de Luis Napoleón, e interpretó el bonapartismo como “el representante de la reacción universal” que había conseguido el apoyo de la Iglesia y el Ejército, que eran “los dos grandes instrumentos de la organización y conservación que existen en nuestro mundo³²”. Esa dictadura era, en su opinión, la consecuencia lógica de un gobierno republicano surgido de una revolución.

Carl Schmitt vio en Donoso “el heraldo teórico de la dictadura conservadora”, que se separa del legitimismo para adherirse al moderno decisionismo sin referencia a normas superiores de orden ético o político³³. Pero para Donoso el derecho, antes que la imposición de la voluntad soberana era una realización de la justicia y del orden establecido por Dios. El pensamiento de Donoso Cortés era una teología política, donde la dictadura significaba una concepción sagrada y trascendente de la autoridad soberana³⁴.

Juan Bravo Murillo (1803-1873), que algunos autores han situado como precursor del moderno tecnocratismo, representa otro aspecto de la aproximación de los estamentos privilegiados del Antiguo Régimen al sistema liberal transformado en un autoritarismo burocrático. El conato revolucionario de 1848 y las crónicas agitaciones campesinas le condujeron a impulsar un programa de resistencia basado fundamentalmente en la iniciativa oficial. El gobierno debería “castigar duramente los crímenes contra la propiedad, y proporcionar trabajo a las clases pobres por medio de leyes de beneficencia pública³⁵”. Proponía una sabia dosificación de los instrumentos de coerción física y de control ideológico, político y social: “Sin religión —advertía—, sin administración de justicia, sin fuerza armada la sociedad no puede estar en un orden de tranquilidad y de estabilidad”. El reforzamiento autoritario del Estado sería la mejor garantía contra la subversión democrática, pero cuando los medios de control estatal no resultaran suficientes, las clases propietarias deberían aprestarse a su propia defensa, “desde ahora por los medios regulares, y acaso venga el día en que

32 “Discurso sobre la situación general de Europa” (30-I-1855), en Donoso Cortés, 1970: II, 465, cit. por González Cuevas, 2013: 114.

33 Schmitt, 1963: 132.

34 Novella Suárez, 2007: 114.

35 Apuntes para el discurso 30-I-1858, en Bravo Murillo, 1972: 284, nota 1.

tengan que salir a su defensa con la fuerza³⁶". En el ámbito internacional, propuso "una asociación de gobiernos" para prevenir la expansión del movimiento revolucionario³⁷, cuya primera manifestación fue la ofensiva legal contra la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).

3. Los ecos de la Comuna de París y la represión de la Internacional

La medrosidad de las clases dirigentes españolas a la hora de afrontar los retos de la reforma social, unida a la persistencia de la ideología de carácter estamental característica del poder oligárquico en España, y a la introducción de una ideología organicista inspirada por el positivismo y el krausismo, condicionaron las ulteriores actitudes de defensa de las clases propietarias. Del repliegue activista de la "burguesía de agitación" transformada en "burguesía hogareña" —en definición de José María Jover— desde marzo de 1848, se pasó a la movilización esporádica de tipo contrarrevolucionario durante el Sexenio Democrático y los inicios de la Restauración (1875-1902). Los valores aglutinantes del orden social, inmutables en esencia, serían reformulados en sentido populista en los albores de la sociedad de masas a inicios del siglo xx mediante los llamamientos a la colaboración de las clases neutras, como los que se compendieron en los lemas mauristas de "revolución desde arriba" y "movilización ciudadana", que evitarían la tan temida revolución social. Estos primeros atisbos de acción callejera dejarían paso a una movilización más intensa y sistemática del conservadurismo tras la revolución bolchevique, fenómeno que abriría nuevas perspectivas de radicalización para las derechas a nivel nacional y mundial.

Durante el Sexenio Democrático se puede constatar que, a medida que las fuerzas marginadas del sistema político isabelino participaban de la nueva situación democrática, se amplió la capacidad de convocatoria de ese ambiguo concepto que es el orden social, sin que sus rasgos reactivos fundamentales se vieran alterados en lo sustancial. En el momento en que la definitiva aparición en la escena política del proletariado organizado cerraba el ciclo de revoluciones liberales con una nueva amenaza global al orden social, la añeja antítesis entre el Antiguo Régimen y el orden liberal fue superada en aras del enfrentamiento común contra la profundización

36 Discurso de 30-I-1858, en Bravo Murillo, 1972: 280.

37 "Los cien años de Bravo Murillo", en Elorza Domínguez, 1973: 116.

democrática del sistema y los primeros atisbos de revolución proletaria tras la proclamación de la Comuna de París en marzo de 1871. Los acontecimientos de esa primavera fueron percibidos como el primer gran desafío proletario al orden social burgués, y provocaron en toda Europa una psicosis de inseguridad que justificó la primera gran campaña de propaganda anticomunista de la historia continental.

España no se sustrajo al ambiente antirrevolucionario. El diario conservador *La Época* llamó repetidamente a establecer un paralelismo entre la Comuna y las consecuencias de la revolución de septiembre de 1868. La inestabilidad político-social, con el fracaso de la monarquía de Amadeo de Saboya, el advenimiento de la Primera República, el cantonalismo, el estallido de la guerra carlista, la Comuna de París, etc., generaron en el grueso de la opinión pública conservadora ese “Gran Miedo”, que favorecería el triunfo de la alternativa conservadora-liberal diseñada por Antonio Cánovas del Castillo³⁸.

En los debates parlamentarios sobre la ilegalización de la AIT que tuvieron lugar de mayo a noviembre de 1871, y que según Antonio Elorza enmarcaron “la definitiva colocación defensiva de nuestra burguesía en el proceso revolucionario³⁹”, resultó evidente que tanto para los tradicionalistas como para los liberales en sus diversas tendencias, desde las más conservadoras a las avanzadas en sentido republicano, la Internacional era preferentemente un problema de orden público⁴⁰. Los días 3 y 6 de noviembre, Cánovas definió la Internacional como una “inmensa conspiración contra la propiedad”, “el más grande peligro que hayan conocido nunca las sociedades humanas”, y como “invasión bárbara del proletariado ignorante”. Frente a ella clamaba por la implantación de un “cesarismo formidable” encargado de “devolver a la sociedad su disciplina”, que, en la línea de Donoso y Pastor Díaz, debía complementarse con otras medidas de “solución” de la cuestión social como la resignación religiosa y la limosna⁴¹.

38 Jover, 1991: 54-56.

39 Elorza Domínguez, 1966: 66. Elorza Domínguez, 1973: 125.

40 Sobre el eco de los sucesos de París en España, especialmente en el Parlamento, véanse Alarcón Caracuel, 1975: 154-198 y 387-413; Álvarez Junco, 1971; López Cordón-Cortez, 1974; Seco Serrano, 1972; Vergés Mundo, 1964.

41 DSC, 3-VI-1871, en Cánovas del Castillo, 1987: 167-169. Las intervenciones de Cánovas en 1871 contra la Internacional, en Piqueras, 2008: 186-189, quien no deja de ver rasgos pretotalitarios en esta invocación cesarista.

Durante la campaña de represión gubernamental que se desató entre diciembre de 1871 y abril de 1872, el ministro de la Gobernación Práxedes Mateo Sagasta envió el 16 de enero de 1872 una circular a los gobernadores civiles concediéndoles plenos poderes para reprimir las actividades de la Internacional⁴². La represión a la que se lanzaron gobiernos como el francés, alemán o austrohúngaro propició además una serie de intentos de coordinación intergubernamental, que desde España fueron asumidos por el ministro de Estado Bonifacio de Blas en un despacho enviado el 9 de febrero de 1872 a las diversas cancillerías europeas⁴³. Durante el mes de septiembre siguiente corrieron insistentes rumores respecto a una posible coordinación represiva de los gobiernos europeos contra la AIT. El desarrollo del movimiento de “defensa social” adquirió un alcance europeo y alentó una similar respuesta defensiva de la burguesía española, con la intensificación de la propaganda antisocialista: durante el periodo 1870-1876 aparecieron en España más de 300 folletos de diferentes autores, destinados a combatir la Internacional, el socialismo o el derecho de huelga, y a dar una explicación a la acumulación de riquezas y a la desigualdad social con justificaciones cristianas del derecho de propiedad⁴⁴. El 30 de octubre de 1871, periodistas de varios diarios conservadores peninsulares y americanos constituyeron en Madrid una Liga contra el Filibusterismo y la Internacional⁴⁵. Se difundieron revistas internacionalistas apócrifas como *El Petróleo* y *Los Descamisados*; se elaboraron artículos y panfletos contrarios a la AIT —el más conocido es *Don Carlos o el petróleo*, publicado por el canónigo neocatólico Vicente Manterola en 1871—; se patrocinaron intervenciones y concursos convocados por instituciones culturales como la Academia de Ciencias Morales y Políticas, el Ateneo de Madrid y el Ateneo Barcelonés, además de procederse a la constitución de Ateneos antisocialistas en La Coruña, Valencia, San Sebastián y Valladolid⁴⁶.

Esta oleada antirrevolucionaria aparece perfectamente ejemplificada en la aparición en febrero de 1872 de la revista *La Defensa de la Sociedad* como

42 *La Defensa de la Sociedad*, nº 15, 20-VIII-1872: 602-606.

43 *La Defensa de la Sociedad*, nº 15, 20-VIII-1872: 607-611. Alarcon Caracuel, 1975: 196-198 y 412-413.

44 Una extensa relación de estas obras, en Termes, 1972: 632-633.

45 Entre los periódicos representados figuraban *La Época*, *Cuba Española*, *Diario Español*, *Correo de las Antillas*, *Debate*, *La Independencia*, *El Puente de Alcolea*, *España Radical* y *El Cronista* de Nueva York. Termes, 1972: 132.

46 Véanse Montero García, 1977: 300-304.

intento de aglutinar la derecha y la extrema derecha frente al liberalismo radical, la democracia y la Internacional, que fue definida por Bravo Murillo en su primer número como “una asociación vasta, creciente, astuta, invasora [...] Combate la propiedad, no respeta la santidad de la familia, odia la autoridad, desprecia la patria e intenta separar al hombre de toda idea de religión⁴⁷”. La publicación se erigió en portavoz de la burguesía adscrita al moderantismo y al unionismo históricos, y fue avalada por aristócratas, eclesiásticos, conspicuos representantes de la burguesía financiera y de negocios, nuevos liberal-conservadores alfonsinos, neocatólicos-traditionalistas y neotomistas. Colaboraron en ella carlistas como Antonio Aparisi Guijarro y Cándido Nocedal, moderados como Manuel García Barzanallana y Alejandro Pidal y Mon, conservadores liberales como Cánovas o el marqués de Molins y clérigos neocatólicos como Ceferino González, Antolín Monescillo o Luis Coloma. Como sucedería sesenta años después con el grupo de ideas de Acción Española —con quien compartió su lema “Religión, Familia, Trabajo, Patria y Propiedad”—, *La Defensa de la Sociedad* y su asociación aneja presidida por Bravo Murillo se perfilaban como el punto de encuentro ideal de estas fuerzas “de orden” para librar un activo combate intelectual contra la Internacional sobre las bases de la defensa de la propiedad, de la influencia social de las virtudes religiosas y de las limitadas iniciativas benéficas y asistenciales que iban desde el paternalismo a soluciones patronalistas y pre-corporativas como los tribunales mixtos patronos-obreros o “tribunales de paz” propuestos por Balmes⁴⁸. Pero el auténtico papel de *La Defensa de la Sociedad* no estaba en la conversión del proletariado a la “buena doctrina”, sino en la elaboración sistemática de unos argumentos indispensables para el mantenimiento de la hegemonía de las clases poseedoras. Por lo demás, desde la revista se apeló a una acción conjunta de los gobiernos contra la AIT, y se propugnó un conjunto de medidas de protección del orden social, sobre todo en lo referente al derecho de propiedad y la libertad de trabajo. La creación de una guardería rural encomendada a la Guardia Civil para la defensa de la propiedad aparece íntimamente vinculada a la especial conflictividad social de un campo en constante agitación por las crónicas malas cosechas, las crisis de subsistencia, la caída de los precios agrarios desde 1872 y la consiguiente disminución de la tasa

47 *La Defensa de la Sociedad*, nº 1, 1-IV-1872, cit. por García Fernández, 2005: 6.

48 Como ejemplo significativo, véase “La Resignación”, *La Defensa de la Sociedad*, nº 76, 1-V-1874: 143-157.

de beneficios⁴⁹. Estas circunstancias produjeron un recrudescimiento de los enfrentamientos entre jornaleros y grandes propietarios y arrendatarios, de forma que la seguridad personal y la de las propiedades y cosechas pasaron a ser cuestiones vitales para el mantenimiento de un orden socioeconómico que en Andalucía alcanzaba sus mayores cotas de rigidez y falta de dinamismo. Una actuación represiva que marcaría la actitud de los grandes propietarios agrícolas del Sur de España hasta los años de la Segunda República (1931-1939).

La revista también sugirió una actuación más enérgica contra las huelgas, y la potenciación de los medios oficiales de represión, pero rechazó explícitamente la movilización defensiva de los grupos “de orden⁵⁰”. Es preciso entender esta cautela en el contexto de la proliferación durante el Sexenio de experiencias milicianas como los Voluntarios de la Libertad de filiación progresista o los Voluntarios de la República de tendencia federal, que fueron empleadas en 1873 como instrumento para la conquista o la conservación del poder local y estatal. El debate sobre la verdadera utilidad de la “ciudadanía en armas” para contener la revolución obrera resucitaría en los años veinte del siglo siguiente, en especial con la institucionalización del Somatén como grupo armado permanente y de alcance nacional durante la Dictadura de Primo de Rivera. Con todo, quedaba abierta la posibilidad de un régimen autoritario —como los de Serrano en España en 1874 o Mac Mahon en Francia en 1873-1879— o una movilización violenta de los sectores conservadores de la sociedad, aunque tal eventualidad entraba en franca contradicción con los principios fundamentales de ese “orden” que precisaba para su mantenimiento una desmovilización casi absoluta de todas las fuerzas sociales y la aceptación por las mismas de la legalidad

49 Juan Bravo Murillo, “Lo que será la Asociación para la Defensa de la Sociedad”, *La Defensa de la Sociedad*, nº 1, 1-IV-1872: 39. Véanse también los artículos de Carlos María Perier, “Inseguridad en despoblado” (*La Defensa de la Sociedad*, nº 2, 10-IV-1872: 44-51) y “Memoria sobre la Guardería rural en España” (*La Defensa de la Sociedad*, nº 4, 1-V-1872: 155-166); los de Juan Bravo Murillo, “Urgente necesidad de proveer a la custodia y seguridad de las personas y propiedades en despoblado” (*La Defensa de la Sociedad*, nº 16, 1-IX-1872: 633-639, nº 17, 10-IX-1872: 678-687, y nº 18, 20-IX-1872: 718-735) y el “Reglamento para la ejecución de la ley de guardería rural de 27 de abril de 1866” (*La Defensa de la Sociedad*, nº 7, 1-VI-1872: 278-285). Sobre esta publicación, González Cuevas, 1993b: I, 77-85.

50 Alejandro Oliván, “De las huelgas”, en la antología de *La Defensa de la Sociedad* publicada en *Revista de Trabajo*, nº 23, 1968: 426.

vigente y de sus valores anejos, que actuaban como garantía de su primacía y legitimaban eventuales acciones represivas sobre los grupos disidentes. Sin embargo, este prurito legalista iría pasando a un plano secundario cuando la amenaza revolucionaria no pudiera ser conjurada con los medios habituales de control, reforma y coerción del Estado liberal-burgués, que entró así en un período de deslegitimación que solo podría ser resuelto mediante el despliegue contrarrevolucionario de sus bases sociales de apoyo en nombre de unos ciertos derechos jurídicamente reconocidos, o a través del establecimiento de un régimen excepcional y la imposición de una nueva legalidad por la fuerza. No deja de resultar significativo que *La Defensa de la Sociedad* decayera como iniciativa de movilización intelectual antirrevolucionaria cuando el gobierno autoritario del general Serrano reasumió la labor represiva declarando la ilegalidad de la AIT y frenando la expansión del movimiento obrero al menos hasta 1881. Desde entonces el tono de la publicación se hizo sintomáticamente más reformista, transformándose en una revista cuasi-literaria y desapareciendo definitivamente en 1879.

4. El orden social en los primeros años de la Restauración

La convulsa experiencia democrática del Sexenio favoreció la construcción de un discurso contrarrevolucionario defensor del orden, la propiedad y la religión, que se disputaron carlistas, moderados isabelinos y liberal-conservadores canovistas. El “gran pánico” del verano de 1873 resultó decisivo en el rearme social e ideológico de los propietarios, ya que exacerbó la obsesión burguesa del orden y la seguridad, haciendo derivar a los sectores acomodados y a instituciones clave del Estado como el Ejército hacia la aceptación primero de un régimen provisional autoritario, y después de un proceso restaurador de la monarquía borbónica. Buen ejemplo de este proceso involucionista fue la Liga del Orden Social constituida en Barcelona en septiembre de 1873 por antiguos políticos unionistas como Manuel Duran i Bas o Josep Ferrer i Vidal como grupo de presión corporativo organizado en defensa apenas encubierta de los intereses políticos del alfonsismo, y que albergó a un centenar de fabricantes, comerciantes, financieros, propietarios y profesionales liberales, unidos por el proteccionismo y el antirrepublicanismo. La Liga preconizaba la unidad católica, el orden social, la propiedad y la familia, amenazados por la “propaganda socialista”. Rechazaba las fuerzas “desintegradoras de la patria” —el federalismo

y el cantonalismo— y reivindicaba la institución monárquica con un rey de “sangre y sentimientos españoles⁵¹”. En su perspectiva, la restauración borbónica no era un mero hecho político, sino un gran principio social, apunzalador de los principios y los intereses del conservadurismo español.

El paso definitivo de la “burguesía de agitación” a la “burguesía de negocios” tras el trance revolucionario del Sexenio, no solo facilitó la constitución de una base social estable donde pudo apoyarse el régimen político alfonsino, sino que también permitió la implantación duradera de un completo sistema de valores eminentemente conservadores. Con el abandono de toda actitud idealista y utopista, el orden y la tranquilidad políticos se erigirían en garantes de la prosperidad económica de los sectores acomodados de la sociedad. La concepción social estática del positivismo y sus conceptos adyacentes (orden, realismo, pragmatismo, etc.) fueron las apoyaturas “científicas” idóneas para reivindicar esa visión autocomplaciente de la sociedad burguesa⁵². El racionalismo armónico basado en la metafísica idealista y moralista del krausismo apoyó también los principios de defensa de la propiedad, mientras que el organicismo naturalista y el darwinismo social avalaron el recurso al paternalismo y a medidas de limitado alcance reformador sobre las condiciones de vida de una clase obrera considerada como naturalmente inferior⁵³. Con estos principios, Cánovas construyó un sistema político basado en el liberalismo doctrinario, con un régimen parlamentario que actuó como mediador simbólico respecto de la sociedad civil, dentro de un complejo engranaje institucional de garantía del orden socioeconómico establecido. Ya en sus discursos contra la Internacional de 3 y 6 de noviembre de 1871, Cánovas había afirmado que:

Siempre habrá bajo un Estado, siempre habrá un última grada en la escala social, y un proletariado que será preciso contener por dos medios: con el de la caridad, la ilustración los recursos morales y, cuando ése no baste, con el de la fuerza [...] Tengo la convicción profunda de que las desigualdades proceden de Dios, que son propias de nuestra naturaleza, y creo, supuesta esta diferencia

51 Riquer i Permanyer, 1982: 28.

52 Núñez Ruiz, 1975: 33.

53 Sobre la idea de sociedad armónica del conservadurismo español, cimentada en la organización gremial del trabajo y la educación en valores cristianos, véase López Corcón-Cortezo, 1985: 95-104.

en la actividad, en la inteligencia y hasta en la moralidad, que las minorías inteligentes gobernarán siempre el mundo, en una u otra forma⁵⁴.

Para Cánovas, “el cristianismo y el comunismo eran las dos opciones entre las que tiene que escoger el hombre⁵⁵”. Como los colaboradores de *La Defensa de la Sociedad*, criticaba el positivismo comteano y el krausismo, que eran doctrinas basadas respectivamente en el materialismo y el panteísmo, y propugnaba como alternativa un “espiritualismo católico” que fundamentara las ciencias sociales y la propia sociedad⁵⁶. Siempre atacó la filosofía moderna, la democracia y el sufragio universal, criticó el igualitarismo emanado de la Revolución Francesa y la Ilustración, defendió la propiedad privada y combatió la secularización como rasgos constantes de su trayectoria intelectual⁵⁷. Afirmaba la conexión esencial entre propiedad, orden social y autoridad, de modo que cuestionar la propiedad, como hacían los internacionalistas, significaba cuestionar todo el entramado político y social. Frente a esta amenaza defendería “a todo gobierno [...] que diga y proclame que en la medida de sus fuerzas está dispuesto a reñir batallas en defensa del orden social. Porque en la defensa de este orden social está hoy, sin duda alguna, la mayor legitimidad: quien alcance a defender la propiedad [...] ése tendrá, aquí y en todas partes, aun cuando nos opusiéramos, la verdadera legitimidad [...] Nosotros nos defenderemos: los propietarios españoles, los propietarios de todo el mundo se defenderán, y harán bien, contra la invasión de tales ideas [...] nos defenderemos de esta nueva invasión, lucharemos, sí, lucharemos⁵⁸”. Al tiempo, concebía la religión católica como un instrumento de difusión y socialización de los valores conservadores para el control del hombre “privado de toda instrucción⁵⁹”. Represión y pietismo eran las fórmulas propuestas por Cánovas para contener unas aspiraciones

54 Antonio Cánovas del Castillo, “Debate sobre la Internacional” (6-XI-1871), cit. por Novella Suárez, 2007: 145 y Piqueras Arenas, 2008: 161.

55 Storm, 2001: 74.

56 González Cuevas, 1993b: I, 100.

57 Novella Suárez, 2007: 143.

58 “Debate sobre la Internacional” (3-XI-1871), en Cánovas del Castillo, 1987: 171, 178 y 189.

59 “Discusión del proyecto de Constitución” (8-IV-1869), en Cánovas del Castillo, 1987: 77-78.

populares sobre cuyas causas no se interrogó y cuya inevitabilidad tampoco cuestionó⁶⁰.

Cánovas asoció la democracia a un poder popular ilimitado: el despotismo de las masas que amenazaba la hegemonía natural de los propietarios y que le parecía inevitable afrontar, por lo que el sistema liberal estaba legitimado para recurrir al estado de excepción, a la dictadura comisaria consistente en la suspensión temporal de la constitución con el fin de salvaguardar el sistema. En circunstancias excepcionales, la omnipotencia estatal debía prevalecer frente a la insurrección o el peligro revolucionario, incluso si se facilitaba el camino a una dictadura personal: “Si surge entonces algún hombre extraordinario que interprete y fielmente ejecute en sus condiciones del momento, es, ha sido y será, pese a quien pese, un legítimo soberano. Terribles abusos caben en esto, lo sé [...], pero lo que se infiere es que se han de excusar a toda costa las revoluciones⁶¹”. De este modo, siguiendo a estrechamente a Donoso, el viejo despotismo más o menos ilustrado dejaba paso a formas más “modernas” de dictadura, como el cesarismo (que en Francia adoptó fisonomía plebiscitaria con Luis Napoleón) emanado de los abusos de la democracia: “El cesarismo ha venido siempre por el sufragio universal [...] El sufragio universal no ha engendrado nunca más que estas dos formas de gobierno: una, el cesarismo [...]; otra, [...] el caudillaje⁶²”. No dejan de resultar significativas estas palabras, pronunciadas cuando el mismo Cánovas era el titular de una dictadura apenas encubierta entre 1875 y 1877.

Fiel a su concepción doctrinaria de la política, Cánovas no concebía otra fuente de poder que la emanada del Estado, a la cual debían someterse todos los actores sociales. No alentó ninguna campaña de movilización, como los alfonsinos Voluntarios de la Propiedad creados en el otoño de 1874⁶³, puesto que comprendía que la defensa material de un orden burgués ya sólidamente establecido mediante el pacto implícito de sectores progresistas, de la derecha liberal-conservadora y del tradicionalismo reconciliado con el liberalismo a través de la monarquía y la unidad religiosa, debía pasar a los instrumentos estatales que garantizaban su predominio

60 Piqueras Arenas, 2008: 162.

61 Cánovas del Castillo, 1884: II, 170.

62 *DSC*, 15-III-1876, en Cánovas del Castillo, 1987: 228-229.

63 Sobre este embrión de “milicia” alfonsina, véanse Fernández Almagro, 1972: 243; y Varela Ortega, 1977: 32.

(Policía, Guardia Civil, Ejército y administración de Justicia), cuya misión coercitiva quedaría perfectamente definida en el nuevo ordenamiento legal. El sistema restauracionista contaba en primer lugar con el Ejército como “un instrumento del Estado [...] para mantener la independencia nacional y la integridad del territorio, para defender el orden público y los intereses sociales⁶⁴” o como “robusto sostén del presente orden social, e invencible dique a las tentativas ilegales del proletariado, que no logrará por la violencia otra cosa sino derramar inútilmente su sangre en desiguales batallas⁶⁵”. Esta actitud de refugio en el legalismo represivo se acentuó en la década de los noventa, y sobre todo a partir de la crisis finisecular, cuando se abordó la represión oficial del anarquismo con las consabidas referencias al “crimen”, el “terror” y el orden social amenazado⁶⁶.

La generalización de las posturas regeneracionistas tras el Desastre de 1898 tuvo su reflejo en diversas alternativas de depuración del sistema político mediante una ampliación de su base social de apoyo y la intensificación de los proyectos de reforma social. Pero la faceta coactiva seguiría presentándose como *ultima ratio* en las coyunturas críticas (1909, 1917, 1919, 1923), y ello en tres etapas: la intervención exclusiva de los aparatos del Estado (con un paralelo incremento del militarismo); la movilización defensiva complementaria de los grupos “de orden”, y cuando ambas actuaciones se revelasen insuficientes para la preservación de la hegemonía de los sectores sociales dominantes, el recurso al régimen de excepción, al cesarismo señalado por Donoso y Cánovas como reacción postrera e inevitable del conservadurismo frente a la “amenaza democrática”.

5. Las primeras fisuras en el orden social restauracionista (1883-1917)

Desde fines del siglo XIX, los sectores sociales conservadores volvieron a experimentar una nueva psicosis de indefensión cuando, en coincidencia los primeros atisbos de crisis del sistema canovista, el obrerismo socialista, anarquista o sindicalista, y las clases medias urbanas regionalistas o

64 DSC, 7-III-1888, p. 1.661, en Cánovas del Castillo, 1987: LVIII.

65 “La cuestión obrera y su nuevo carácter” (discurso inaugural en el Ateneo de Madrid, 10-XI-1890), en Cánovas del Castillo, 1981: 226.

66 García Fernández, 2005: 7.

republicanas, iniciaron unos procesos autónomos de organización y movilización que desafiaron la apacible estabilidad del régimen. Reprimido duramente desde 1874, el movimiento obrero español —especialmente el anarquismo— optó de forma parcial y ocasional por la acción violenta centrada en la “propaganda por el hecho” y el terrorismo individual. Sin embargo, los mecanismos represivos del Estado asestaron duros golpes a la acción clandestina anarquista en los turbios *affaires* de la “Mano Negra” (1883) y los procesos de Montjuïc (1897), que enmarcan el progresivo endurecimiento de las medidas legales y policiales hasta desembocar en la Ley de atentados por medio de explosivos de 10 de julio de 1894, la Ley de represión contra el anarquismo de 2 de septiembre de 1896⁶⁷ o la concertación represiva del anarquismo a escala global iniciada con la Conferencia Internacional para la defensa social contra los anarquistas celebrada en Roma en noviembre-diciembre de 1898, cuyo protocolo final fue firmado en julio del año siguiente⁶⁸.

Hasta ese entonces, las fracciones dominantes de la sociedad española se habían defendido de las limitadas actividades revolucionarias del proletariado refugiándose tras las medidas represivas de los gobiernos y las cada vez más frecuentes y enérgicas andanadas de legislación punitiva, aunque los liberales fusionistas se mostraron más proclives a una integración parcial del movimiento obrero, ejemplificada en medidas como la creación de la Comisión de Reformas Sociales (1883), a cuya cabeza se colocó a un personaje con tan acreditada falta de sensibilidad social como Cánovas. A inicios del siglo xx, las concepciones del orden público comenzaron a divergir cada vez más entre unos liberales partidarios de una política social más benévola y un partido conservador en el que hombres como Antonio Maura (1853-1925) y Juan de la Cierva (1864-1938) impulsaban medidas policiales más duras. De 1904 a 1909, los grupos políticos y sociales catalanes tampoco permanecieron ociosos en la acción represiva frente a un obrerismo que seguía oscilando entre el sindicalismo de acción directa y el atentado individual. Ya en el conflictivo año 1902 —el de la primera gran huelga general de la historia de Barcelona—, la burguesía industrial de la Ciudad Condal pretendió impulsar una organización armada “por barrios y calles” inspirada en

67 Sobre la acción policial y la legislación antianarquista, véanse Bach Jensen, 2014: 91-119; González Calleja, 1998: 270-296; y Herrerin, 2011: 106-123, 136-147 y 194-202.

68 Bach Jensen, 2014: 131-184 y 366-371. González Calleja, 1998: 257-261.

el vetusto Somatén rural que se remontaba a la Edad Media. Por decreto de 19 de septiembre de 1905, el Somatén de Cataluña fue reconocido como autoridad, en un primer paso para su utilización como policía auxiliar. Ese mismo año, la Lliga Regionalista y otras organizaciones políticas y sociales de la capital del Principado apoyaron la asunción extragubernativa de competencias policiales a través de la Junta de Defensa de Barcelona (1907) y de la Oficina de Investigación Criminal patrocinada por el Ayuntamiento y la Diputación Provincial⁶⁹. Con la intensificación de la violencia anarquista, Maura se decidió incrementar la capacidad represiva del gobierno y presentó a las Cortes en 1908 un proyecto de Ley de Represión del Terrorismo, verdadera enmienda a los derechos fundamentales garantizados por la Constitución de 1876 que desató una violentísima campaña en su contra dirigida por los liberales y otros grupos de la izquierda⁷⁰.

En la “Semana Trágica” de julio de 1909, la conflictividad social tuvo un brusco estallido violento en Barcelona, donde las fuerzas del Ejército y del Somatén se vieron por primera vez claramente desbordadas por las masas populares en pie de guerra⁷¹. Como ocurrió en la huelga general de 1902, las clases conservadoras invocaron la represión más que la intensificación de la labor social mediante la creación de círculos obreros católicos, que, en su opinión, se habían revelado instrumentos ineficaces en la educación moral del proletariado. En concreto, el Comité de Defensa Social, entidad situada a mitad de camino entre el carlismo, el integristismo, el catalanismo conservador, el maurismo y el catolicismo social, que había sido fundado en Barcelona en 1908 sobre la base del Centro de Defensa Social (un gabinete de estudios de “defensa del obrero” fundado por el ultracatólico marqués de Comillas en 1903), emitió tras los sucesos de julio de 1909 un manifiesto donde se llamaba a la unión defensiva de los católicos catalanes y de “todos los buenos ciudadanos, si no quieren, con sus personas e intereses, ser víctimas de la revolución”. Exigió a los poderes públicos que consideraran como delito “todo ataque a la religión, la autoridad, la familia y la propiedad”, y sugirió la prohibición de las sociedades que “conspiren contra los expresados principios fundamentales del orden social”, la vigilancia de las sociedades aparentemente neutras, el sostenimiento de la acción represiva de las autoridades, “la creación de un cuerpo de defensa de las

69 González Calleja, 1998: 402-417.

70 González Calleja, 1998: 417-423.

71 Ferrer, 1954: 134. Peres Unzueta, 1924: 431.

iglesias e instituciones religiosas”, el apoyo electoral a los candidatos que garantizaran la “defensa de los supremos intereses sociales”, la propaganda intensiva de la doctrina católica en la prensa y, en un sintomático último lugar, la implantación de obras de carácter social y económico en beneficio de los obreros⁷². De entidades como el Centro de Defensa Social surgirían en 1917 y 1919 las primeras iniciativas de armamento más o menos autónomo de los sectores de la derecha, como la Defensa Ciudadana (impulsada también por Comillas) y la Acción Ciudadana.

La “Semana Trágica” había mostrado las debilidades en la aplicación de la teoría de la huelga política insurreccional y revolucionaria por parte de un movimiento obrero desunido y con objetivos muy diferentes de los que tenían la burguesía nacionalista y la pequeña burguesía republicana, pero también había puesto de manifiesto la incapacidad de respuesta inmediata de los medios de represión estatal (Policía y Ejército) y civil (Somatén) ante un levantamiento urbano de carácter masivo. En esa tesitura, la actitud de los sectores conservadores se endureció aún más, pasando del tímido apoyo al reformismo social al aliento cada vez más insistente a la represión ejecutada por las fuerzas del orden, y cuando ésta pareció insuficiente, a la movilización defensiva de sus propios integrantes o al aliento al pistolero mercenario como complemento de las otras posturas contrarrevolucionarias.

Con la huelga general revolucionaria de agosto de 1917 se abrió una fase álgida de movilización política y social y se recrudeció la incertidumbre entre las clases propietarias españolas. El entorno más conservador de la sociedad española vio, no sin estupor, cómo la huelga se había extendido y prolongado a pesar de las conminaciones previas de las autoridades y la ulterior acción represiva del Ejército. El llamamiento del ministro de la Gobernación, José Sánchez Guerra, a los gobernadores civiles para que, ante la concentración de la Guardia Civil en las ciudades, solicitaran a los alcaldes el concurso de las “personas significadas por sus ideas de orden a constituir núcleos de fuerza entre ellos, que se encarguen de ejercer la vigilancia en las poblaciones y mantener el orden y la tranquilidad pública” tampoco surtió gran efecto⁷³. Los sucesos revolucionarios que se fueron prodigando en Europa entre 1917 y 1918 agudizaron la sensación de riesgo inminente en los

72 Simarro, 1910: 36-37.

73 Circular nº 119 del Ministerio de la Gobernación al gobernador militar de Algeciras y gobernadores civiles de todas las provincias, salvo Madrid, 12-VIII-1917, en AHN, Gobernación, Serie A, leg. 42A, exp. nº 1. Según Miguel de Unamuno, “En Salamanca.

círculos más conservadores de la sociedad. Por ejemplo, el Centro Acción Nobiliaria de Madrid —un club de élite creado en 1909 para “enaltecer a la Nobleza, tratando de rehabilitar sus prerrogativas y derechos” y “concertar una acción social que responda a los deberes de la Nobleza como clase en los tiempos modernos” — pidió a la aristocracia española que afrontara el movimiento revolucionario en ciernes con más dignidad y gallardía que la mostrada por sus homólogos rusos⁷⁴. El 16 de noviembre de 1918, tras conocerse las noticias alarmantes de la caída de la monarquía en Alemania, esta entidad hizo público un manifiesto “A la Nobleza Española” en el que se contemplaba la génesis del proceso revolucionario europeo como consecuencia de la secularización provocada por la filosofía ilustrada. Llamaba en tono apocalíptico a prevenir la inminente ofensiva revolucionaria y a propiciar que el “pueblo sano” español “forme sus cuadros en línea de batalla”, dando la sensación de que “la aristocracia y el pueblo conviven con el mismo ideal religioso y anhelan con idéntico fervor el engrandecimiento patrio”. Para ello se trataba de inculcar una visión organicista y teológica de la sociedad, potenciando la actuación proselitista de los sindicatos católicos⁷⁵.

Los grupos sociales partidarios del *statu quo* (especialmente la aristocracia y buena parte de la clase media identificada con las opciones políticas de la derecha liberal o antiliberal) respondieron a la agitación obrera y campesina de la posguerra con una movilización defensiva de intensidad desconocida hasta ese entonces. Ya en agosto de 1917, Comillas consideraba que “los buenos ciudadanos deben actuar en momentos dados como policías [...] Ese es el camino para el porvenir: a las masas revolucionarias, las masas de orden. Es también la medida de previsión que aconseja el presente; por lo cual debe generalizarse la organización de la policía auxiliar u honoraria, aunque sea con carácter provisional, fijando los jefes a que debe adscribirse cada grupo, el distintivo, el arma y el centro de reunión [...] Esta medida tiene antecedentes en los somatenes de Cataluña y también en el extranjero⁷⁶”.

Notas de un testigo”, *España*, 25-X-1917, durante la huelga de agosto, caballeros de la burguesía salmantina se ofrecieron a las autoridades como “policías honorarios”.

74 Fernández Almagro, 1977: 328. González Cuevas, 1993b: I, 147-150.

75 *El Debate*, 12-XI-1918, cit. en Benavides Gómez, 1973: 115-116. Según una circular de 20-XI-1913, el lema de esta entidad era el mismo que el de *La Defensa de la Sociedad*: “Religión, Familia, Patria, Propiedad”.

76 Telegrama de Comillas de 21-VIII-1917, cit. en Bayle, 1928: 132-133. Claudio López Bru comunicó el 13-XI-1918 a los obispos un “acuerdo de inmediata ejecución”:

6. La movilización antirrevolucionaria de los sectores conservadores españoles (1917-1923)

Las reacciones, violentas o no, al “peligro rojo” procedente de Rusia fueron una actitud muy habitual entre los sectores conservadores durante la época de entreguerras: la contrarrevolución húngara de 1918-1920, la guerra civil finlandesa de 1918, la campaña electoral francesa de 1919, la *Red Scare* norteamericana de 1919-1920, la oposición al *biennio rosso* italiano de 1919-1920, la revolución y la contrarrevolución alemanas de 1918-1923, las elecciones británicas de 1924... La oleada revolucionaria de la inmediata posguerra no fue vista por sus coetáneos como un episodio más de las violentas luchas que desde décadas atrás libraban el capital y el trabajo de forma crónica y localizada, sino que fue percibida por un amplio sector de la opinión como una amenaza real de liquidación de toda una cultura o civilización. De ahí que la movilización de recursos antisubversivos no se limitara a las acciones represivas de los ejércitos contra los frecuentes estallidos insurreccionales internos o contra el naciente foco central de la revolución proletaria, sino que también se intensificó notablemente la colaboración policial y el intercambio de información entre los gobiernos, o se incrementó la propaganda anticomunista en todas sus facetas, ejemplificada en la puesta en marcha a partir de 1924 de la Entente Internacional contra la IIIª Internacional y en la difusión a escala mundial de la polimórfica y persistente imagen del “bolchevique con el cuchillo entre los dientes”⁷⁷. La aparición del “peligro bolchevique” entre fines de 1918 e inicios de 1919 fue un fenómeno global presentado como un “nuevo apocalipsis”, cuya difusión corrió en paralelo a la adopción de las primeras medidas contra el “contagio” revolucionario implementadas por los gobiernos europeos —la

“reclutar personas que se ofrezcan a la autoridad como auxiliares de los cuerpos de vigilancia y seguridad, multiplicando así eficazmente los medios de que el Gobierno dispone para reprimir motines, desórdenes y golpes de mano revolucionarios” (Bayle, 1928: 133).

77 Sobre la actividad propagandística de la Entente Internacional Anticomunista entre fines de 1924 y 1940, véanse González Calleja y Rey Reguillo, 1995: 42-53 y 221-234; Lodygensky, 2009 (secretario general del Bureau Permanente); y Southworth, 2000: 205-206 y 223-231. Sobre la imagen recurrente del bolchevique amenazante en la publicística contrarrevolucionaria, véase Becker, 1989: 102-104.

“caza del rojo” desplegada durante todo el año 1919— y la aparición de las primeras organizaciones de “defensa social”⁷⁸.”

Los discursos antisoviéticos de los intelectuales, los gobiernos y los medios de comunicación españoles fueron de naturaleza análoga a los de otros países, por el origen extranjero de la mayoría de las fuentes de información y la similitud de experiencias de los viajeros que visitaron Rusia en aquellos años⁷⁹. El término “bolchevismo” se fue identificando de forma creciente con la revolución social violenta. Los observadores más derechistas, como Manuel de Burgos y Mazo o Álvaro Alcalá Galiano, incidieron en las tesis conspirativas de la internacionalización revolucionaria y la movilización obrera inspiradas por elementos extranjeros, mientras que desde el sesgo liberal se estaba más atento a la coincidencia circunstancial de las estrategias subversivas en uno y otro extremo de Europa⁸⁰. Desde una óptica aún más reaccionaria, Juan Vázquez de Mella (1861-1928) señaló que tras la Gran Guerra la democracia liberal había muerto a manos de la ofensiva revolucionaria, que no podía ser frenada sino con la aplicación del programa tradicionalista de restauración social y política, que implicaba incluso la toma del poder por la fuerza si fuera preciso. Pero, en ese momento, la función del tradicionalismo ya era la defensa sin ambages del orden social establecido, promoviendo la alianza de todas las fuerzas de derecha en torno al Ejército contra la ofensiva del proletariado revolucionario concebido como enemigo interior. En 1920, Mella seguía si ver otra alternativa que la dictadura militar o la socialista: “La dictadura revolucionaria de abajo y la inutilidad del Parlamento exigen la suspensión de éste y el gobierno de una dictadura, pero dictadura militar”⁸¹.”

Aunque la ola de miedo pareció remitir a partir de 1920, y a la altura de 1923 el “peligro bolchevique” ocupaba un lugar secundario en los tópicos del conservadurismo⁸², el discurso del miedo al comunismo se mantuvo

78 García Fernández, 2005: 8. Un espectador de excepción del proceso revolucionario ruso fue Sofía Casanova. Casanova, 1920.

79 Cruz, 1997: 279.

80 Por ejemplo, el catedrático y diputado Tomás Elorrieta, *El movimiento bolchevista*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1919, destacó la coincidencia de sindicalistas españoles y bolcheviques rusos en el uso de la acción directa.

81 “Declaraciones el señor Vázquez de Mella”, *El Pensamiento Español*, 31-I-1920: 1, cit. por González Cuevas 1993: I, 227.

82 García Fernández 2005: 9. La proliferación del miedo a la conflictividad sociolaboral, al obrero sindicado, a los atentados y al contagio bolchevique en amplios sectores sociales durante la posguerra, en Rey Reguillo, 1997.

con mayor o menos persistencia durante el resto de los años veinte, como confirman las campañas de la Dictadura contra la ayuda en forma de propaganda y dinero que los soviéticos habrían brindado al dirigente independentista catalán Francesc Macià y al líder rifeño Mohamed Abd el-Krim.

La prensa conservadora española denunció desde inicios de 1919 la rápida “bolchevización” del movimiento sindicalista, y sugería para hacerle frente un antídoto más adecuado que la mera propaganda antirrevolucionaria:

Los sindicalistas catalanes intentan hacer una revolución a la rusa, esto es, el salto hacia el caos, la negación de toda vida civilizada, el atropello de los más sagrados deberes [...] Nada ha de ser tan eficaz contra ellos como una unión de todos los hombres de orden. Una acción ciudadana de buenos patriotas, llegando, si es preciso, a tomar las armas para defender el principio de autoridad, es el recurso que puede hacer fracasar a los que intenten el crimen de sumirnos en el horror de la más completa anarquía. Ante los revolucionarios que por la fuerza quieren imponerse, debe haber una masa de opinión que se oponga también por la fuerza, ni necesario fuese⁸³.

Esta “acción ciudadana” se plasmó en el fenómeno de las uniones cívicas, que proliferaron desde 1917 en casi toda Europa como una reacción espontánea de las clases conservadoras contra la amenaza revolucionaria representada por el bolchevismo. En este fenómeno movilizador subyace una actitud defensiva de ciertos sectores sociales y determinadas fuerzas económicas que consideraban que los recursos coercitivos o reformistas del sistema liberal no les protegían de forma satisfactoria frente a una “oleada subversiva comunista” que amenazaba las mismas bases de su poder. Además de su innegable carácter defensivo, el movimiento “cívico” aparece vinculado, de forma desigual y según los países, con fenómenos socioculturales tan diversos como el anticomunismo, el ex-combatentismo de posguerra o el radicalismo ultranacionalista de ciertos grupos juveniles. A pesar de ser un fenómeno plenamente “burgués” en sus valores de conservación del orden social, y preferentemente urbano en su despliegue, manifestaciones similares de “defensa social” pudieron darse en zonas rurales (caso de Andalucía, el Mezzogiorno o Estiria y Carintia), donde las “guardias burguesas” se aliaron con la gran propiedad en contra del movimiento campesino y dieron lugar en ocasiones a las manifestaciones iniciales de una paramilitarización

83 “La Acción Ciudadana”, *ABC*, 16-I-1919: 7.

en sentido prefascista o plenamente fascista, como sucedió con el *squadris-mo agrario* italiano.

El fenómeno de las uniones cívicas no agotó sus objetivos en la defensa de la propiedad frente a las reivindicaciones obreras, sino que la percepción de una amenaza global contra el sistema liberal-capitalista movilizó a más amplios sectores de población que los estricta y directamente implicados en los conflictos laborales, hasta impeler posteriormente a iniciativas políticas de masas con un carácter autoritario. De ahí que la implicación de otros grupos sociales y el asesoramiento constante propiciado desde diversas instancias de la administración estatal civil y militar, abran camino hacia consideraciones más complejas sobre su origen, desarrollo y consecuencias. Hechos condicionados y alentados por la sensación de seguridad pública que podía inspirar esta movilización voluntaria de fuertes contingentes de ciudadanos con diversas extracciones sociales (militares, nobleza titulada o no, alta burguesía industrial y financiera, terratenientes, pequeños y medios comerciantes, funcionarios, profesionales liberales y estudiantes de clase media alta) y de ideología indefinida, aunque unidos en el objetivo común del mantenimiento del orden social desde una perspectiva marcadamente conservadora⁸⁴. Su ideario, escasamente desarrollado, se centró en justificar sus acciones a través de los principios del liberalismo de corte clásico, aunque impregnado de un organicismo de impronta reaccionaria: ante un Estado que consideraban cada vez más inoperante en las luchas sociales, los sectores conservadores optaron por defenderse en la calle y garantizar de paso la libertad de trabajo o asociación, complementando su actuación coactiva con medidas sociales (reformismo social, corporativismo) y actuaciones políticas de carácter nacional (acoso a los partidos marxistas, sus sindicatos y sus órganos de difusión) e internacional, mediante la coordinación de la información, la propaganda y la acción de las organizaciones cívicas a escala europea⁸⁵.

So capa de defender la propiedad y garantizar la prestación de servicios públicos en caso de huelga, las uniones cívicas protegieron actividades de

84 Rey Reguillo, 1987: 97-98. Sobre las uniones cívicas en España hasta 1923, véanse también González Calleja, 1999: 75-103 y González Calleja y Rey Reguillo, 1995: 71-141.

85 Los días 29 y 30-XI-1920 se celebró en Lucerna una Conferencia Internacional de Guardias Cívicas, con representantes de varios países europeos, entre ellos España. Véase Martí Olivares y Andrés Morera, 1921. Dicha reunión sentó las bases de otra convocada en la misma ciudad los días 4 y 5-VII-1926.

esquirolaje y sindicalismo amarillo, y se dispusieron, no sólo a la defensa de la propiedad, sino incluso a la restricción de los derechos de huelga o de manifestación. La interferencia “cívica” fue especialmente notable en los servicios sociales básicos: la huelga en los servicios públicos era, a su juicio, el primer paso de la descomposición social que traería el bolchevismo. Para remediarlo, impulsaron la creación de “servicios auxiliares económicos” y rondas armadas que garantizaran la continuidad de las actividades indispensables para la vida y el trabajo: medicina, transportes, abastecimientos, agua, luz, electricidad y gas, basuras, información, etc. La unión cívica precisaba de una situación de legalidad política y de libertades formales que justificara su actividad en defensa del orden constituido; un orden que intentaban garantizar aún a costa de cuestionar derechos y libertades básicos en nombre del interés comunitario. La definitiva erosión de este orden propiciaría, pocos años más tarde la aparición de nuevos y más eficaces métodos de combate, como la movilización política de las masas en sentido fascista y el establecimiento de regímenes autoritarios de excepción. El miedo a la “revolución roja” fue, en definitiva, la piedra de toque que propició el surgimiento de la tercera gran corriente de la derecha española: la derecha radical surgida en buena medida al margen de la tradición teológico-política, pero también hostil al liberalismo, que acabaría por convertirse en el principal sujeto activo del proceso de “fascistización” que sufrió el campo gravitatorio de las derechas radicalizadas durante el período de entreguerras.

La movilización “cívica” de la posguerra coincidió en España con un importante ciclo de protesta protagonizada por el obrerismo organizado. Resulta natural que los primeros intentos de movilización armada de las clases conservadoras se dieran en las zonas más afectadas por la creciente conflictividad social y con un movimiento sindical más combativo y mejor organizado, como sucedía en Barcelona, donde en los últimos años de la Gran Guerra se habían organizado unos “servicios económicos auxiliares” para mantener las actividades públicas clave en caso de paro general. A tal efecto se procedió a inicios de 1919 a la reorganización del Somatén, que intervino por primera vez en Barcelona durante la gran huelga general de marzo-abril en funciones de guardia cívica con el apoyo de seguidores de la Lliga Regionalista, aunque también englobó a comerciantes, tenderos, capataces y obreros anticenetistas, junto a liberal-conservadores españolistas e incluso “ultras” neocatólicos y jaimistas⁸⁶.

86 Baratech Alfaro, 1927: 59. León-Ignacio, 1981: 53. Meaker, 1978: 222-223.

Mientras la lucha social en Barcelona derivaba irremediabilmente hacia la violencia, en el resto de España los sectores conservadores aún dudaban entre las medidas sociales reformistas o la defensa a ultranza de sus posiciones hegemónicas. El sindicalismo católico jugaba un importante papel en ambas tácticas, al divulgar una doctrina de justicia y solidaridad interclasi-sista, pero también al encubrir con su respetabilidad una serie de prácticas antisubversivas y contrarrevolucionarias de lucha social contra las organizaciones obreras establecidas, siguiendo la más pura ortodoxia del amarillismo sindical⁸⁷. El 24 de marzo de 1919, conspicuos personajes de la nobleza aragonesa fundaron el Somatén Armado de Zaragoza y su término como brazo armado contra la pujanza del Sindicato Único cenetista. A pesar de que Madrid se había mantenido hasta 1917 en relativa tranquilidad en comparación a la conflictiva Barcelona, los elementos patronales también organizaron sus cuadros de combate: a la altura del mes de abril de 1919, el marqués de Comillas organizó desde el local de la Acción Católica la Defensa Ciudadana, que el 26 de ese mes acordó su constitución como Somatén Local de Madrid, encargado de prestar “asistencia a las autoridades constituidas para lo que ellas estimen pertinente en la represión de los disturbios de orden social⁸⁸”. El Somatén madrileño encuadraba a la élite política y económica de la corte, ya que su presidente, sus dos vicepresidentes, 10 de sus 21 vocales y 8 de los 12 jefes de distrito eran aristócratas. Mantuvo un ideario inequívocamente reaccionario, que recuerda a las posturas mantenidas por el grupo intelectual de *La Defensa de la Sociedad* medio siglo antes: “reconstitución nacional” mediante la “higiene social” inculcada desde la infancia por las instituciones de gobierno y la Iglesia, cumplimiento estricto de las leyes, represión de “propagandas antisociales”, educación moral, garantía del trabajo y prestación por los ciudadanos de servicios civiles y técnico-sociales para contrarrestar los efectos de una posible huelga general, a través de esquiroles avalados por un marchamo de “ciudadanía⁸⁹”. Término este último nada novedoso, ya que había sido puesto de moda una década antes por el maurismo para estimular la implicación de los sectores opuestos a la revolución en la defensa activa del orden social.

87 Es la tesis de Castillo, 1977.

88 “Transformación de la Defensa Ciudadana de la Villa y Corte de Madrid en el Somatén Local de Madrid”, *El Somatén*, nº 1, octubre 1920: 4.

89 Duque de Medina de las Torres, “La prestación de servicios sociales”, *El Somatén*, nº 3, diciembre 1920: 1-2.

La guardia cívica más importante de la capital fue la Unión o Acción Ciudadana, que comenzó a actuar en Madrid a fines de abril e inicios de mayo de 1919 con motivo de la huelga de Telégrafos y Teléfonos, y que se nutría de jóvenes procedentes de las clases acomodadas medias y medias altas, militantes del movimiento maurista o de la ACNP, pequeños patronos y comerciantes, y funcionarios, empleados y profesionales liberales. En suma, el típico conglomerado interclasista conservador calificado vagamente de “ciudadanía”, similar al del Somatén barcelonés y cercano a la composición del naciente escuadrismo italiano. Sus relaciones eran preferentemente con la autoridad gubernativa, lo que les permitió gozar de una mayor libertad de movimientos que el Somatén local, y su ideario adoptó principios extraídos del maurismo y del catolicismo social⁹⁰, junto a la decidida defensa de los principios del liberalismo económico; la visión orgánica y armónica de la sociedad compartida por tradicionalistas, católicos y mauristas, y los llamamientos patrióticos al engrandecimiento económico y político de una España vinculada a los valores de instituciones tradicionales como la Iglesia, la Monarquía y el Ejército. La Unión Ciudadana aseguraba no tener matiz político⁹¹ y se presentaba como hechura de la clase media, “que compone el núcleo principal de la nación”, y que, interpuesta entre el proletariado y las clases pudientes, decidió crear provisionalmente una milicia propia para garantizar su conservación ante la “pusilanimidad colectiva y gubernamental⁹²”. Ante la exacerbación de la lucha laboral y la intención de “los conductores de las muchedumbres obreras” de imponer su tiranía apoderándose de la calle e imponiéndose a los poderes públicos, la sociedad en su conjunto “ha reaccionado virilmente contra el imperio del terror. Los ciudadanos se constituyen espontáneamente en defensores del orden y de la libertad. En todas partes surgen organizaciones beneméritas que oponen un valladar al despotismo socialista y sindicalista, arriesgando en el patriótico menester su propia seguridad personal⁹³”. El combate se perfilaba, pues, entre una clase insolidaria —el proletariado manipulado por líderes sin escrúpulos— y el resto de la sociedad, o al menos su fracción más consciente

90 Rey Reguillo, 1989: 534.

91 *La Acción*, 19-XII-1919: 6. *La Acción*, 20-XII-1919: 6.

92 “Obras de patriotismo. Por el orden el derecho” (Manifiesto de la Junta Directiva de Unión Ciudadana, 5-XI-1919), *La Acción*, 15-XII-1919: 3. “La Unión Ciudadana, contra el matonismo”, *El Debate*, 9-IV-1920: 1.

93 “El régimen del terror. La sociedad se defiende”, *La Acción*, 17-IV-1920: 1.

y responsable. El interés social requería someterse a una disciplina colectiva en la que no existía ningún lugar para los sindicatos:

Nosotros tenemos un ideal, que es la Patria [...]; nosotros queremos la libertad de trabajo; no admitimos más intermediarios entre el obrero y el patrono que el Estado, consideramos que es función de éste fijar el jornal o sueldo mínimo, así como atemperar el máximo de las horas de trabajo a la índole de éste [...]. Consideramos lícitas todas las huelgas, excepto aquellas que paralicen los servicios públicos⁹⁴.

Representante de unos intereses colocados supuestamente por encima de las clases, la Unión Ciudadana enmascaró su verdadera identidad de reacción de la patronal y de los elementos más conservadores de la sociedad frente a las reivindicaciones obreras con el llamamiento a la libertad de trabajo y al orden social frente a las huelgas. Pero se perciben también actitudes moderadamente novedosas: del “maurismo callejero” y del fascismo *diciannovista* recabaría el desprecio hacia la “vieja política” liberal parlamentaria, la exaltación de los valores de la juventud moderna (deporte, aire libre) y un culto de la fuerza y de la experiencia combatiente que no llegó a la desmesura de los movimientos paramilitares de masas que estaban enseñoreando del panorama político europeo en esos mismos años. Con la reducción de la conflictividad social en 1921, la Unión Ciudadana entró en franca decadencia, desapareciendo poco después ante la indiferencia de las organizaciones que posibilitaron su nacimiento.

7. Conclusión: oficialización y declive de la movilización cívica durante la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)

El Directorio Militar asumió el poder en septiembre de 1923, en pleno declive de la movilización obrera iniciada en 1916. A pesar de la innegable consolidación del orden conservador a través de la dictadura que preconizaron Donoso Cortés, Cánovas o Mella, Miguel Primo de Rivera (1870-1930) barajó desde el primer momento la posibilidad de que la seguridad interna pudiese quedar parcialmente garantizada por una milicia nacional inspirada en la organización somatenista catalana, lo que permitiría liberar

94 *La Acción*, 15-XII-1919: 3.

de parte de las desagradables e impopulares funciones represivas a un Ejército que en ese momento ejercía funciones de gestión en todas las instancias administrativas. Por Real Decreto de 17 de septiembre de 1923 se instituyó el Somatén Nacional a imagen y semejanza del tradicional de Cataluña y de los reorganizados de Barcelona en 1919 y otras ciudades por la Real Orden de 21 de enero de 1920⁹⁵. A pesar de los nebulosos contornos del proyecto, puede considerarse que el “nuevo” Somatén primorriverista coadyuvaría al reforzamiento de los instrumentos de orden público, pero también se concibió como un primer intento movilizador de la Dictadura dirigido a su propia salvaguardia.

Con la prolongación del régimen dictatorial a través de un Directorio Civil desde fines de 1925 y los planes de reforma constitucional, se truncaron las esperanzas de retorno a la legalidad anterior a 1923 de amplios sectores sociales liberal-conservadores, que comenzaron a desmarcarse del régimen, afectando notablemente al desarrollo del Somatén, que comenzó un lento declive, debido a su nunca desmentido espíritu clasista y ultraconservador, con la agravante del oficialismo al haber sido creado y organizado por la autoridad militar. Desaparecida la psicosis de conflictividad prerrevolucionaria que había afectado a Europa en los años anteriores, la opinión pública comenzó a ver con creciente prevención a esta organización armada que iba acumulando excesivas atribuciones, y cuyas extralimitaciones contribuyeron a la polémica suscitada por la prolongación e intensificación de la intervención militarista en la vida pública. Además, el deterioro de la posición política del Directorio obligó a éste a propiciar una radicalización de sus organizaciones de apoyo: tras las intentonas insurreccionales de Valencia y Ciudad Real en enero de 1929 y ante la creciente agitación estudiantil, el Somatén y la Unión Patriótica comenzaron a ser utilizados en acciones represivas, de vigilancia y seguridad. Esto acentuó su impopularidad, no sólo por su absoluta identificación y colaboración con la declinante Dictadura, sino por su fugaz salto cualitativo hacia actuaciones de control parapolicial con derivas semitotalitarias. La institución cívica armada no hizo absolutamente nada para impedir la caída de la Dictadura en enero de 1930 y de la Monarquía en abril de 1931, y resultó fulminantemente disuelta en todo el territorio nacional a excepción de la Cataluña rural por decreto del Gobierno Provisional de la República el 15 de abril de ese último año.

95 *Gaceta de Madrid* n° 261, 18-IX-1923: 1130.

El Somatén Nacional se puede interpretar como el último eslabón de esa actitud de defensa activa del orden social que fue respaldada desde mediados del siglo XIX por teóricos políticos a caballo entre el moderantismo y el pensamiento tradicional como Balmes, Donoso Cortés o Bravo Murillo. Sus justificaciones más o menos explícitas del estado de excepción como recurso legal válido para la estabilización política de un régimen apoyado por los sectores sociales más conservadores coincidieron con la etapa de consolidación del Estado liberal y la puesta en marcha de sus principales instrumentos de control, vinculados a la implantación de una Administración centralizada. Este proceso de vertebración institucional condujo al ocaso definitivo de las iniciales actitudes de movilización la “ciudadanía en armas” liberal, ejemplificada en la crisis interna de la Milicia Nacional durante el Sexenio, por su deriva hacia actitudes democráticas y socializantes crecientemente ajenas a los intereses de los sectores dominantes. Es cierto que los milicianos decimonónicos y las uniones cívicas de los años veinte del siglo pasado compartían el mismo afán de movilización para la conservación de un orden social y político, pero con actitudes muy diferentes en cada caso: entre la defensa proactiva de las recientes y aún inseguras conquistas revolucionarias de inicios del siglo XIX contra la resistencia violenta de los nostálgicos del Antiguo Régimen, y la defensa reactiva de un orden social ya sólidamente establecido, pero amenazado por las explosiones de subversión revolucionaria del proletariado organizado, media el complejo proceso de agotamiento de la dinámica transformadora del liberalismo clásico, con los significativos y simbólicos hitos revolucionarios de 1848, 1871 y 1917. Un fenómeno compendiado en el cambio de actitudes de la “burguesía revolucionaria” a una “burguesía conservadora” menos dispuesta a salir a la calle con las armas en la mano en defensa de sus intereses, que cultivaría y apoyaría crecientemente las iniciativas de reformismo social como estrategia preventiva, aunque no descartaba la defensa del orden mediante la movilización cívica o el apoyo a medidas estatales de excepción —la dictadura— en las coyunturas más conflictivas.

El Somatén fue también la primera organización civil armada que actuó de forma efectiva en defensa de un régimen dictatorial. Ello le coloca en el punto final de esa salvaguardia del orden que fue la seña de identidad del conservadurismo liberal, y lo sitúa en el umbral de la radicalización de la derecha, abriendo un interesante debate sobre la existencia o no de una “tentación totalitaria” o fascista durante la Dictadura. Es cierto que el Somatén Nacional supuso un paso sin posible retorno en el proceso de

movilización contrarrevolucionaria. De las uniones cívicas les separaba su estricto control por el Estado y su carácter de instrumento movilizador de apoyo a un régimen de excepción, pero como ellas siguió manteniendo una ideología fundamentalmente conservadora del orden social, lo que no le impidió desplegar actitudes populistas, nacionalistas, antiliberales y antimarxistas que, convenientemente reformuladas por el radicalismo derechista, supusieron un precedente válido de la movilización de los grupos fascistas y fascistizados por medio de un nuevo instrumento de combate: la milicia política de partido. Las uniones cívicas y el Somatén fueron exponentes fracasados —unas por falta de masas y el otro por no resultar éstas lo suficientemente dinámicas— de una radicalización de la derecha ante las mismas circunstancias que posibilitaron el ascenso del fascismo en Italia. Con todo, tres lustros más tarde, los otrora jóvenes afiliados a las uniones cívicas y al Somatén, ya convertidos en hombres maduros, engrosarían las filas de las milicias ciudadanas que junto a las milicias de Falange proliferaron en algunas ciudades de retaguardia del bando rebelde durante la Guerra Civil.

El Somatén no fue nunca una milicia revolucionaria surgida y desarrollada espontáneamente, sino que siempre actuó como mero apoyo a una dictadura derechista, y con unos objetivos políticos que eran enmascarados constantemente con la apelación a la defensa global de la sociedad. Mediatizado por el militarismo, con un movimiento obrero dividido que difícilmente podría jugar el papel de amenaza revolucionaria y sin un ideario dinámico que le pusiera en contacto con la derecha radical y ultranacionalista emergente en otras latitudes, el Somatén —y por extensión la Dictadura— nunca se planteó seriamente el “salto revolucionario” hacia la moderna derecha radical o el fascismo. El fracaso de la Dictadura aceleró la desaparición del sistema político de la Restauración. Con ella se truncaron los primeros intentos serios de movilización defensiva de los grupos sociales dominantes a escala nacional y tutelados por un Estado crecientemente intervencionista, pero se abrió el camino a manifestaciones de radicalismo que, nacidas en su seno, alcanzaron pleno desarrollo con la fascistización parcial de las derechas en los tiempos de la Segunda República. En ello, el Somatén también actuó como puente entre dos épocas.

Bibliografía

- Alarcón Caracuel, Manuel Ramón, *El derecho de asociación obrera en España (1839-1900)*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975.
- Álvarez Junco, José, *La Comuna en España*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Aróstegui Sánchez, Julio, “El carlismo en la dinámica de los movimientos liberales españoles. Formulación de un modelo”, *Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada a las ciencias históricas, vol. IV: Historia Contemporánea*, Santiago de Compostela, Fundación Juan March-Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1975: 225-239.
- Bach Jensen, Richard, *The Battle against Anarchist Terrorism. An International History, 1878-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Balmes Urpiá, Jaime, *Escritos Políticos*, Madrid, Impta. de la Sociedad de Operarios del Mismo Arte, 1847.
- Balmes Urpiá, Jaime, *Obras Completas del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro.*, 1ª ed. crítica ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S.J., Igualada, N. Poncell, 1925-1927, 33 vols.
- Balmes Urpiá, Jaime, *Obras Completas*, Madrid, La Editorial Católica, 1948-1950, 8 vols.
- Balmes Urpiá, Jaime, *Política y Constitución*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Baratech Alfaro, Feliciano, *Los Sindicatos Libres de España. Su origen. Su actuación. Su ideario*, Barcelona, Talleres Gráficos Cortel, 1927.
- Bayle, Constantino, S.J., *El segundo marqués de Comillas, don Claudio López Bru*, Madrid, Razón y Fe, 1928.
- Becker, Jean-Jacques, “Le couteau entre les dents”, *Vingtième Siècle*, 24 (1989): 102-104.
- Benavides Gómez, Domingo, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*, Barcelona, Nova Terra, 1973.
- Bravo Murillo, Juan, *Política y administración en la España isabelina*. Ed. de José Luis Comellas, Madrid, Narcea, 1972.
- Canal i Morell, Jordi: “Carlismo y contrarrevolución”, *La Aventura de la Historia*, 77 (2005): 46-51.
- Cánovas del Castillo, Antonio, *Problemas contemporáneos*, Madrid, Colección de Escritores Españoles, 1884, 3 vols.
- Cánovas del Castillo, Antonio, *Discursos en el Ateneo (Obras Completas, vol. I)*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1981.
- Cánovas del Castillo, Antonio, *Discursos parlamentarios*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- Casanova, Sofía, *La revolución bolchevista (diario de un testigo)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1920.
- Castillo, Juan José, *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español (1912-1923)*, Madrid, edicusa, 1977.
- Cruz Martínez, Rafael, “¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes de la Rusia soviética y la acción colectiva en España”, Rafael Cruz Martínez y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997: 273-303.
- Donoso Cortés, Juan, *Obras Completas de Juan Donoso Cortés*, recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos, por Hans Juretschke, Madrid, La Editorial Católica, 1946, 2 vols.
- Donoso Cortés, Juan, *Textos políticos*, Madrid, Rialp, 1954.

- Donoso Cortés, Juan, *Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, edición, introducción y notas de Carlos Valverde, S.I., Madrid, La Editorial Católica, 1970, 2 vols.
- Elorza Domínguez, Antonio, “La ideología liberal ante la Restauración: la conservación del Orden”, *Revista de Estudios Políticos*, 147-148 (1966): 65-92.
- Elorza Domínguez, Antonio, *La utopía anarquista bajo la Segunda República española, precedido de otros ensayos*, Madrid, Ayuso, 1973.
- Fernández Almagro, Melchor, *Cánovas. Su vida y su política*, 2ª ed., Madrid, Tebas, 1972.
- Fernández Almagro, Melchor, *Historia del reinado de Alfonso XIII*, 4ª ed., Barcelona, Montaner y Simón, 1977.
- Ferrer, Sol, *La vida y la obra de Francisco Ferrer Guardia*, París, Ed. Fischbacher, 1954.
- García Fernández, Hugo, “Historia de un mito político: el ‘peligro comunista’ en el discurso de las derechas españolas (1918-1936)”, *Historia Social*, 51 (2005): 3-20.
- Giovannini, Fabio, *Breve historia del anticomunismo*, Donostia, Basandere Argitaletxea, 2007.
- Gómez Ochoa, Fidel, “El conservadurismo canovista y los orígenes de la Restauración: la formación de un conservadurismo moderno”, Manuel Suárez Cortina (ed.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997: 109-155.
- González Calleja, Eduardo, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, Madrid, CSIC, 1998.
- González Calleja, Eduardo, *El máuser y el sufragio. Orden público, subversión y violencia política en la crisis de la Restauración (1917-1931)*, Madrid, CSIC, 1999.
- González Calleja, Eduardo, *En nombre de la autoridad. La defensa del orden público en la Segunda República Española (1931-1936)*, Granada, Comares, 2014.
- González Calleja, Eduardo y Fernando del Rey Reguillo: *La defensa armada contra la revolución. Una historia de las guardias cívicas en la España del siglo XX*, Madrid, CSIC, 1995.
- González Cuevas, Pedro Carlos, “Nobleza y contrarrevolución: el Centro de Acción Nobiliaria (aproximación histórica a un grupo de élite)”, Javier Tusell Gómez, Julio Gil Pecharrómán y Feliciano Montero García (eds.), *Estudios sobre la derecha española contemporánea*, Madrid, UNED, 1993a: 225-268.
- González Cuevas, Pedro Carlos, *Perfil ideológico de la derecha española: teología política y orden social en la España contemporánea*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1993b, 2 vols.
- González Cuevas, Pedro Carlos, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- González Cuevas, Pedro Carlos, “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, *Hispania: Revista española de historia*, LXI, 207 (2001): 99-142.
- González Cuevas, Pedro Carlos, “Orden”, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza, 2008: 893-900.
- González Cuevas, Pedro Carlos, “El pensamiento reaccionario. Tradicionalista y carlista”, Manuel Menéndez Alzamora y Antonio Robles Egea (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Madrid, Trotta, 2013: 99-122.
- González Cuevas, Pedro Carlos, “Los tradicionalismos”, Pedro Carlos González Cuevas (ed.), *Historia del pensamiento político español: del Renacimiento a nuestros días*, Madrid, UNED, 2016: 137-157.

- Jover Zamora, José María, *Realidad y mito de la Primera República*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- León-Ignacio, José, *Los años del pistolero*, Barcelona, Planeta, 1981.
- Lodyginsky, Georges, *Face au communisme (1905-1950). Quand Genève était le centre du mouvement anticommuniste international*, Edición de Youri Lodyginsky y Michel Caillet, Ginebra, Slatkine Reprints, 2009.
- López Cordón-Cortezo, María Victoria, “La Comuna de París vista desde España”, José María Jover Zamora (ed.), *El siglo XIX en España; doce estudios*, Barcelona, Planeta, 1974: 322-395.
- López Cordón-Cortezo, María Victoria, “La mentalidad conservadora durante la Restauración”, José Luis García Delgado (ed.), *La España de la Restauración. Política, economía, legislación*, Madrid, Siglo XXI, 1985: 71-109.
- Marcuello Benedicto, Juan Ignacio, “Sistema constitucional, práctica parlamentaria y alternativas conservadoras en el liberalismo isabelino”, *Hispania: Revista española de historia*, LIII, 183 (1993): 237-276.
- Martí Olivares, Luis y Luis de Andrés Morera, *Somatén de Barcelona. Conferencia de Lucerna*, Barcelona, Impta. Elseviriana Borrás Mestres y Cía, 1921.
- Meaker, Gerald H., *La izquierda revolucionaria en España, 1914-1923*, Barcelona, Ariel, 1978.
- Montero García, Feliciano, “Un exponente del movimiento de defensa social en España: la revista *La Defensa de la Sociedad* (1872-1874)”, *Hispania Sacra*, xxx, 59-60 (1977): 293-327 (monografía en Universidad de Salamanca, Departamento de Historia Contemporánea, 1972).
- Novella Suárez, Jorge, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975): tradición y contrarrevolución en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Núñez Ruiz, Diego, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Túcar, 1975.
- Olabarría Agra, Juan, “Orden”, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002: 487-490.
- Peres Unzueta, Jaume, *El Sometent a través de la historia*, Barcelona, Joaquim Horta, 1924.
- Piqueras Arenas, José Antonio, *Cánovas y la derecha española. Del magnicidio a los neocon*, Barcelona, Península, 2008.
- Rey Reguillo, Fernando del, “Ciudadanos honrados y somatenistas. El orden y la subversión en la España de los años veinte”, *Estudios de Historia Social*, 42-43 (1987): 97-150.
- Rey Reguillo, Fernando del, “La defensa burguesa frente al obrerismo en Madrid. La Unión Ciudadana (1919-1923)”, Ángel Bahamonde Magro y Luis Enrique Otero Carvajal (eds.), *La sociedad madrileña durante la Restauración, 1876-1931 (Actas de los III Coloquios de Historia Madrileña, 14 a 17 de diciembre de 1987)*, Madrid, Alfoz, 1989, vol. II: 527-540.
- Rey Reguillo, Fernando del, “El empresario, el sindicalista y el miedo”, Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997: 235-272.
- Riquer i Permanyer, Borja de, “Cataluña: conspiración contra la I República. La Liga de Orden Social o el alfonsismo catalán del Sexenio”, *Historia* 16, 75 (1982): 22-32.
- Robinson, Richard A. H., “Political conservatism: The Spanish Case, 1875-1977”, *Journal of Contemporary History*, 14, 4 (1979): 561-580.

- Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963.
- Seco Serrano, Carlos, “L’Espagne, la Commune et l’Internationale”, *International Review of Social History*, xvii (1972): 222-239.
- Simarro, Luis, *El proceso Ferrer y la opinión europea*, Madrid, Eduardo Arias, 1910.
- Southwort, Herbert R., *El lavado de cerebro de Francisco Franco*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Storm, Eric, *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Termes Ardévol, Josep, *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional (1864-1881)*, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1972.
- Varela Ortega, José, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Madrid, Alianza, 1977.
- Vergés Mundo, Oriol, *La I Internacional en las Cortes de 1871*, Barcelona, Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España, 1964.
- Weiss, John, *Conservatism in Europe, 1770-1945. Traditionalism, reaction and counter-revolution*, Norwich, Thames and Hudson, 1977.
- Yllán Calderón, Esperanza, *Cánovas del Castillo, entre la historia y la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Conservatismo y catolicismo en Colombia, 1880-1930

Ricardo Arias Trujillo

Universidad de los Andes, Bogotá

Introducción

El conservatismo ha sido una de las dos fuerzas políticas dominantes a lo largo de la historia colombiana. Junto con el liberalismo, muy pronto se convirtió en un gran protagonista político, y su influencia ha sido decisiva desde mediados del siglo XIX. Desde muy temprano, las fronteras entre los dos rivales que se disputaban el control del país se fueron delineando. Durante el siglo XIX, las principales controversias se centraron, grosso modo, en tres grandes asuntos. Por una parte, las relaciones entre el Estado central y las regiones dieron lugar a álgidas discusiones entre federalistas (liberales) y centralistas (conservadores). Por otra, las relaciones entre el Estado y los individuos planteaban el no menos delicado problema de las libertades ciudadanas, que no tenían buena acogida en los sectores conservadores. El tercer motivo de discordia se dio en torno a las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, cuya enorme influencia no tardó en suscitar un profundo anticlericalismo en las filas liberales. Estas diferencias, propias a los estados en formación latinoamericanos, derivaron con frecuencia en conflictos armados, las llamadas “guerras civiles” decimonónicas.

A comienzos del siglo XX, la sociedad colombiana empezó a conocer una serie de transformaciones que hacían parte del proceso de “modernización”: la industrialización, el auge urbano, el desarrollo del capitalismo y ciertos indicios de secularización, entre algunos factores, pusieron sobre el tapete otro tipo de desafíos y debates. En ese nuevo contexto, las fronteras entre liberales y conservadores conocieron importantes modificaciones: por un lado, las disputas entre federalistas y centralistas quedaron definitivamente zanjadas a favor de los segundos; por otro, sin desaparecer del todo, el “problema religioso” pasó transitoriamente a un segundo plano tras la consolidación de los conservadores en el poder, que se tradujo, como era de prever, en el fortalecimiento del catolicismo; por otro, la “cuestión social” se

convirtió rápidamente en uno de los principales puntos de discordia entre los conservadores y algunos sectores del liberalismo, sensibles a la miseria y explotación en la que vivía la masa campesina y, sobre todo, el naciente proletariado.

En todos estos debates y controversias, el conservatismo jugó un papel determinante, en la medida en que dominó el escenario político sin mayores obstáculos. Entre 1880 y 1930, los conservadores gobernaron el país y lo hicieron aplicando una nueva constitución que ellos mismos implantaron en 1886. Su poder se reforzó gracias al desenlace que tuvieron las últimas guerras civiles del siglo XIX, en las que vencieron reiteradamente a sus rivales, hasta acallarlos por completo en la última de ellas (1899-1902). En esas condiciones, los conservadores quisieron imponer sus puntos de vista en los ámbitos más diversos de la sociedad. El medio siglo durante el cual ejercieron el poder se conoce como la “hegemonía conservadora”, una denominación con la que se pretende resaltar precisamente la firmeza del conservatismo. ¿Cuáles fueron las principales propuestas, programas y proyectos que pusieron en marcha los conservadores durante este periodo? Como ya lo insinuamos, durante esos años la sociedad conoció importantes cambios que repercutieron en el plano intelectual. En otras palabras, el pensamiento conservador —así como el de otros partidos— también se modificó. Conviene, por lo tanto, enmarcar las ideas en unas condiciones de posibilidad particulares. Al abordarlas desde una perspectiva histórica, reconocemos que éstas no permanecen inmunes al paso del tiempo, como si pudiesen ser aprehendidas por fuera de todo contexto. Este asunto remite a uno de mayor calado. Si las ideas conservadoras se han ido transformando con el tiempo, ¿qué es lo que define o caracteriza al conservatismo?

El texto que proponemos al lector permite apreciar la complejidad del problema planteado. A través de algunos casos que hemos seleccionado, se podrán observar no solo los cambios y evoluciones del pensamiento conservador entre 1880 y 1930, sino además importantes fisuras y divergencias dentro del conservatismo, que refuerzan la necesidad de preguntarse por una posible definición de la eventual “naturaleza” del conservatismo. Para tratar de entender qué era ser conservador, vamos a remitirnos a lo que pensaban al respecto importantes representantes del conservatismo colombiano en tres momentos particulares. En primer lugar, estudiamos los años que van de 1880 a 1910, durante los cuales se sentaron las bases del Estado confesional, en particular mediante la Constitución de 1886. La enorme influencia del clero, apoyada por muchos conservadores, suscitó

recelos y temores en otras figuras del conservatismo, que dudaban de los supuestos beneficios de una vinculación demasiado fuerte entre lo religioso y lo político. La segunda década del siglo xx, que vio el surgimiento de una nueva tendencia política conocida como el “Republicanismo”, permite encontrarnos con una versión muy novedosa del conservatismo, que no duda en apoyar una serie de valores democráticos y en darle cabida a los liberales, actitudes por entonces poco comunes dentro del conservatismo tradicional. Finalmente, en la tercera parte del trabajo, que cubre la última década de la hegemonía conservadora, veremos que el creciente problema social generó diversas respuestas por parte del conservatismo: mientras la mayoría no dudó en inclinarse por las vías represivas y en aludir a los beneficios de la doctrina social de la Iglesia, ciertas voces minoritarias intentaron responder a las demandas de los sectores populares poniendo más énfasis en las reformas sociales.

De esta manera, podemos abordar el conservatismo y sus ideas teniendo en cuenta la complejidad del asunto. Solo así es posible encontrar matices, variantes, diversidad dentro de un campo que, lejos de responder a la imagen estereotipada de buena parte de la historiografía colombiana, resulta más heterogénea de lo que tradicionalmente se dice de los conservadores. En este sentido, si bien es importante conocer las corrientes dominantes dentro del conservatismo, no hay que olvidar que también ha habido otras tendencias que, aunque menos influyentes, revelan la existencia de otras facetas del conservadurismo.

El estado confesional¹

Las reformas liberales

A finales del siglo xix, los conservadores lograron retomar el poder, poniendo fin a casi tres décadas de dominación liberal, durante las cuales se había puesto en marcha una política anticlerical que intentó debilitar el poder de la Iglesia católica. Con el fin de sacar al país del atraso y del “oscurantismo” en el que se encontraba, los dirigentes del Partido Liberal, obnubilados por lo que sucedía en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, impulsaron, desde 1850, una serie de reformas orientadas a asegurar el “progreso”, a inscribir a

1 Las ideas centrales de este capítulo provienen de mi trabajo, Arias, 2003.

Colombia en la senda de la “modernidad”. Bajo la inspiración de un nuevo modelo del hombre y de la sociedad, quisieron privilegiar al individuo sobre el grupo, la igualdad sobre la jerarquía, el consenso sobre la autoridad tradicional. Para ello, era necesario replantear completamente el papel del clero y del catolicismo, pues asuntos tales como la educación, la familia, los valores morales, estaban profundamente influenciados por el catolicismo. Más aún, la Iglesia gozaba de un enorme poder político desde tiempo atrás, por lo que la intervención de curas y obispos en asuntos electorales no resultaba inusual.

El primer programa del Partido Liberal (1849) señalaba entre sus principales objetivos poner fin a la politización de la Iglesia. La separación de ambos poderes —el espiritual y el temporal—, sin embargo, no bastaba. Era igualmente necesario debilitar el poder de una institución que ejercía una gran influencia en el conjunto de la sociedad y que, por su propia *naturaleza*, se oponía a los valores *ilustrados* que animaban al liberalismo. El fin del patronato, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la Constitución de 1863, que barrió de un plumazo toda alusión a Dios, al tiempo que reconocía la libertad religiosa, suscitaron enérgicas reacciones de la oposición, las que, a su vez, radicalizaron a un liberalismo dominado por los sectores más anticlericales. En un contexto cada vez más polarizado, el gobierno estableció el matrimonio civil y la educación laica. Esta última medida desató una nueva guerra civil (1876), en la que miembros del clero participaron activamente al lado de las tropas conservadoras para impedir tanto la “escuela sin Dios” como lo que consideraban el inminente fin de la “verdadera y única familia”.

El contexto de la época no era favorable para las medidas anticlericales: numerosos sectores —campesinos y habitantes de las ciudades, ricos y pobres, hombres y mujeres— se opusieron a las reformas liberales, a las que veían como una seria amenaza para una “nación católica”, constituida mayoritariamente por creyentes, a quienes los “gobiernos ateos” pretendían desconocer sus legítimos y *naturales* derechos. Al igual que lo que sucedía en casi toda América Latina, las cruentas guerras civiles que se sucedieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX dieron cuenta de la profunda división que existía en torno a los derroteros que se debían seguir, entre los que el “factor religioso” fue un punto neurálgico. Ante la incapacidad para llegar a acuerdos básicos, en Colombia los dos partidos se trenzaron en una serie de combates armados que resultaron devastadores para la población, no solo por la pérdida de vidas humanas o por sus efectos en la de por sí

precaria economía, sino, además, por el clima de intolerancia y de dogmatismo que las continuas guerras inculcaron en numerosas generaciones de colombianos. La visión del rival político como un enemigo, como una amenaza para el bien del país contribuyó, en muy buena medida, a definir y a consolidar unas lealtades políticas que se alimentaban no tanto de ideas y programas, como de resentimientos y odios que se iban heredando generación tras generación.

Hacia finales de los años 1870, el liberalismo, que había estado en el poder desde mediados de siglo, daba claros síntomas de debilitamiento. Además de los preocupantes problemas fiscales y políticos, sus reformas religiosas no solo eran rechazadas por los opositores tradicionales, sino que los propios liberales no parecían muy convencidos de las supuestas bondades de los valores laicos. En efecto, más allá de la retórica anticlerical, el matrimonio civil o la educación laica no encontraban muchos adeptos; incluso importantes líderes del Partido Liberal enviaban a sus hijos a los más prestigiosos colegios católicos y no osaban apartarse del modelo familiar católico. El historiador Germán Colmenares subraya claramente las profundas contradicciones de los supuestos abanderados de la laicidad, que en el fondo se mostraban tan preocupados por el respeto a los rígidos códigos sociales como los conservadores; y agrega que la “acritud” y la “desenvoltura” del liberalismo hacia “las formas exteriores religiosas”, así como sus constantes desafíos a las exhortaciones de la Iglesia, reposaban en un sustrato racionalista bastante convencional, originado en la “adopción indiscriminada de los puntos de vista, ya históricos, de la Ilustración”. El anticlericalismo liberal, por su vaguedad misma, no llegó “a concretarse en una forma disidente de conciencia religiosa”².

Si los propios liberales, en su vida privada, no actuaban acorde con los valores y las prácticas que tanto elogiaban en sus discursos y en sus textos, resulta apenas obvio que quienes nunca habían apoyado el anticlericalismo, vieran como algo completamente ajeno —y opuesto— a sus costumbres cuestiones tales como el matrimonio civil, el divorcio, la educación laica y otras medidas impuestas a la fuerza por el ala radical del liberalismo. Si nos preguntamos, entonces, por las razones que podían llevar a un colombiano de la segunda mitad del siglo XIX a identificarse con el conservatismo, uno de los motivos para tener en cuenta sería su profundo rechazo a un liberalismo que parecía desconocer por completo las tradiciones de la mayor parte

2 Colmenares, 1997: 46.

de la población. Como bien lo señala el historiador Jaime Jaramillo Uribe, los dirigentes del liberalismo parecían concentrar todas sus energías en la defensa obsesionada de unos principios intangibles, sin tener debidamente en cuenta el contexto particular en que se querían aplicar esas ideas.

Sustituir la intolerancia política y religiosa por el *fair-play* entre caballeros; el burócrata que todo lo espera del Estado por el pionero de la libre empresa económica; el letrado y el teólogo por el técnico; el espíritu de partido por la inteligencia política que funciona en forma diferente ante situaciones concretas; remplazar el cacique por el ciudadano y el poder político como mantenedor del orden por la espontánea fuerza de cohesión del hombre que posee un sentido claro de sus deberes para con la comunidad, todo eso constituía un programa ideal de perfección humana, pero era difícilmente realizable en la práctica³.

Aquilino Villegas (1879-1940), destacado político, cuenta en su libro *Por qué soy conservador* que no tardó en descubrir que las doctrinas liberales estaban completamente desfasadas con respecto a la realidad del país y que, contrariamente a lo que pregonaban sus adalides, tales ideas no tenían nada de novedoso. Por el contrario, eran obsoletas: “Para nosotros el siglo XIX había gastado y revaluado las doctrinas liberales; ellas eran el residuo lamentable de un romanticismo trasnochado, sin contacto con la realidad, mezclado de un materialismo primario, cuya burda trama se descubría fácilmente”. ¿Qué decir, en efecto, se preguntaba Villegas, de las “viejas ideas que formaban el antiguo credo liberal”? “La libertad absoluta de prensa sin responsabilidad, era un adefesio mandado a recoger”. Lo mismo se puede afirmar de las pretensiones de establecer la “enseñanza obligatoria sin dinero, sin escuelas y sin maestros”; todo ello era “una mentira y un engaño desquiciado de la realidad”. Ni hablar del contenido, de la orientación de la educación que pretendían imponer los liberales: “la enseñanza laica en un país casi unánimemente católico, era un abuso tiránico; y era una inefable tontería creer que en tales condiciones se podía gobernar ignorando el hecho fundamental de la Iglesia católica⁴”.

Villegas nos dice que esa fue una lección política que aprendió en la universidad, cuando estudiaba Derecho. Pero sus afinidades políticas ya se habían definido desde antes, no tanto por razones ideológicas, como por su experiencia familiar. Según nos cuenta, su infancia y juventud estuvieron

3 Jaramillo, 1997: 88-89.

4 Villegas, 1934: 27, 34-35.

enmarcadas en un clima de armonía y de bienestar que se extendía por toda Antioquia, una región muy católica, gobernada por conservadores. Sin embargo, todo ello desapareció por las continuas guerras desatadas por los liberales y por sus políticas anticlericales. En consecuencia, “liberalismo para los míos significaba tiranía y opresión, y para mi niñez y para mi adolescencia siguió significando tiranía y opresión. En cambio conservatismo significaba paz, tranquilidad para vivir y trabajar, libertad y respeto por las gentes⁵”.

Hubo otras trayectorias que también conducían al conservatismo. Tal es el caso de liberales que, en determinado momento, comprendieron que las propuestas de su partido no eran el camino adecuado. Rafael Núñez, uno de los líderes más prestigiosos e influyentes dentro de las filas del liberalismo, decepcionado de su partido, se pasó a las huestes conservadoras. Desde allí, no dudó en cuestionar la validez de unas medidas que, si bien en términos abstractos, parecían favorables para alcanzar el progreso, en la práctica, es decir, en el contexto colombiano de finales del XIX, resultaban de una ingenuidad pasmosa y dejaban al descubierto la distancia del Partido Liberal con respecto a la realidad colombiana. Jaramillo Uribe no dudó en valorar el “realismo” político de Núñez, que se alejó de las corrientes “utópicas” y “románticas” que habían agitado, sin mucho sentido, la vida nacional en las últimas décadas del siglo XIX⁶. Bajo la inspiración de una educación británica —y no francesa, como muchos de sus ex copartidarios— Núñez, prosigue Jaramillo, “[asumió] la política como arte de la transición, el realismo y la desconfianza por los sistemas ideológicos rígidos, un sentido práctico sobre la función del sentimiento religioso en la vida humana y en la vida política⁷”.

La Constitución de 1886

Luego de un periodo de menos de tres décadas en el que sus postulados religiosos no lograron permear la sociedad, los liberales fueron derrotados en las urnas y en los campos de batalla por los conservadores. Como en ocasiones anteriores, el triunfo militar fue ratificado a través de una nueva

5 Villegas, 1934: 20.

6 Jaramillo, 1997: 324.

7 Jaramillo, 1997: 91.

constitución. Los “Regeneradores”, de la mano de Miguel Antonio Caro (1843-1909) y de Rafael Núñez (1825-1894), dieron forma a un modelo que, más allá de algunas continuidades —evidentes, por ejemplo, en el plano económico—, representaba la antítesis del régimen anterior: el federalismo cedió su lugar a un rígido centralismo, las libertades individuales se vieron reducidas en nombre del orden y de una concepción autoritaria del poder y el confesionalismo estatal dio al traste con el proyecto laico. La Constitución de 1886 —la cual perduraría, aunque con muchos retoques, hasta 1991—, así como el Concordato firmado un año después, sentaron las bases de lo que puede considerarse un Estado confesional, dado el papel determinante que se le reconoció oficialmente a la Iglesia en la estructura de la sociedad colombiana. Veamos. Dios era la “fuente suprema de toda autoridad” (Preámbulo) y el Estado reconocía que “la Religión Católica, Apostólica y Romana, es de la Nación”, por lo que “los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social” (artículo 38). De acuerdo con el Concordato, en materia educativa, el papel docente del clero fue ampliamente reconocido, de manera que: “En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación y la instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión Católica” (artículo 12). Por otra parte, se estipulaba que el matrimonio religioso, el único válido para los católicos, tenía efectos civiles y quedaba sometido exclusivamente a la autoridad eclesiástica (artículos 17-19).

Una vez restablecido el “orden natural”, es decir el católico, sus defensores mostraban su satisfacción. Núñez, que a mediados de siglo había afirmado que “ni los ministros del culto católico, ni el culto mismo tendrán para el gobierno ninguna satisfacción”, sostenía ahora que “tras larga y tremenda lucha con los elementos anárquicos —lucha en que comprometí mi reposo, mi vida y aún mi honor— el país logró ver triunfante, merced a la ayuda de la Divina Providencia, los principios de orden, libertad y de Justicia. Considero, por tanto, el acto más honroso de mi vida aquel en que puse la sanción ejecutiva al pacto celebrado con la Santa Sede⁸”. La misma complacencia embargaba al clero colombiano. Monseñor Bernardo Herrera afirmaba, en su primera pastoral como arzobispo de Bogotá, que “las

8 Molina, 1988: 144-145.

instituciones que nos rigen han hecho justicia a la Iglesia y han reconocido que sin ella no puede haber orden social”, y agregaba que “los mandatarios encargados de la cosa pública han obrado como dignos representantes de un pueblo católico, acatando el sentimiento religioso”⁹.

José María Samper (1828-1888), como Núñez, llegó al conservatismo luego de haber militado en el liberalismo. Sin embargo, su “conversión” no implicó, en su caso, abandonar todos los principios del liberalismo. A diferencia de Núñez, Samper creía que los dos partidos podían hacer aportes importantes a la sociedad. Para que eso fuese posible, ambas colectividades debían renunciar a las aspiraciones que más hostilidad y rechazo provocaban en las filas adversas: de esta manera, al mismo tiempo que exigía a los liberales dejar de lado su radicalismo y anticlericalismo, pedía a los conservadores romper su alianza con el clero. Buena parte de sus esfuerzos se dirigieron, por una parte, a “rechazar la identificación entre conservatismo y catolicismo” y, por otra, a tratar de demostrar que el catolicismo no era incompatible con el progreso, las libertades, la democracia¹⁰. Su tarea era bastante ardua, pues ni unos ni otros parecían dispuestos a aceptar tales exigencias, sobre todo los conservadores que, para entonces, ya proclamaban que la defensa del catolicismo era su principal bandera, su rasgo más característico frente a los liberales. Unos años más tarde, sin embargo, nuevas voces se sumarían a los llamados de Samper, de manera que el entendimiento entre los dos partidos ya no parecía algo tan imposible de alcanzar.

Miguel Antonio Caro: un intelectual católico

Como lo acabamos de mencionar, uno de los principales artífices del nuevo orden constitucional fue Miguel Antonio Caro. Político, periodista, filólogo, traductor, Caro fue sobre todo un convencido hispanista que dejó una extensa obra. A diferencia de muchos conservadores, que habían finalmente aceptado algunos principios del liberalismo, como la ampliación del sufragio “universal”, la inclusión de las ciencias naturales en los programas educativos, el desarrollo de la industria, Caro no compartió el entusiasmo por la unión entre “tradicición” y “progreso”. Fue, quizá, el único político del siglo

9 Herrera, 1912: 212-213.

10 Melo, 1978: 16.

xix que nunca renegó de la herencia española¹¹. Estas posturas, así como su fervorosa defensa del catolicismo, han alimentado, desde tiempo atrás, una polémica entre los historiadores. Por un lado, los defensores de Caro se han dado a la tarea de reivindicar su legado a través de una serie de trabajos en los que suele predominar el interés apologético. Desde la otra orilla, la historiografía liberal se ha encargado de insistir en la influencia negativa que tuvo para el país su conservadurismo “reaccionario¹²”.

El trabajo ya citado de Jaime Jaramillo, muy rico en matices, brinda otros elementos de análisis sobre el polémico personaje. Al considerar que el legado hispánico era la base de la identidad nacional, Caro no podía aceptar la supuesta superioridad de los valores anglosajones. Ni siquiera los encontraba compatibles con el “espíritu hispanoamericano”, que era ajeno a una concepción burguesa del mundo, racional, calculadora, materialista. Su visión del país también se oponía a la de la mayor parte de sus contemporáneos, para quienes el desarrollo económico, la ciencia, el positivismo y las libertades individuales hacían parte del recetario para salir de la pobreza. Caro afirmaba que la importancia de una nación o de una cultura no podía medirse por su opulencia, y que lo más valioso para el país no era, por lo tanto, la prosperidad material sino la riqueza espiritual. De ahí la importancia que le atribuía a España: si bien es cierto que había naciones más aventajadas en el plano económico, científico, tecnológico e industrial, la gestión histórica de la “madre patria” superaba con creces a la de cualquier otro Estado, pues “ha sido el pueblo providencial encargado de llevar adelante el poder expansivo del espíritu cristiano”, espíritu que ha dado origen a los avances más valiosos en la historia de la humanidad. Por estas razones, para que Hispanoamérica pudiera realmente ser fiel a la organización del Estado que le trasmitió la Corona, debía devolverles el contenido religioso a las tareas políticas y restablecer una unidad armónica entre el Estado y la Iglesia, para garantizar de esta manera la unidad nacional¹³.

A pesar de su enorme influencia, Caro no siempre contó con el pleno respaldo del conservatismo. Es más, tuvo incluso algunos enfrentamientos

11 Para exponer la importancia de Caro nos hemos remitido a la obra ya citada de Jaime Jaramillo.

12 Para una visión muy favorable a los múltiples legados de Caro, ver, en particular, Valderrama Andrade, 1961 y 1962. Una aproximación liberal se encuentra en el trabajo editado por Sierra Mejía, 2002.

13 Jaramillo muestra la influencia que tuvo en Caro el pensamiento de algunos tradicionalistas franceses, como De Maistre y De Bonald. Jaramillo, 1997: 358-361.

con altos prelados de la Iglesia, pese —o, quizá, debido— a presentarse a sí mismo como su máximo defensor. Una de las principales razones que explican el descontento que suscitaba Caro entre católicos y conservadores fue, sin duda, sus reiterados esfuerzos por mezclar la religión y la política. Caro, el ultramontano, entró en conflicto con la Iglesia cuando quiso fundar, con algunos de sus seguidores, un Partido católico. Tal iniciativa era necesaria, según ellos, para contrarrestar los avances del liberalismo, el “gran error” de los tiempos modernos. Ni siquiera la designación de Pio XI como supuesto jefe del partido, ni la adopción del *Syllabus* como “programa filosófico y político” del nuevo movimiento, fueron suficientes para legitimar su proyecto¹⁴. Para los jerarcas de la Iglesia, semejante propuesta no solo podía llegar a convertirse en una fuente de rivalidades entre los laicos y el clero, sino que también podía generar rivalidades al interior del propio catolicismo. Poco después de las polémicas relacionadas con el Partido católico, Caro volvió a enfrentarse con algunos obispos a raíz de sus reiterados llamados para que el clero participara activamente en la vida política. El arzobispo Herrera rechazó la manipulación de la religión con fines políticos, en particular la intervención de los miembros de la Iglesia en los debates electorales. En la pastoral de 1897, citando los propósitos de León XIII, Herrera sentenció: “... son dignos de censura aquellos que en defensa de grupos particulares, o para alcanzar algún fin político, cualquiera que sea, se sirven como argumento del nombre católico y abusan de los sentimientos católicos del pueblo [...]. Conviene que quienes están encargados de causas sagradas se abstengan por completo de apasionamientos políticos, a fin de que no se vuelvan sospechosos los ministros de la Iglesia¹⁵”. Herrera lamentaba, en particular, las presiones ejercidas por el gobierno de Caro: “... se nos amenaza con que seremos acusados a la Santa Sede; con que va a pedirse la reforma del concordato para poder reprimir a las Obispos, y se ha llegado hasta decir por personas muy allegadas al señor Caro que ahora están comprendiendo la razón que tuvo el General Mosquera [expresidente liberal que golpeó seriamente los intereses de la Iglesia] de hostilizar a los Obispos y al clero...¹⁶”.

14 Caro, 1962: 757-752, 18-26, 86-106.

15 Herrera, 1912: 410-411, 416.

16 Herrera, 1912: 43.

El republicanismo (1910-1920)

La Constitución de 1886 fue rechazada por el liberalismo y por algunos sectores del conservatismo, que muy pronto iniciaron diversas gestiones para introducir cambios: en particular, exigían reducir el poder del Ejecutivo, disminuir las diversas formas de censura, ampliar los espacios de participación política, restaurar las libertades civiles y alejar el sistema electoral de la interferencia oficial. Al fracasar en su intento por modificar la recién aprobada carta constitucional a través de los canales institucionales, los liberales radicales recurrieron a las armas. La Guerra de los Mil Días (1899-1902), una de las guerras civiles más violentas de los múltiples enfrentamientos en que se trenzaron los dos partidos a lo largo del siglo XIX, se saldó con una derrota aplastante de las huestes liberales. Tras la debacle, el radicalismo liberal dio paso a un ánimo más conciliador.

Hacia unas nuevas relaciones políticas

A partir de ese momento, en efecto, el Partido Liberal procedió a redefinir su agenda ideológica. Los principales jefes del liberalismo declararon la “paz religiosa”, dejando atrás las diatribas anticlericales. Rafael Uribe Uribe, hasta hacía poco uno de los mayores enemigos de conservadores y curas, afirmaba ahora que las luchas religiosas habían constituido uno de los principales obstáculos para el desarrollo del país durante el siglo XIX. Para la mayoría de los liberales, el anticlericalismo simplemente había desaparecido de su programa. Por eso, a propósito de la educación laica, Uribe decía: “los alumnos de las escuelas no salen menos buenos si se les explica el catecismo de la doctrina cristiana; no se observó que la enseñanza del principio benthamista de la utilidad en legislación y el sensismo de Tracy en filosofía, obligatoria aún después de haber sido revaluadas esas doctrinas por los pensadores liberales de Europa, fuese la causa eficiente de que el país marchara mejor...”. Y añadía que si bien asuntos como el matrimonio civil, la secularización de los cementerios, la prohibición de las procesiones públicas, la educación laica, habían consagrado, allí donde fueron introducidos, principios de justicia y tolerancia, ahora no eran más que “meras disputas de sacristía”, que no bastaban para regenerar a los pueblos ni para salvar al

país¹⁷. Si Uribe y sus copartidarios estaban dispuestos a dejar atrás sus reivindicaciones religiosas no fue solamente por la debilidad de su partido. Lo hacían teniendo en cuenta un nuevo contexto, en el que las luchas de clase, originadas por el incipiente desarrollo industrial, empezaban a vislumbrarse en el panorama colombiano. La llamada “cuestión social” estaba tomando el lugar del anticlericalismo en el programa de algunos sectores —todavía muy minoritarios— del liberalismo. Los “verdaderos y sagrados intereses del país” ya no eran las “reformas teológicas”, sino la defensa de los sectores populares¹⁸.

De esta manera, declarando públicamente que ya no representaban amenaza alguna para los intereses del catolicismo, los liberales intentaban apaciguar los temores de sus rivales¹⁹. Los gestos de reconciliación también vinieron del lado conservador o, más exactamente, de los conservadores moderados. El contexto desolador que vivía el país explica estos primeros acercamientos entre los dos partidos tradicionales. La Guerra de los Mil Días había dejado miles de muertos, enormes pérdidas materiales y, como para acabar de empeorar la situación, Panamá se había separado de Colombia en 1903. Ante ese panorama, un creciente número de representantes del bipartidismo comprendió que las reiteradas guerras civiles del siglo XIX eran, en muy buena medida, las causantes del atraso del país. Justamente, a comienzos de la nueva centuria, las exportaciones de café estaban sentando las bases para el desarrollo capitalista, lo que fue interpretado desde diversas posiciones como la posibilidad soñada para propiciar el desarrollo económico del país. En ese contexto, un nuevo talante en el ejercicio de la política, marcado por el deseo de reconciliación, cobró cada vez mayor relevancia entre periodistas, políticos, pedagogos e intelectuales.

En 1904, el conservador Rafael Reyes fue elegido presidente. Para adelantar la inaplazable tarea de reconstrucción moral y material que necesitaba el país, el nuevo jefe de Estado formó un gobierno de “Unión y concordia”, en el que las tareas administrativas debían desplazar el sectarismo político. Las esperanzas de muchos colombianos, que compartían sus ideales de

17 Uribe, 1979: 73-83.

18 Uribe, 1979: 73-83.

19 Uribe llegó incluso a escribir un libro, cuyo título era muy explícito en cuanto a sus intenciones —*De cómo el liberalismo no es pecado* (1912)—, en el que trataba de convencer al clero de que el liberalismo ya no era su enemigo. A pesar de sus esfuerzos, el libro no escapó a la condena de varios obispos.

unificación nacional, se vieron seriamente entorpecidas por los conservadores más extremistas, que no estaban dispuestos a pactar con el enemigo. Pese a los obstáculos, el nuevo clima de concordia que parecía caracterizar las relaciones entre los dos partidos tradicionales logró consolidarse en la segunda década, con el surgimiento de una nueva expresión política, el Republicanismo. Si bien estaba constituido por liberales y conservadores, se puede hablar de una nueva tendencia política si tenemos en cuenta los valores que perseguía, a saber: la concordia, la armonía, la tolerancia. A pesar de su significado, y de su enorme valor, este movimiento aún no ha merecido mayor atención por parte de los historiadores que trabajan el periodo de la “Hegemonía conservadora”. En medio de un gran vacío historiográfico, es posible, no obstante, señalar algunas de sus principales ideas programáticas.

La Unión Republicana

Uno de sus dirigentes más destacados fue Carlos E. Restrepo (1867-1939), un empresario que provenía de una de las regiones menos atrasadas del país —Antioquia—, epicentro del tímido desarrollo industrial que empezaba a darse por entonces y, como ya lo mencionamos, una de las regiones más conservadoras y católicas de toda Colombia. Restrepo representaba muy bien a una élite que no veía con buenos ojos la política beligerante, agresiva, militarista que había caracterizado a muchos otros sectores de ambos partidos. No era el único, y a todos ellos, además, se fueron sumando nuevos adeptos, convencidos de la necesidad de introducir un talante civilista en las relaciones políticas. Alfonso Villegas Restrepo (1884-1945), estrechamente vinculado con el periodismo, había fundado en 1911 el diario *El Tiempo* para defender la causa republicana²⁰. Luego, en 1921, creó otro periódico, *La República*, que se convirtió rápidamente en el principal sostén de la reconciliación bipartidista. En sus páginas, participaban liberales, conservadores, republicanos, socialistas, convencidos, todos ellos, de la necesidad de consolidar la tolerancia y el libre pensamiento, expresado en un clima de respeto por las ideas de la contraparte. El joven Germán Arciniegas, que pronto se convertiría en un importante gestor cultural, dirigía la “Página liberal” de *La República*; Abel Carbonell, una figura en la que

20 Poco después, en 1913, Villegas vendió el diario a Eduardo Santos, un importante líder del Partido Liberal que, por esos años, también se identificaba con el republicanismo.

nos detendremos más adelante, tuvo a su cargo la “Página conservadora”, desde la que promovió un conservadurismo claramente identificado con los valores democráticos.

En términos generacionales, el Republicanismo también era diverso. Reunía, por una parte, a “centenaristas”, es decir a todos aquellos que habían ingresado a la actividad política cuando Colombia celebraba el primer aniversario de su Independencia (1910), como Carlos E. Restrepo, Villegas y Carbonell; por otra, también contó con los más jóvenes, “Los nuevos”, como Arciniegas, que hicieron su irrupción en la vida del país una década más tarde, por lo que los volveremos a encontrar en el siguiente capítulo.

En 1910, Carlos E. Restrepo, candidato de la Unión Republicana, fue elegido nuevo presidente del país. Durante los cuatro años que estuvo en el gobierno, el republicanismo implementó importantes cambios políticos e institucionales que ayudarían a darle una estabilidad democrática al país durante unas cuantas décadas. Los cambios a los que aludimos se dieron en el marco de una reforma constitucional, en cuyas deliberaciones participaron exponentes de los dos partidos. Ese sería, entonces, un primer rasgo a valorar. A diferencia de las constituciones anteriores, la liberal de 1863 y la conservadora de 1886, las reformas que introdujeron los republicanos en 1910 eran fruto, no de la imposición de los vencedores en el campo de batalla, sino de un acuerdo, de un consenso entre las diferentes partes. Otro punto central fue la ampliación de las minorías políticas y una mayor transparencia electoral. El Partido Liberal pudo así participar activamente en el gobierno, medida que indudablemente ayudó a mejorar las relaciones entre ambas partes. Igualmente importantes fueron las limitaciones impuestas al poder ejecutivo, que, desde 1886, gozaba de una gran autonomía. Ahora, con el fin de equilibrar las diferentes ramas del poder, el presidencialismo sufrió ciertos recortes para evitar toda deriva autoritaria y para salvaguardar los derechos ciudadanos, que fueron nuevamente reconocidos, al tiempo que se suprimían diversas formas de censura.

El gobierno republicano aportó también innovaciones de consideración en las relaciones con la Iglesia católica. Desde tiempo atrás, Restrepo se había opuesto al uso político de la religión, desmarcándose de muchos de sus colegas conservadores. El distanciamiento que quería introducir entre los poderes temporal y espiritual implicaba fomentar un clima de tolerancia religiosa, que el propio jefe de Estado no dudó en defender públicamente:

Soy católico, pero como jefe civil del Estado —dándole a la Religión Católica las garantías que le reconoce la Constitución Nacional— no puedo erigirme en pontífice de ningún credo y sólo seré el guardián de la libertad de las creencias, cualesquiera que sean, de todos los colombianos²¹.

Según cuenta el propio “Carlosé”, recién iniciado su gobierno, recibió, por boca de un intermediario, una propuesta del arzobispo Herrera, en la que el alto prelado se comprometía a darle todo su apoyo y el del clero, a condición de que el Jefe de Estado aceptara apoyar la creación de un “partido conservador-católico”. Restrepo dice que rechazó la oferta “en nombre de mis propias ideas de católico”, agregando que “semejante amalgama político-religiosa” contrariaba las disposiciones del papa León XIII²². Su firme convicción de separar a la Iglesia de los asuntos del Estado provocó la ira santa de los sectores más intransigentes del catolicismo, a tal punto que Restrepo llegó a ser excomulgado.

Para las siguientes elecciones, celebradas en 1914, el republicanismo salió derrotado. Importantes representantes de los dos partidos habían empezado a abandonar el proyecto abanderado por Restrepo y volvían a las filas de sus partidos de origen. Sin embargo, hasta 1930, cuando la “Hegemonía conservadora” fue finalmente derrotada en las urnas por los liberales, los diferentes gobiernos siguieron, en mayor o menor medida, promoviendo ciertos valores del republicanismo. De manera que se puede perfectamente concluir que tanto las reformas como el “espíritu” del republicanismo no sólo lograron poner fin a las continuas guerras civiles, sino que, además, permitieron darle una estabilidad institucional al país y revigorizar su democracia, incluyendo a nuevos sectores, es decir ampliando las bases de la representatividad estatal. No era poca cosa.

La década de 1920²³

Como lo dijimos anteriormente, el Republicanismo, como partido político independiente, empezó a perder fuerza a finales de los años diez. La progresiva realineación de la sociedad en torno a las dos colectividades

21 Restrepo, 1972: 28.

22 Restrepo, 1972: 88.

23 Este capítulo retoma aspectos de mi trabajo, Arias, 2007.

tradicionales se intensificó a partir de comienzos de la siguiente década, muy seguramente debido a las transformaciones de todo tipo que se estaban dando en el país. El desarrollo económico, favorecido por el fin de los conflictos bipartidistas, el crecimiento de algunos centros urbanos, el surgimiento de nuevos agentes (proletariado, clase media, mujeres), la aparición de desafíos y de propuestas inéditos, introdujeron un aire de modernidad en aquellas regiones que conocieron todos estos cambios.

Fueron los medios universitarios en los cuales la generación de “Los nuevos” se hizo sentir en primera instancia y fue allí, igualmente, donde se gestó una clara división entre dos tendencias que pretendían, cada una a su manera, renovar la política colombiana. Por una parte, encontramos aquellos que se decían de “izquierda”, un término que quizá no corresponde a la realidad, toda vez que se trataba más bien de liberales que, con nuevos bríos, volvían a alzar la voz en nombre de su partido y arremetían, como no sucedía desde comienzos de siglo, contra los gobiernos conservadores. En la otra orilla, “la nueva derecha”, constituida por jóvenes bastante impetuosos, que se atribuían la misión de devolverle al conservadurismo la energía y la vitalidad que, según ellos, había perdido en manos de la vieja dirigencia. Entre sus representantes más influyentes, se destacaba un pequeño grupo, conocido como “Los leopardos”, liderado por Silvio Villegas.

“Los leopardos”

“Los leopardos” quisieron convertirse en el bastión frente a los avances del socialismo. Hay que advertir que la izquierda colombiana, en los años veinte —situación que no cambió en las siguientes dos décadas—, era un movimiento sumamente débil, que no lograba capturar a su propio electorado, por lo que continuamente se veía en la necesidad de acercarse a los sectores “progresistas” del liberalismo, aquellos que se atrevían a apoyar las reivindicaciones de los sectores populares. Y aun así, el socialismo, pese a su debilidad, suscitaba todo tipo de temores y estaba siempre presente en los discursos de conservadores y católicos, como si fuese una amenaza inminente. El clero, la prensa, los políticos, los intelectuales, todos, al unísono, repetían que la izquierda, término que en muchas ocasiones incluía a los liberales, era la culpable de la agitación social y de la lucha de clases. Sin duda, el clima revolucionario que sacudía distintos puntos del planeta exacerbaba los temores de quienes veían que lo sucedido en la Unión Soviética

y en el México de la guerra de los cristeros podía repetirse en Colombia si los católicos no asumían la defensa de la patria.

El clero era consciente de que la situación del trabajador requería un trato justo por parte de los patrones. En Antioquia, la Iglesia había dado origen a numerosas congregaciones obreras que ofrecían servicios de alfabetización, biblioteca, cooperativas y cajas de ahorro²⁴. De manera menos concreta, el episcopado recordaba a los patrones que no podían abusar del empleado ni desconocer sus derechos. También denunciaron el “abuso de las riquezas y la ostentación de los bienes”, que en ocasiones hacían las clases privilegiadas, pero al mismo tiempo les recordaba a los trabajadores que los abusos y exhibiciones de riqueza que hacían los hombres, “con menoscabo de las leyes de caridad y aun de la justicia, y las ocasiones de pecado que sin duda alguna tienen con harta frecuencia los ricos, no son razones para negarles el derecho que tienen a esas riquezas legítimamente adquiridas”. Tras denunciar una vez más las falsas promesas de los socialistas, que “hacen creer al pueblo que nada tiene que esperar para la otra vida”, las jerarquías católicas insistían en la necesidad de enseñar al obrero que “esta vida es tiempo de prueba, en el cual hemos de ganar, en el fiel cumplimiento del deber y con la paciencia en las adversidades, la felicidad eterna²⁵”.

Son precisamente los peligros de la izquierda los que explican, en muy buena medida, la pérdida de atractivo del Republicanismo. Para “Los leopardos”, “el partido republicano no es hoy idóneo para prosperar” en el país, pues el “término medio preconizado por el doctor [Carlos E.] Restrepo [...] carece de un criterio de certeza para fijar en cada caso el verdadero término medio²⁶”. Los términos “medios”, asociados cada vez más con soluciones débiles, mediocres, ya no eran los apropiados. Tal convicción legitimaba el descrédito de la democracia. Desde mediados de la década de 1920, “Los leopardos” incitaban a los jefes del conservatismo a “fortalecer” el gobierno. Como decía uno de ellos, en un lenguaje eminentemente beligerante y recargado, muy propio de ellos, el país requería, con carácter urgente, la mano firme de un caudillo que retomara el ejemplo de Bolívar:

Sobre la Colombia decrepita, vergonzante, raquítica, que nos entrega el civilismo; espectro de legalidad; con ejército que desconcierta la corrediza instrucción

24 *Conferencias Episcopales de Colombia*, 1956: 54-61.

25 *Conferencias Episcopales de Colombia*, 1956: 379.

26 *El Nuevo Tiempo*, 1922.

de los gobernantes; sin áspera noción de fiera criolla ni de varonía nacional, con endeble cultura, abismo de ideales desbarrancados; renegada de todo principio másculo, de la autoridad, de la Iglesia, de la gloria guerrera, de la arbitrariedad ambiciosa, reconstruyamos la Colombia de Bolívar, almizclada y atormentada como el Padre²⁷.

Sólo la doctrina cristiana ofrecía respuestas convenientes a la cuestión social, sólo ella podía evitar que la amenaza revolucionaria se convirtiera en realidad: “El movimiento socialista no ha empezado en Colombia. Hay problemas sociales, se juega con las quimeras rusas, pero el sentimiento de clase en el proletariado no despierta todavía [...]. Nosotros podemos esquivar el ciclo comunista marchando hacia un orden social católico”. Ese orden encontraba su principal fuente de inspiración en la doctrina social de la Iglesia, la cual remitía al “orden católico”. Éste era una especie de *juste milieu*, “en cuyo equilibrio desenvuelve el hombre la plenitud de su ser²⁸”. En términos concretos, el “orden católico” que evocaban “Los Leopardos”, lejos de remitir a un programa de reformas sociales, legitimaba un *statu quo* basado en el autoritarismo y en la preeminencia del clero:

Queremos para la República el orden civil preconizado por la Iglesia, que opone a las libertades revolucionarias, destructoras del Estado y del ciudadano, un concepto de libertades tradicionales. Buscamos la unidad nacional en la unidad religiosa. La Iglesia católica es el vaso espiritual que guarda los tesoros de la raza; y las religiones extranjeras no son ni ciertas, ni humanas, ni latinas²⁹.

De la doctrina social de la Iglesia también retomaban la idealización del campesino y de la vida rural, que no se cansaban de exaltar. El habitante del campo, apegado a su terruño, a su tierra, era el depositario de los valores más profundos de la “colombianidad”, el representante más puro del catolicismo. Tales ideas eran quizá resultado del temor que despertaban en amplios sectores del conservatismo las masas urbanas, proclives, según “los leopardos”, a todos los vicios propios de las ciudades. El campesino era igualmente exaltado por la relación supuestamente especial que tenía con la tierra, un ejemplo de vida que debía difundirse por todas las capas de la sociedad con el fin de reforzar el nacionalismo: “Como resultante del

27 Carreño, 1935: 142.

28 Villegas, 1937: 232.

29 Villegas, 1937: 232.

nacionalismo, tenemos que incorporar el hombre a la tierra para que ella tenga una personalidad ética, según la gran palabra de Maurras³⁰. El líder de la “Acción Francesa” era justamente uno de los principales referentes de “los leopardos”, tanto en términos ideológicos como en sus métodos. En las calles, los “conservadores doctrinarios”, vestidos de negro, realizaban marchas, insultaban a los paseantes y vociferaban sus simpatías por el fascismo italiano. Ya no ocultaban su desprecio por las fórmulas democráticas ni sus simpatías por los regímenes dictatoriales. En medio de una creciente radicalización dentro de las filas del conservatismo, sólo unos cuantos resistieron a esa tendencia cada vez más generalizada.

Los conservadores demócratas

Algunos intelectuales y políticos católicos, lejos de compartir el radicalismo de sus copartidarios, no dudaron en defender los valores de la democracia, en un contexto, vale la pena subrayarlo, cada vez más tenso e intransigente, en el que muchos católicos del mundo entero, aterrados por el auge del comunismo, dieron su respaldo a los regímenes autoritarios.

A finales de los años 1920, Guillermo Camacho Carrizosa (1876-1932), un periodista conservador, había denunciado el autoritarismo de los conservadores “doctrinarios”, a los que les recordaba que la doctrina conservadora, la verdadera, resultaba incompatible con tales postulados: “Hoy de lo que se trata es de saber si el partido conservador, que ha fundado en Colombia la libertad política, debe sacrificarla ante los temores fantásticos de un ‘puñal comunista’”. Y añadía que dentro del Partido conservador estaban surgiendo y consolidándose tendencias altamente nocivas para la democracia: “Es que, así como en el seno del partido liberal se marcaron siempre dos tendencias, una draconiana y otra civilista, con sus caracteres específicos, de la misma manera en el seno del partido conservador conviven dos corrientes: una dictatorial, que hoy levanta la cabeza, y otra reformista y legalista, que marcha por los caminos de la república³¹”. En una idea que sostuvo en varios artículos, Camacho Carrizosa se sirvió del caso inglés para tratar de demostrar que allí el conservatismo, que no había temido apoyar una serie de reformas sociales dentro del marco de la democracia, se había convertido

30 Villegas, 1937: 232.

31 “Es Tutankamen”, *El Tiempo*, 26 de junio de 1928.

en el partido de las libertades, lo que hizo de él “el dique contra la invasión bolchevique y el antídoto contra la difusión del mussolinismo³²”.

Abel Carbonell (1879-1971), quizá el representante más prestigioso de esta tendencia del conservadurismo democrático, recordaba el verdadero origen del descontento social y de la lucha de clases: los gobiernos dictatoriales surgieron en Europa “por el bien merecido descrédito de los regímenes contra los cuales reaccionaron”. Siendo así, se preguntaba con ironía: ¿cómo justificar la dictadura en Colombia? ¿Acaso no equivaldría ello a decir que “la obra del partido conservador, durante cuarenta años de hegemonía, ha fracasado”? Pues tal cosa “es lo que tácitamente declaran los amigos de las facultades extraordinarias³³”. Si se querían deslegitimar las protestas sociales, el camino no era la represión, sino un plan de reformas: “Cumple también al partido conservador, puesto que tiene la responsabilidad del gobierno, crear, por medio de leyes bien meditadas, un estado social reacio a los fenómenos que generan las luchas de clases, como son la miseria, el latifundio y las desigualdades injustas³⁴”.

Tanto Carbonell como Rafael Escallón, otro conservador que había ingresado a las filas republicanas, ya habían criticado, años atrás, “la excesiva ingerencia [sic] del clero en la política y la mezcla que muchos conservadores han hecho entre sus ideas políticas y la doctrina católica”; tales comportamientos eran la causa central del descontento de la juventud frente a la Iglesia. Resultaba apenas obvio que las actitudes “bélicas del pastor de almas”, “lanzando venablos contra el adversario político” desde el púlpito, “fomentando las pasiones políticas en nombre de la religión”, tuvieran efectos contraproducentes³⁵.

Conclusiones

En estas líneas finales queremos simplemente resaltar el dinamismo y la complejidad del conservatismo colombiano durante los años estudiados. Más allá de una imagen que tiende a presentarlo estancado en el tiempo, inmóvil, ajeno por completo al entorno social, conviene recordar que nunca

32 “El partido conservador inglés y la evolución política”, *El Tiempo*, 18 de julio de 1928.

33 Carbonell, 1929: 92.

34 Carbonell, 1929: 21-22.

35 “La juventud y la irreligión”, *La República*, 1 de enero de 1924.

se desinteresó de los principales desafíos que planteaba una sociedad que conocía importantes transformaciones. Dio muestras, por el contrario, de un gran dinamismo, replanteó algunos de sus postulados iniciales, revisó sus relaciones con el liberalismo. En algunos casos, defendió explícitamente valores democráticos y laicos. De manera que hacer del conservatismo una fuerza “reaccionaria”, “antimoderna”, sin más, sin matiz alguno, distorsiona un fenómeno mucho más diverso y complejo.

También conviene subrayar la importancia que tuvo el catolicismo para el conjunto del conservatismo. Más allá de la diversidad de tendencias, el factor religioso siempre fue un rasgo decisivo. Fue el factor determinante en sus relaciones con el liberalismo, con el clero, con el conjunto de la sociedad. Reivindicando tradiciones hispanistas, no consideraba posible pensar el cuerpo social independiente de los valores del catolicismo.

Bibliografía

- Arias, Ricardo, *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, CESO-Ediciones Uniandes-ICANH, 2003.
- Arias, Ricardo, *Los Leopardos. Una historia intelectual de los años 1920*, Bogotá, CESO-Ediciones Uniandes, 2007.
- Carbonell, Abel, *Por la doctrina*, Barranquilla, Editorial del Diario del Comercio, 1929.
- Caro, Miguel Antonio, *Escritos políticos*, Primera Serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.
- Caro, Miguel Antonio, *Obras, Tomo I, Filosofía, Religión, Pedagogía*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- Carreño, José Camacho, *El último leopardo*, Bogotá, Talleres Mundo al Día, 1935.
- Colmenares, Germán, *Partidos políticos y clases sociales*, Bogotá, Universidad del Valle-Banco de la República, Colciencias, TM Editores, 1997 (tercera edición).
- Conferencias Episcopales de Colombia, Tomo I, 1908-1953*, Bogotá, Editorial El Catolicismo, 1956.
- Herrera, Bernardo, *Pastorales, circulares, decretos y otros documentos del Ilmo. y rvdmo. sr. dr. d. Bernardo Herrera Restrepo, arzobispo de Bogotá, Primado de Colombia*, Bogotá, Imprenta de San Bernardo, 1912, Tomo 1.
- Jaramillo, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Planeta, 1997.
- Melo, Jorge Orlando, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Molina, Gerardo, *Las ideas liberales en Colombia, Tomo I, 1849-1914*, Bogotá, Tercer Mundo, 1988.
- Restrepo, Carlos E., *Orientación Republicana*, Bogotá, Banco Popular, 1972, Tomo II.
- Sierra Mejía, Rubén (ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.

- Uribe, Rafael, *Obras Selectas*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1979, Tomo I.
- Valderrama Andrade, Carlos, “El pensamiento de Miguel Antonio Caro”, Miguel Antonio Caro, *Obras: filosofía, religión y pedagogía*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962: tomo I.
- Valderrama Andrade, Carlos, *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1961
- Villegas, Aquilino, *Por qué soy conservador*, Bogotá, Editorial Nueva, 1934.
- Villegas, Silvio, *No hay enemigos a la derecha*, Manizales, Casa Editorial y Talleres Gráficos Arturo Zapata, 1937.

La formación de una élite femenina conservadora en el Estado Novo de Salazar¹

Irene Flunser Pimentel

Universidade Nova de Lisboa

El 28 de mayo de 1926, la I República portuguesa, erigida desde el 5 de octubre de 1910, fue depuesta a través de un golpe militar, en el cual convergieron diversas sensibilidades políticas de derecha. Integrabán, grosso modo, dos grandes bloques políticos que se verían confrontados para hegemonizar la llamada Dictadura Nacional. Mientras una era de carácter liberal-conservador, proponiendo el mantenimiento de la Constitución republicana de 1911, pero regenerando el régimen a través de la implantación de una “dictadura temporal” que luchara contra los “desmanes” del Partido Republicano Portugués/Partido Democrático (PRP/PD); el otro bloque pretendía implantar definitivamente un nuevo régimen dictatorial, antiliberal y antidemocrático.

Cercana al campo republicano conservador, estaba, por ejemplo, la élite militar que controló los gobiernos y jefaturas de las Fuerzas Armadas, entre el verano de 1926 y enero de 1930, de la que formaban parte los presidentes del ministerio, generales José Vicente de Freitas (1869-1952) y Artur Ivens Ferraz (1870-1933), así como varios de sus ministros militares. Estos perderían la dirección del gobierno con la crisis provocada, en 1929, por la amenaza de salida de António Oliveira Salazar (1889-1970), cuya estancia en la Cartera de Finanzas, a partir de 1928, vendría a ser sucesivamente impuesta a los gobiernos de la Dictadura militar, por el presidente de la República, Óscar Carmona (1869-1951).

1 * Traducido del portugués por Catherine Aristizábal Barrios.

Salazar, árbitro y congregador de las “derechas”, hegemoniza la Dictadura

A partir del nombramiento para la jefatura de gobierno, a inicios de 1930, del general Domingues de Oliveira (1873-1957) —un conservador aceptable para Salazar— se abrió una nueva fase de la dictadura, con el inicio de la hegemonía de Salazar y del paso gradual del republicanismo conservador para la oposición². Según Fernando Rosas, el “salazarismo, en su marcha hacia el poder, fue un hábil proceso de eliminaciones, integraciones y compromisos”, en el “cuadro más o menos caótico y pulverizado de lo que eran las derechas portuguesas y en el enmarañado de intereses contradictorios que dividían las ‘fuerzas vivas’”. El éxito supremo de Salazar consistiría efectivamente “en hacer de las varias derechas una derecha, y, de esa forma, permitirle el control duradero del Estado”. Sin embargo —este mismo autor añadió— “si el éxito salazarista fue el de realizar, en el plano político, económico y social, esta fronda de las derechas y de los intereses, su supremo arte se revelaría en saber mantenerla, reproducirla, arbitrarla, equilibrarla y reequilibrarla al gusto de las coyunturas y desafíos más complejos. Fue el ‘saber durar’, hasta el límite posible de su durabilidad³”.

Con el apoyo discreto de Óscar Carmona, Salazar quedó desde temprano con el papel de “árbitro y mediador aceptado por el general de las facciones político-militares de Derecha en confrontación en el seno de la Dictadura”, no sólo debido a la proximidad que el presidente de la República mantenía con el republicanismo conservador, dominante en la alta oficialidad, sino también porque este reveló ser un elemento muy importante en la sujeción de esa corriente al advenimiento salazarista. Si hasta enero de 1930 Carmona dio a los republicanos conservadores la posibilidad de gobernar, aunque con Salazar y su política financiera, el comportamiento de aquel acabó por tener un triple efecto facilitador del proceso de transición al Estado Novo: inviabilizar el proyecto liberal conservador, conducir a Salazar y a sus partidarios al liderazgo del ministerio y a través de su mediación como Presidente de la República, establecer el puente para el compromiso político y constitucional entre parte del republicanismo militar conservador y el salazarismo⁴.

2 Pimentel, 2014.

3 Rosas, 1994: 152.

4 Rosas, 1994: 184-185.

El año de 1930 fue también el año en que Salazar definió su pensamiento político en importantes discursos, titulados respectivamente “*Ditadura administrativa e revolução política*”, “*Princípios fundamentais da revolução política*” y “*Elogio das virtudes militares*”, además de impulsar el lanzamiento de dos importantes títulos fundadores del futuro del Estado Novo. Por un lado, el Acta Colonial sustituyó por el decreto nº 18570, del 8 de julio de 1930, el título V de la Constitución portuguesa de 1911, creando el concepto de Imperio colonial portugués y aboliendo el régimen de los Altos Comisarios de la República en las colonias. Otra importante iniciativa legislativa del gobierno presidido por Domingos Oliveira fue el diploma de creación de la União Nacional (UN).

Las bases de esta UN fueron presentadas por el general Domingos de Oliveira, Salazar y el ministro António Lopes Mateus (1878-1955), en una ceremonia celebrada el 30 de julio, en la Sala del Consejo de Estado, con la presencia de los miembros del gobierno y representantes de los municipios. Salazar pronunció entonces el ya referido discurso “*Princípios fundamentais da revolução política*”, donde dio respuesta a la denominada crisis del Estado “moderno” (Estado liberal), sintetizando su ideario antiliberal y antidemocrático, autoritario y conservador, nacionalista y colonial. A partir de una divergencia doctrinal de conceptos ideológicos de diversas matrices, se desmarcó tanto de la democracia liberal como del totalitarismo, contraponiendo “a uno y otro extremo”, un “Estado fuerte, pero limitado por la moral, por los principios de los derechos de las personas, por las garantías y libertades individuales”. Este Estado que debía ser tan “fuerte” que no necesitaba ser “violento”, según las propias palabras de Salazar, respondería a la “ansiedad de autoridad y disciplina” que, según él, agitaba a las nuevas generaciones⁵.

Después de afirmar que la UN era diferente a los partidos, Salazar respondió a eventuales reparos, en un largo discurso, no hablaba de “libertad, de democracia, de soberanía del pueblo y mucho, por el contrario, de orden, de autoridad, de disciplina, de coordinación social de Nación y del Estado”. Salazar confesó estar dispuesto a “hacer algo nuevo”, dado que ya “nada de sólido” se podría edificar sobre “palabras y conceptos gastados” y arcaicos. El “parlamentarismo” era una de esas palabras, porque había

5 Véase Matos, 2003: 98 y 143.

terminado el tiempo de “reconocerse a las Cámaras Legislativas el derecho de elevar y destituir ministros, y hacer obstruccionismo a la vida pública⁶”.

El año de 1931 fue el último para el bloque conservador republicano. Es cierto que incluso después del impacto de las revueltas de Madeira, en las Azores y en algunas colonias en ese año, llevadas a cabo por los republicanos allí deportados, tras las sublevaciones “*reviralhistas*” desde 1927, el gobierno, a través del ministro del Interior, Lopes Mateus, y el presidente de la República, Carmona, continuaron en julio involucrados en la preparación de las elecciones autárquicas. Sin embargo, la revuelta en Lisboa, en agosto, marcaría el fin del diálogo entre la dictadura militar y los viejos partidos y resultaría en el refuerzo de la posición de Salazar y del “tenentismo” fascista en su entorno.

Caracterización del Estado Novo, en un contexto europeo de dictaduras

En 1932, Salazar fue nombrado por Carmona presidente del Ministerio, erigiendo un nuevo régimen civil dictatorial llamado Estado Novo, a través de la edificación de una nueva constitución. Refrendada al año siguiente, esta rechazaba tanto el liberalismo como el totalitarismo estatal, conforme aclaró el nuevo jefe del gobierno portugués. Aunque contenía restos liberales, negaba los fundamentos democráticos y parlamentarios del Estado, así como las “abstracciones” de la soberanía popular, de la ciudadanía individual y de la libertad como conceptos legitimadores del régimen.

Como dijo Salazar, era necesario “fortalecer la autoridad, desprestigiada y disminuida, ante las acometidas de la mal entendida libertad” y erradicar de la futura Asamblea Nacional el “parlamentarismo, es decir, discusiones estériles, grupos, partidos, luchas por la posesión del poder⁷”. En cuanto al totalitarismo estatal, que, según Salazar, todo subordinado “a la idea de nación o de raza”, lo consideró incompatible con la civilización cristiana de la cual Portugal haría parte. Por eso, según afirmó, la constitución portuguesa limitaba por la “moral y el derecho”, la omnipotencia del Estado, al imponerle el respeto por los derechos individuales y corporativos, al asegurar la

6 Matos, 2003: 98 y 143.

7 Salazar, “Problemas da Organização Corporativa”, conferencia en *SPN*, el 13 de enero de 1934, en Salazar 1935-1967: I, 285.

libertad de creencia y práctica religiosa, al atribuir a los padres la educación de los hijos, al reconocer la acción espiritual de la Iglesia Católica y al garantizar la propiedad, el capital y el trabajo⁸.

La constitución — continuaba Salazar — marcaba una posición intermedia adaptada a las necesidades nacionales, por tres razones. Corregía, por un lado, “los abusos del individualismo, reconociendo los derechos innegables y positivos de los grupos sociales y reintegrando éstos en la estructura del Estado”⁹. Por otro lado, imponía “restricciones a las garantías individuales en virtud de motivos de orden social y del bien común cuya razón de ser no puede sufrir contestación”. En tercer lugar, evitaba, “todas las influencias peligrosas del socialismo, imponiéndose al Estado limitaciones del orden moral y material que salvaguarden convenientemente las libertades individuales reconocidas como una conquista de progreso¹⁰”.

Al igual que los dirigentes de la llamada Dictadura Nacional que los precedieron, los responsables del Estado Novo se declararon nacionalistas, rechazando organizaciones o ideologías de principios internacionalistas como la masonería o el comunismo. También repudiaron concepciones individualistas y liberales, contraponiendo una noción del bien común y del interés nacional (también llamado “el bien de la Nación”), garantizados por un “Estado fuerte”, “de autoridad” y económicamente intervencionista. La instauración del Estado Novo por Salazar ocurrió en un contexto europeo de ascenso al poder y desarrollo de dictaduras de nuevo tipo, especialmente luego del fascismo en Italia, donde Benito Mussolini llegó al poder en 1922, y del nacionalsocialismo en Alemania, donde Adolf Hitler fue nombrado canciller el 30 de enero de 1933.

Pero en el origen del Estado Novo portugués no hubo, como sucedió en la Italia fascista, una toma del poder por un movimiento político movilizador de masas. El régimen salazarista fue edificado “desde arriba”, quedando siempre el partido único —en realidad una “unión” no partidista— en la dependencia del gobierno. Por eso, Manuel de Lucena calificó el Estado Novo de “fascismo sin movimiento fascista”, forma política *sui generis* no confundible con una dictadura tradicional. Sin embargo, a pesar de la ausencia de movimiento fascista, desde el punto de vista de la forma estatal

8 Salazar, “O Estado Novo português na Evolução Política Europeia”, en Salazar 1935-1967: I, 342-344.

9 Salazar 1935-1967: I, 342-344.

10 Araújo, 2007: 138-139.

Lucena consideró el régimen salazarista, en su inicio, básicamente semejante al fascismo italiano, porque ambos fueron dictaduras nacionalistas de partido único, corporativistas, apoyados por toda la burguesía nacional, dirigidos por un único jefe, con poder centralizado, una policía política y el apoyo del ejército. Claro que ambos regímenes también se diferenciaron, según el mismo autor, en particular debido al hecho de que el corporativismo *estadonovista* fue moderado por el catolicismo social y se mantuvieron principios liberales conservadores en el Estado Novo¹¹.

Aunque otro autor calificaba el salazarismo como un “fascismo de cátedra”, “pedagógico y doctrinal”, como ya lo había caracterizado Miguel de Unamuno¹² (1864-1936), diversos historiadores caracterizaron el régimen salazarista como “autoritario” y conservador¹³, al valorar, por el contrario, las diferencias entre ambos regímenes, portugués y italiano. No obstante, recientemente, Filipe Ribeiro de Menezes, autor de una biografía sobre Salazar, concluye que este era un demócrata-cristiano (al estilo de la época de los años 20 y 30), con una creencia en sí mismo como agente providencial y la percepción de que sin él, en el centro, el régimen —tejido en un delicado equilibrio entre fuerzas conservadoras— se derrumbaría¹⁴. Por su parte, Jaime Nogueira Pinto afirmó que, con las bases doctrinales en el catolicismo social y en el paternalismo autoritario, Salazar estaba imbuido de un pesimismo antropológico¹⁵.

Se observa que el pesimismo antropológico forma parte tanto del conservadurismo de derecha como del fascismo. Tal fue, además, una de las razones por las que el fascismo —y hasta el nacionalsocialismo— fueron inicialmente apoyados por las élites políticas conservadoras de la derecha tradicional italiana y alemana. Los fascistas, tal como conservadores, también fueron partidarios de la desigualdad económica y social, así como defensores de la propiedad privada, compartiendo el anticomunismo y el rechazo del énfasis, tanto liberal como marxista, de una evolución lineal progresista de la historia.

11 Lucena, 1976: I, 27.

12 Sousa, 2009.

13 Aunque por razones diferentes, Cruz 1988: 103; Pinto, 1994: 123-134.

14 Menezes, 2010.

15 Citado en Luísa Meireles, «Salazar em alto contraste», *Jornal Expresso*, Cultura, 31/7/2014 <http://expresso.sapo.pt/cultura/salazar-em-alto-contraste=f883867>, accedido el 3 de febrero de 2016.

Sin embargo, contrariamente al conservadurismo, el fascismo se consideraba una ideología moderna de tercera vía y de nuevo tipo, susceptible de romper con las coacciones morales y políticas de una sociedad tradicional. Por otro lado, ambas ideologías se diferenciaron en cuanto a los aspectos de cambio, más revolucionarios en el primer caso, o más respetuosos de la tradición y de un cambio gradual, en el segundo caso. Como se verá, el nacionalsocialismo alemán puede ser considerado esencialmente diferente de esas dos ideologías.

¿Cómo definía el propio Salazar su régimen? Totalitarismo y antisemitismo

A pesar de reconocer que el Estado Novo se asemejaba al fascismo italiano en el “refuerzo de la autoridad, en la guerra a ciertos principios de la democracia, en su carácter nacionalista, en sus preocupaciones de orden social”, el propio Salazar aclaró que el nuevo régimen no podía huir “de ciertas limitaciones de orden moral” que hacían las leyes portuguesas “menos severas”, las “costumbres menos controladas” y el Estado “menos absoluto”. La “violencia” fascista no se adaptaba, según él, a la “blandura de las costumbres” portuguesas¹⁶, aunque se hiciera necesario dar algunas veces “unos tirones a tiempo” a los adversarios políticos¹⁷.

En relación con Hitler, el recién nombrado presidente del Consejo demostró alguna renuencia hacia el paganismo y a los impulsos imperialistas germánicos relativos a las colonias africanas. En una de las varias entrevistas que António Ferro le realizó a Salazar en 1932 y al año siguiente, le preguntó: “¿cómo ve a Hitler?”. Salazar respondió:

Europa le debe el gran servicio de haber retrocedido, con asombrosa energía, y con emocionantes músculos, las fronteras del comunismo. Sólo temo que vaya demasiado lejos en el campo económico y social. [...] Mussolini creó igualmente, como Hitler, una gran fuerza popular, pero fue quizás más prudente, más latino, como es natural en su obra de renovación¹⁸ [...].

16 Citado en Ferro, 1982: 113-115.

17 Ferro, 1982: 119.

18 Citado en Ferro, 2007: 140.

Al referirse al nacionalsocialismo alemán, sin nombrarlo, en 1934, Salazar aclaró que el nacionalismo portugués no incluía “el ideal pagano y antihumano de deificar una raza o un imperio¹⁹”. Lo cierto es que, en los discursos, Oliveira Salazar procuró sistemáticamente diferenciar “su” Estado Novo de totalitarismo, procurando mostrar el régimen como original, diferente, como una solución *sui generis* aplicada al caso portugués. Con este propósito, afirmó en el discurso pronunciado en el 1º Congresso da União Nacional (1934):

Y sin embargo es preciso apartar de nosotros el impulso tendiente a la formación de lo que podría llamarse el Estado Totalitario. El Estado que subordinase todo sin excepción a la idea de nación o de raza por él representada, en la moral, en el derecho, en la política, en la economía, presentándose como omnipotente [...] podría implicar un absolutismo peor del que precediera los regímenes liberales [...]. Tal Estado sería esencialmente pagano, incompatible por naturaleza con el genio de nuestra civilización cristiana²⁰.

En otra crítica, tanto al fascismo italiano como al nacionalsocialismo alemán, afirmaría que, aunque estos dos regímenes se diferenciaban del comunismo “por sus concepciones económicas y sus exigencias espirituales”, no dejaban de compartir con él el mismo “concepto de Estado totalitario”. “Tanto para uno como para otro” régimen —añadía—, “el partido es el Estado, al que está subordinada toda actividad de los ciudadanos” y por esto, los seres humanos solo existían “para el engrandecimiento y la gloria del Estado²¹”. Salazar añadió que, en Alemania e Italia, el Estado tenía “en sí mismo, su fin y su razón de ser”, no dejando fuera de él, “existir ni regla externa para limitar su actividad, ni ningún derecho”. Después, probablemente refiriéndose a las leyes de Núremberg de 1935, Salazar lamentó que el “nacionalismo” del movimiento nazi —que tendría mucho más relieve que el lado “socialista”— estuviera “vinculado por características raciales tan bien marcadas que impuso, desde el punto de vista jurídico, la distinción entre el ciudadano y el sujeto —y eso bajo grandes consecuencias²²—”.

19 Salazar, “O Espírito da Revolução”, discurso en la visita oficial al puerto el 28 de abril de 1934, en Salazar 1935-1967: I, 324-326.

20 Torgal, 2009: 257.

21 Salazar, 1977: 68-69.

22 Salazar, 1977: 69. Itálicos míos.

Al considerar “natural que, en los Estados absorbentes, todas las actividades que tuvieran un interés político directo o un interés en la formación de la conciencia nacional” se encontraran en sus manos, Salazar no dejó, sin embargo, de alertar contra el peligro de que la violencia se pudiera convertir en el “derecho supremo”. Especialmente, indicó que “un Estado tan fuerte” no retrocedía, “ni siquiera ante la violencia más exagerada y en la lógica de su sistema, en vez de considerar esta violencia como un atentado contra el derecho”, que la encaminara “para la manifestación de un derecho más elevado”. Como una vez más observó Manuel Lucena, el “salazarismo no es totalitario ni por el origen, ni por el objeto”, faltándole para ello dos cosas: “por un lado, la base ideológica a partir de la cual dirigir y reglamentar todos los aspectos de la vida; y por otro, la capacidad de destruir o de someter a un riguroso control a todas las fuerzas sociales ajenas a su esfera²³”.

El régimen salazarista también se diferenció del nacionalsocialismo en virtud del racismo biológico intrínseco a este último, no existente en el primero. Es cierto que el término “raza” también fue usado por el salazarismo, en su noción de restauración moral de la Nación y que la confusión entre “nacionalidad” y “raza” estuvo latente en ese periodo en el discurso salazarista, pero este último concepto no era utilizado en Portugal desde una perspectiva biológica, ni excluía a los judíos. A estos no se les consideraban como una “raza” aparte, sino como personas que profesaban una religión minoritaria y una cultura diferente, en un país mayoritariamente católico. De hecho, el régimen portugués no introdujo, excepto en las colonias africanas, dimensiones raciales en los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad.

En la Alemania nacionalsocialista, los judíos perdían la nacionalidad por ser judíos, sucediendo lo mismo a ciertos opositores del régimen hitleriano, en Portugal. Aquí la noción de “raza” era la de un país colonialista y la ideología salazarista aplicaba el concepto de “raza” a la de comunidad nacional histórica y culturalmente fundada, incluido en un nacionalismo político-cultural. El nacionalismo salazarista tuvo un fundamento político y no biológico-racial, y a pesar de que el catolicismo era la religión oficial legitimadora del régimen, nadie era expulsado por razones de raza o de religión de la “comunidad nacional”.

Manuel Lucena señaló que el nacionalismo salazarista se distinguió del racismo biológico nacionalsocialista porque “las naciones no se definen por

23 Salazar, 1977: 69-70.

la raza tomando en cuenta una serie de factores (la lengua y la cultura, la unidad económica...) que son históricos, irreductibles a la biología”. Por el contrario, entroncando “en la biología, el nazismo solo para destruirlos podría insertarse (revolucionariamente, nótese) en la crisis de los Estados nacionales” y por eso, “Hitler no fue un verdadero nacionalista”. Acariciando el sentimiento nacionalista de los alemanes, Hitler se servía de ellos, y, aunque privilegiados, estos “eran un instrumento: se hallaban al servicio de un internacionalismo peculiar, el internacionalismo de los señores de una babélica multitud de esclavos²⁴”.

Regeneración de la Nación y creación de un “Hombre Nuevo”

Una de las similitudes entre el Estado Novo, por un lado y los regímenes fascistas y nacionalsocialista, por otro lado, fue el anticomunismo común, que también estaba presente en el pensamiento conservador. El tema del anticomunismo fue públicamente lanzado por Salazar, el 28 de enero de 1934, en el teatro S. Carlos, en Lisboa, en la sesión de presentación de la nueva organización de juventud estatal, *Acção Escolar Vanguarda* (AEV), donde el jefe del gobierno afirmó que esa ideología antinacional(ista) se había convertido en la “gran herejía de nuestra era²⁵”.

Sin embargo, de la misma manera que en este año derrotó al sindicalismo comunista y anarco-sindicalista, Salazar se alzó contra tentativas de implantación de la derecha radical portuguesa inspirada en el fascismo, como fue el caso del Movimento Nacional-Sindicalista (MNS), de Francisco Rolão Preto (1893-1977), el cual vació y luego prohibió, no sin coartar a algunos de sus miembros. Salazar no dejó de ir a buscar aspectos doctrinarios tanto al nacionalismo del Integralismo Lusitano, que veía en el bolchevismo el peligro de amenaza a las tradiciones de un país, como al conservadurismo tradicional, aunque también utilizando la retórica de la regeneración de la nación, a través de la creación del “*Homem Novo Português*”, que como se verá, de moderno tenía muy poco.

Todos los regímenes dictatoriales que estuvieron en vigor en Europa, en los años treinta, que tuvieran tonalidades más nacionalistas o racistas, fueran autoritarios, fascistas o totalitarios, pretendieron cortar con el pasado

24 Lucena, 1976: I, 27-29.

25 Real, 2009: 535-581.

liberal a través de un “renacimiento” —o “nacimiento del mismo”— de la Nación y/o el Estado, a través de un proceso de “ingeniería social” de molde de un nombre nuevo. Este mito palingenésico —con origen en las expresiones griegas antiguas *palin* (restauración) y *génesis* (creación, nacimiento)— de “regeneración” de la Nación, a través de la creación de un “hombre nuevo” fue considerado como la característica principal de su tipo ideal de “fascismo” por Roger Griffin, según el cual se trataría de un “género de ideología cuyo núcleo mítico, en sus varias permutaciones, constituye una forma palingenésica de ultranacionalismo populista²⁶”.

Uno de los temas clave de la construcción del Estado Novo recurrentemente esgrimido en los años 30 del siglo xx, pero posteriormente abandonado por Salazar, fue también esa idea de la “regeneración” de la Nación, iniciada con el golpe militar del 28 de mayo de 1926, y continuada, providencialmente por él mismo, a partir de su nombramiento oficial para la jefatura de gobierno, el 5 de julio de 1932. Para terminar de una vez con la alegada decadencia provocada por el liberalismo monárquico y por el jacobinismo de la I República portuguesa, Salazar pregonaba la necesidad de renovación, pero la basada en la tradición ruralista y la recuperación de un pasado glorioso edificado espiritualmente en el vasto Imperio Portugués.

Por eso, el salazarismo procuró, sobre todo, preservar las colonias portuguesas, contrariamente al expansionismo de la Italia fascista, sin imperio y con el deseo de crearlo. Relacionado con la idea de “regeneración” de la Nación estaba el tema de la necesidad de creación de un “hombre nuevo” reaportuguesado, que era, en realidad, el “eterno” portugués con tradiciones rurales y profundamente católicas. Por ejemplo, en las conmemoraciones del Doble Centenario, en 1940, la ideología nacionalista del Estado Novo estaba legitimada por un eterno renacimiento de momentos gloriosos pasados —la fundación en 1140 y la restauración de Portugal en 1640— que desembocarían en un “fin de la historia”, representado por el nuevo régimen salazarista.

Ya antes, sin embargo, durante el periodo entre 1935 y 1939, correspondiendo en parte al desarrollo de la Guerra Civil de España, se asistió a un periodo de fascistización del régimen portugués, con la creación de organizaciones paramilitares y de encuadramiento de segmentos de la población con semejanzas con las fascistas y nazis. El año de 1936, del lanzamiento del lema “*Deus, Pátria, Autoridade, Família, Trabalho*” (Dios, Patria,

26 Griffin, 1991.

Autoridad, Familia, Trabajo), que António Oliveira Salazar enunció en el discurso “*As grandes certezas da Revolução nacional*” (Las Grandes Certezas de la Revolución Nacional), en Braga²⁷, fue también el de la creación, de organizaciones como la Mocidade Portuguesa (MP) o la Legião Portuguesa (LP) y en que hubo una aproximación entre las organizaciones portuguesas, por un lado, e italianas y alemanas, por otro²⁸.

La fuerte influencia alemana no se limitó solamente a la Mocidade Portuguesa (MP), abarcando también la Legião Portuguesa (LP)²⁹ y la Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT)³⁰; también se hizo sentir al nivel de las Fuerzas Armadas y de la policía política. Sin embargo, la milicia paramilitar —Legião Portuguesa— creada en ese mismo año por el régimen “desde arriba”, fue perdiendo posterior y crecientemente su autonomía, fuerza movilizadora y militancia para finalmente ser encuadrada y dirigida por el ejército. En cuanto a la Mocidade Portuguesa (1936) y la Mocidade Portuguesa Feminina (1937) —aunque de afiliación obligatoria— solo encuadraron la juventud escolar, no sustituyeron totalmente a la escuela, a la Iglesia y a la familia, en la educación de los jóvenes. Por otro lado, a pesar de haber tenido la veleidad de crear el “hombre nuevo”, se limitaron a transmitir los valores tradicionales, católicos y conservadores³¹.

El hombre y la mujer “nuevos” a crear eran esencialmente “viejos” y Manuel Lucena tuvo razón cuando afirmó que el Estado Novo fue esencialmente “conservador, cuando el totalitarismo es revolucionario”. Según la ideología salazarista, los portugueses debían permanecer, cada uno en su espacio y con su función, sin acceso a cualquier movilidad social, analfabetos, pobres y religiosos. Sobre todo, los portugueses debían obedecer a un Estado que mandaba, porque podía mandar, de forma elitista y paternalista, hasta porque los portugueses buscarían obedecerle³². El “Hombre Nuevo” portugués se inserta corporativamente en una “revolución” conservadora modelada por la restauración de los llamados “eternos valores”.

27 Salazar, “*As grandes certezas da Revolução Nacional*”, discurso pronunciado en Braga, el 26 de mayo de 1936, en Salazar, 1935-1967: II, 130-136.

28 Pinto y Ribeiro, 1980.

29 Rodrigues, 1996.

30 Valente, 1999.

31 Pimentel, 2000.

32 Lucena, 1976: I.

Salazar y la situación de las mujeres en el Estado Novo

Se trataba de un corporativismo nacionalista, en que la familia era la célula básica de la sociedad, a través de la cual los portugueses deberían participar en el bien común, sin ser seducidos por cualquier cambio político o movilidad social. A nivel social, Salazar no pedía una movilización constante a los portugueses, sino una vivencia “habitual” o “natural” y obediente a la dictadura. ¿Cuál era el papel reservado a las mujeres portuguesas en la “renovación de la mentalidad” emprendida por el Estado Novo?

En respuesta a una pregunta en este sentido, de António Ferro, en 1932, Salazar separó aguas entre “la mujer soltera, que vivía sin familia o con familia a cargo”, por un lado, y la “mujer casada”, que, como el hombre casado, era “una columna de la familia y base indispensable de una obra de reconstrucción moral”. Aclaró que la mujer casada no debía ser tratada como esclava en el hogar, sino “acariciada, amada y respetada, porque su función de madre, de educadora de sus hijos no es inferior a la del hombre”. Sin embargo, Salazar apeló a que dejase “al hombre luchar con la vida en el exterior, en la calle...” y “la mujer a defenderla, a traerla en sus brazos, en el interior de la casa”. Y terminaba preguntando: “No sé, al final, cuál de los dos tendrá el papel más bello, más alto y más útil³³”.

En esta cita se contienen casi todos los elementos de la argumentación de Salazar acerca de la posición de la mujer en el nuevo régimen: la aparente igualdad de valor en la diversidad de las funciones; la distinción entre la mujer soltera y la mujer casada, y la división de espacios —público/privado— entre hombres y mujeres. Bajo la apariencia de la novedad, el jefe de gobierno defendía en realidad la familia tradicional de la que la mujer constituía el “sustento”, apelaba al combate contra el enemigo liberal que le habría arrojado al mercado de trabajo, donde entraba en competencia con el hombre y señalaba el propósito de su regreso al hogar, a través de la valoración del “bello” papel de madre y de esposa, en la que valoraba la “función social” en el seno de la familia.

Para Salazar, los hombres y las mujeres no eran considerados como individuos sino como miembros de la familia, el núcleo primario natural del Estado Novo corporativo. Ahora, las mujeres habían sido, según Salazar, arrojadas por el régimen liberal al mercado de trabajo donde entraban en competencia con los hombres y, por eso, en el nuevo régimen, erguido por

33 Citado en António Ferro, 1982: 156-157.

la nueva Constitución, ellas deberían regresar al “hogar³⁴”. Para defender la separación de esferas de actuación entre hombres y mujeres, Salazar valoró, de forma aparente, el papel de madre y de esposa, y atribuyó una igualdad de valores a los papeles específicos de ambos.

Aunque la “superioridad” femenina derivaba de su función “natural” —por lo tanto biológica— en realidad, la posición jerárquica de la primera era inferior a la del segundo, “jefe de familia”, al que ella debía obediencia, conforme mandaba el Código Civil. La ideología salazarista, que no se basaba en los conceptos de “ciudadanía”, de “igualdad” y de “libertad”, solo aceptaba el principio de la “diferencia sin la igualdad” en vez “de la igualdad en la diferencia”. Si bien reservando a las mujeres una esfera propia de actuación —privada y pública— Salazar no atribuyó al espacio femenino un valor igual al del masculino porque lo subalternizó jerárquicamente en función del sexo. Sin embargo, Salazar no dejó de enaltecer a las mujeres, con una argumentación seductora, buscando atraer no sólo las que se ocuparán de sus hogares, sino también las de la élite femenina, que venían pidiendo el reconocimiento de la función social de las mujeres en las tareas públicas de educación y asistencia que se les reservaba.

La situación de las mujeres en el seno de la familia y de la sociedad continuó en el Estado Novo, al regirse por el Código Civil —llamado “Seabra” — de 1867, tras la derogación de las Leyes de la Familia introducidas por la I República y las normas que esta había eliminado para instituir en la ley la igualdad en el núcleo conyugal. Las leyes que, en el régimen salazarista, regularon los derechos sociales y políticos de las mujeres, así como su situación en la familia, en el trabajo y en la sociedad se basaron en la Constitución de 1933, que afirmaba en su artículo 5º que “el Estado portugués es una República unitaria y corporativa, basada en la igualdad de los ciudadanos ante la ley”, aclarando en un párrafo único que la “igualdad ante la ley” implicaba “la negación de cualquier privilegio de nacimiento, nobleza, título nobiliario, sexo o condición social”. Sin embargo, venía enseguida una pequeña cláusula que indicaba: “salvo, en cuanto a la mujer, las diferencias resultantes de su naturaleza y del bien de la familia³⁵”.

34 Salazar, “O corporativismo e os trabalhadores”, discurso pronunciado el 23 de julio de 1942, en Salazar 1935-1967: III, 357.

35 Constitución del 11 de abril de 1933, parte I “Das Garantias Fundamentais”, título I “Da Nação Portuguesa”, Lisboa, Asamblea de la República, texto publicado en el *Diário do Governo*, el 22 de febrero de 1933, de conformidad con el decreto n. 22 241, de esa

Es decir, un factor biológico —la “naturaleza”— y un factor ideológico —el “bien de la familia”— justificaban las excepciones y los principios de igualdad constitucional y colocaba en la ley suprema de la nación la discriminación contra las mujeres. Siempre que el legislador quiso crear excepciones a la regla general de igualdad ante la ley de la mujer y del hombre, pudo hacerlo apelando al bien de la familia o a las diferencias resultantes de la naturaleza femenina. En 1933, junto a la promulgación de la nueva Constitución, Salazar lanzó la legislación corporativa del Estado Novo e instituyó el *Estatuto do Trabalho Nacional* (ETN), en cuyo preámbulo se afirmaba que el trabajo femenino “fuera del domicilio” sería regulado por “disposiciones especiales conforme a las exigencias de la moral, de la defensa física, de la maternidad, de la vida doméstica, de la educación y del bien social³⁶”.

En cuanto a los derechos políticos de las mujeres, durante el Estado Novo, el decreto de ley N.º 23406, del 27 de diciembre de 1933, atribuyó el derecho de voto, como jefes de familia, para las juntas de *freguesias* (feligresías) a las “solteras, mayores y emancipadas con familia propia y reconocida idoneidad moral y para las cámaras también la emancipada con curso secundario y superior y no solo mayor de edad, lo que también ocurría para las elecciones presidenciales³⁷”. En el año siguiente, un nuevo diploma posibilitó el sufragio y la elegibilidad para la Asamblea Nacional y para la Cámara corporativa, a las mujeres de más de 21 años, a las solteras con ingreso propio o que trabajaban, y las jefaturas de familia y las casadas con diploma secundario o que pagasen determinada contribución predial³⁸.

Los hombres podían ser ciudadanos electores, aunque fueran analfabetos, desde que pagasen cierta cantidad determinada de contribución anual al Estado³⁹. El año de 1934 fue así, el de la elección, en la lista de la União Nacional (UN), de las tres primeras de las diputadas a la Asamblea Nacional,

fecha; sometido a plebiscito el 19 de marzo de 1933, <https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1933.pdf>, accedido el 1 de febrero 2017. La cita se encuentra en p. 4.

36 Art. 31.º del Decreto-Ley N.º 23 048, del 23 de septiembre 1933.

37 Decreto-Ley N.º 23 406, del 27 de diciembre de 1933. Sobre el asunto, véase Gorjão, 1994.

38 Decreto-Ley N.º 24 631, del 6 de noviembre de 1934. En 1945, el Decreto-Ley N.º 34 938, del 22 de septiembre, reafirmó en su art. 4.º, las presuposiciones del Decreto-Ley de 1933 según el cual solo las mujeres con curso secundario o superior podían votar.

39 Sousa, 1972: 99-102.

Maria Guardiola, Domitília de Carvalho y Cândida Parreira, y también el año en que el Estado Novo se convirtió en el primer régimen portugués en abrir a las mujeres la puerta del hemiciclo y conceder el voto a algunas mujeres, aunque continuó persistiendo una desigualdad entre electores y electoras. La educación, la asistencia y la situación de la mujer en el seno de la familia fueron los principales temas, sucesivos y recurrentemente abordados por estas primeras tres diputadas del Estado Novo⁴⁰.

Paradójicamente, o tal vez no, el Estado Novo fue el primer régimen portugués en conceder —o decretar— el voto y la elegibilidad a algunas mujeres, de la misma manera que la I República había dejado fuera de los derechos cívicos y políticos a las mujeres, temiendo que éstas estuvieran cerca de los monárquicos y bajo la influencia de la Iglesia Católica. El Estado Novo y Salazar pensaron que una parte de ellas, debido al conservadurismo y la religión, podría defenderlos. En 1939, el nuevo Código del proceso civil restableció el depósito judicial y la entrega de la mujer casada al marido, revocando en ese punto las *Leis da Família*, de 1910⁴¹. Las mujeres, debido

40 María Guardiola (1895-1987) nació en Braganza, licenciándose en Matemáticas en la Universidad de Coimbra, en 1920. Inició desde entonces, su larga carrera de docencia en los liceos femeninos D. Maria (Coimbra), Carolina Michaëlis (Oporto), Garrett y María Amália Vaz de Carvalho (Lisboa), habiendo sido de este último, rectora durante más de dieciocho años (1928-1946). También desempeñó diversos cargos en el Estado Novo, siendo la mujer más importante de la élite femenina del régimen, soltera y católica. En 1930 fue nombrada vocal del Consejo Superior de Instrucción Pública; de 1936 a 1940, fue vicepresidenta de la Sección 3 de la Junta de Educación Nacional. También ocupó el cargo de Inspectora del Liceal, miembro de la Comisión Permanente de las Obras Circum-Escolares de la Enseñanza Superior y aún Rectora y Presidente del Consejo Administrativo del Liceo Reina Doña Leonor, a la hora de la fundación de esta institución educativa. Fue vicepresidenta y vocal de la Obra de las Madres para la Educación Nacional - OMEN (1937) y comisaria nacional de la Mocidade Portuguesa Femenina (1938), hasta el 21 de diciembre de 1968. Datos obtenidos de Pereira, 2001: 261.

41 Según Beleza, 1990: 167. El Código del Proceso Civil de 1876 preveía el depósito de la mujer casada como acto preparatorio o como consecuencia de la acción de separación: “la mujer casada que quisiera salir del hogar conyugal sólo lo podría hacer mediante solicitud para ser depositada” en “casa de familia honesta que el juez escogía”, “no fuera todo esto y la salida del hogar conyugal o el no acompañamiento del marido daba derecho a la entrega judicial, que consistía en una orden para que la mujer se uniera al marido”. Como dice todavía esta autora, las “expresiones ‘depósito’ y ‘entrega’ nos dan más que la dimensión de la discriminación, la medida exacta de la reificación de la mujer en la ley. Es como si estuviéramos ante una ‘fardo’, cuyo depósito o entrega al marido pudiera accionar a su placer” (Beleza, 1990: 158).

al Código Civil de 1867, que hacían del hombre el “jefe de la familia”, al que la mujer debía obediencia, continuaron sin ser capaces de ejercer el comercio, celebrar contratos, administrar bienes y viajar fuera del país sin el consentimiento por escrito del marido.

Estas normas se mantuvieron casi intocables hasta la entrada en vigor del nuevo Código Civil de 1966 y perduraron, incluso, posteriormente. Este nuevo Código Civil continuó así discriminando a la mujer “en relación con el marido” y mantuvo el principio de la prevalencia de la autoridad masculina. La autoridad masculina continuaba prevaleciendo, pues el marido permanecía como “jefe de la familia, compitiendo en su calidad de representarla, y decidir en todos los actos de la vida conyugal común” (artículo 1674). A pesar de ser de ambos el poder paternal, sólo el padre podía, como jefe de familia, defender, representar, emancipar y administrar los bienes de los hijos mientras la madre, solo en caso de impedimento de él lo podía sustituir.

En los efectos patrimoniales se mantenía la desigualdad entre los cónyuges: la administración de los bienes de la pareja y los de la esposa correspondían al marido como jefe de familia, excepto si estuviera ausente o cumpliendo prisión (artículo 1678) y la mujer seguía obligada a adoptar la residencia del marido, a ser responsabilizada por el gobierno doméstico incluso si tuviera un empleo (art.1671). Es cierto que la mujer ya no necesitaba el consentimiento del marido para ejercer profesiones liberales o funciones públicas, ni para publicar o hacer representar sus obras. En el Código Civil fue también eliminado el depósito judicial de la mujer casada y después, debido a la emigración y a la guerra colonial, dejó de ser necesaria la autorización de salida del país del exmarido para las mujeres judicialmente separadas de personas y bienes⁴². Sin embargo, solo en el “marcelismo”, a partir de 1969, la mujer casada sería autorizada a atravesar las fronteras sin licencia del marido.

42 Archivo Salazar. AOS-JU-3-A, “Revisão do Código civil (1964-1966)”. Beleza, 1990: 182, llama la atención sobre el hecho de que, en la discusión del Código Civil de 1966, la eliminación de la entrega judicial de la mujer casada no constituyó “un valor razonable reconocido”, sino tan sólo una «cosa más» añadida a la revisión final del proyecto. El Código continuó así, discriminando a la mujer “con relación al marido, sacrificando sus intereses personales, patrimoniales, profesionales y afectivos y poniéndolos una vez más, a merced de la institución, del hombre de los hijos o de todos juntos”.

La creación de una élite femenina estatal

Al reformar la enseñanza primaria en 1936, António Carneiro Pacheco (1887-1957) afirmó pretender sustituir el “estéril enciclopedismo racionalista” por el nacionalismo, a través de la reducción de los anteriores currículos y de la ampliación del tiempo escolar atribuido al adoctrinamiento religioso, moral y nacionalista⁴³. Según la frase preferida de Carneiro Pacheco, correspondía a la escuela primaria colocar “a cada uno en su lugar” y dar “un lugar para cada uno⁴⁴”. En cuanto a los liceos, que preparaban para la entrada en la Universidad, quiso transformarlos en vehículos no profesionales que transmitieran, selectivamente, una cultura general a una élite, al mismo tiempo que frenaran la movilidad social en el seno de la “masa” de los portugueses. En los liceos femeninos, Carneiro Pacheco pretendió crear, paralelamente al tercer ciclo, un curso de Educación Familiar para las alumnas no destinadas a estudios superiores. Sin embargo, esta iniciativa del Ministerio de Educación Nacional no tuvo éxito, visiblemente, pues fue muy poco frecuentado.

La reforma educativa de Carneiro Pacheco confirmó el régimen de separación de sexos, llegando a ser prohibida la coeducación en 1949, excepto en las escuelas infantiles⁴⁵. Además de valorar la “previa verificación de las cualidades morales y cívicas⁴⁶” de los profesores de los liceos, Carneiro Pacheco ordenó en 1936, la clausura de las Escuelas del Magisterio Primario y reforzó la desprofesionalización de los profesores primarios, con la creación de regentes escolares, en su mayoría femeninos, cuyos salarios eran meras “compensaciones monetarias⁴⁷”. Decretó también que las maestras de primaria debían pedir autorización al MEN para casarse⁴⁸. Pero Carneiro Pacheco pretendió cambiar el paradigma republicano de instrucción pública, sustituyéndola por el de “*educação nacional*”, a través de la re-educación

43 Véase el preámbulo del Decreto-Ley N.º 27 279, del 24 de noviembre de 1936.

44 Citado en Zorro, 1966: 28.

45 Ley n.º 2033, del 27 de junio y Decreto-Ley N.º 31 545, del 8 de septiembre de 1949, que estableció que “en ningún establecimiento habrá coeducación de sexos, excepto en los de enseñanza exclusivamente infantil”.

46 Rómulo de Carvalho, citado en Carreira, 1996: 21.

47 Baptista, 1999: 128.

48 Nóvoa, 1990: 498. La idea era, según este autor, mantener el matrimonio en el seno de la misma clase social, impedir la movilidad social de la profesora y hacer que se casara con alguien de la misma clase.

de las mujeres y de la educación de los jóvenes en los valores tradicionales, católicos y salazaristas.

Adepto del concepto de “cada uno en su lugar” y, tal como Salazar, de la diversidad de funciones según el género, para la reeducación y la educación de las mujeres, ha tenido que crear evidentemente una élite femenina conservadora. Pero antes hay que señalar que una de las preocupaciones de Salazar, después de contruidos los cimientos de su régimen, fue la formación de una élite que lo iría a consolidar y asegurarle la continuidad y, como buen conservador, procuro también mantener e incluso aumentar la inmovilidad social. La congelación de la sociedad también fue llevada a cabo por la União Nacional, donde estaban llamados a tomar parte, sobre todo, los notables locales controlados por Salazar.

En Portugal, contrario al dominio y control de la juventud a través de un partido único estatal, fue elegida la tutela y orientación del Ministério da Educação Nacional para educar a los jóvenes y reclutar en su seno la élite futura. La acción del ministro de Educación Nacional António Carneiro Pacheco, al crear en 1936 la Mocidade Portuguesa y la Obra das Mães pela Educação Nacional⁴⁹ (Obra de las Madres por la Educación Nacional), no dejó de atraer desde luego críticos de los elementos más conservadores del Estado Novo, para los cuales la reforma educativa de 1936 subestimaría los derechos de la familia y de la Iglesia en favor del Estado. El propio Carneiro Pacheco respondería luego a sus detractores, que después de años de liberalismo y de individualismo, tras la reforma de la Escuela “taller de los padres de mañana”, se había vuelto necesario “corregir y suplir las deficiencias en los de hoy⁵⁰” a través de la Obra das Mães pela Educação Nacional (OMEN).

49 A pesar de no constar en la Ley Nº 1 941, de enero de 1936, que reformó el Ministério da Instrução transformándolo en el Ministério da Educação Nacional y que hacía referencia a la próxima creación de la Mocidade Portuguesa, instituida el 19 de junio de 1936 por el Decreto-Ley Nº 26 661 que reguló el Reglamento de la Junta Nacional da Educação y que fue regulado por el Decreto ley 27 301 del 4 de diciembre de 1936, OMEN tenía sus estatutos delineados y anunciados en los periódicos el 12 de febrero. Su Junta Central fue nombrada en julio a pesar de que la organización sólo fue institucionalizada por el Decreto-Ley nº 26 893 del 15 de agosto de 1936.

50 “Discurso pronunciado en la sesión solemne de homenaje a las fuerzas militares”, en la Sociedad de Geografía, el 24 de mayo de 1936, en Pacheco, 1940: 213-225. “Tudo anda à volta fe um berço” (Todo camina alrededor de una cuna), II Semana de la Madre, Lisboa, Omen, 1939.

Esta completaba —en la medida en que era estatal— y atenuaba, al mismo tiempo —en la medida en que era dirigida por mujeres católicas— el monopolio del Estado sobre los niños y los jóvenes. En el discurso que pronunció en ocasión del nombramiento de los miembros de la Junta Central de la *Obra das Mães pela Educação Nacional*⁵¹, correspondía a esta “estimular la acción educativa de la familia”, “asegurar la cooperación entre esta y la Escuela”, y “preparar mejor a las generaciones femeninas para sus futuros deberes maternos, domésticos y sociales⁵²”. A la dirección de la OMEN pertenecieron algunas mujeres licenciadas —profesoras licenciadas, médicas, abogadas y servidoras sociales— y las tres primeras diputadas, todas pertenecientes a la pequeña, poco diversificada y de poca movilidad social, élite femenina del régimen.

El 24 de mayo de 1936, Carneiro Pacheco definió la instrucción militar como el principio fundamental de la educación de los muchachos, pero ya estaba en su pensamiento la futura organización de las niñas cuando definió la Mocidade Portuguesa como un instrumento maleable, que tuviera “en cuenta las circunstancias especiales del sexo, edad y lugar”. El 7 de noviembre de 1937, el ministro Carneiro Pacheco aclaró que la “educación de la mujer portuguesa” debía ir acompañada por una “verdadera formación moral” que le otorgara “superioridad en la educación de los hijos” y la habilitase “para la acción social alrededor de sí⁵³”. Reglamentada el 8 de diciembre y bajo el mando inicial de la OMEN, la Mocidade Portuguesa Feminina (MPF) tenía como fin “estimular en las jóvenes portuguesas la formación del carácter, el desarrollo de la capacidad física, la cultura del espíritu y la devoción al servicio social en el amor de Dios, de la Patria y de la Familia” (art. 10). El estatuto estipulaba también que la organización tenía por finalidad formar una mujer “nueva”, a través de la “educación moral, cívica, física y social⁵⁴”.

Cada organización de juventud del Estado Novo administraba así una educación “según el sexo”: para los niños, la formación premilitar y política para la defensa de la Patria y la colaboración en el Estado Novo; para

51 *Diário de Notícias*, el 16 de julio de 1936.

52 Decreto-Ley N.º 26 893, del 15 de agosto de 1936.

53 “Discurso pronunciado en la apertura de las clases del Liceu D. Filipa de Lencastre”, en Pacheco, 1940.

54 Estatuto de la Mocidade Portuguesa Feminina, regulada por el Decreto-ley N.º 28 262, del 8 de diciembre de 1937.

las niñas, la formación social y doméstica para la vida en el hogar y de la familia, así como la educación moral y religiosa. La separación de esferas según los sexos también se aplicó de esta forma a las Mocidades y permitió al MPF una relativa autonomía, que originó, por un lado, que las niñas del MPF se insertaran en el mundo femenino tradicional y no en el mundo de la juventud.

Mientras que el lugar de los muchachos, futuros hombres, sería el espacio público laboral, la defensa de la patria y, para una pequeña élite, el gobierno de la nación, el lugar de las muchachas, futuras mujeres, sería el hogar y la maternidad, eventualmente, las tareas asistenciales y educativas; y para una pequeña élite, la Asamblea Nacional y la dirección de la Mocidade Portuguesa Feminina. Ideológicamente, la élite dirigente de la MPF defendió el ideario nacionalista y la recristianización de la sociedad, así como compartió con el Estado Novo los mismos enemigos —el liberalismo, el comunismo y el ateísmo— erigiendo como adversario específico el feminismo. Estos enemigos del régimen también lo eran de la Iglesia Católica que, al principio, temió la interferencia del Estado en el seno de la familia y en los sectores en que ella tradicionalmente influía: la asistencia, la educación y la organización de las mujeres y de la juventud.

La pretensión del régimen de actuar sobre las mentalidades y la educación levantó, como se vio, entre este y la Iglesia una materia de disputa que se hizo particularmente aguda, cuando Carneiro Pacheco, luego en 1936, extinguió la estatal Organização Escutista de Portugal⁵⁵ (Organización Scout de Portugal) e intentó acabar con las organizaciones de scouts, aunque no lo consiguió⁵⁶. Otras cuestiones iniciales originaron discusiones en el seno del régimen a propósito de la MPF. Entre ellas, las que se unieron con la militarización, la educación física y el deporte de las niñas, que condenó y fueron temas de una entrevista —censurada— en el periódico *O Século* con Francisco Nobre Guedes, comisario nacional de la Mocidade Portuguesa, en mayo de 1938⁵⁷.

55 Creada por el ministro Gustavo Cordeiro Ramos por el Decreto-ley N.º 21.434, del 29 de junio de 1932.

56 Archivo Salazar. AOS/CO/ED-1D s.d. Aunque no está firmada ni fechada, esta misiva es presumiblemente de autoría de Carneiro Pacheco.

57 Archivo Salazar. AOS/CO/ED-1D. La entrevista tachada con lápiz azul fue enviada a Salazar pero no surgió en el *Século*.

La educación física se quedó en el estatuto MPF en un lugar destacado, junto a la educación moral, cívica y social, pero siempre asociada a la higiene, buscando “el fortalecimiento racional, la corrección y la defensa del organismo, tanto como la disciplina de la voluntad, la confianza en el esfuerzo propio”. Sin embargo, serían las respectivas “actividades rigurosamente adecuadas al sexo y a la edad” y “excluidas las competencias y exhibiciones de índole atlética, los deportes perjudiciales a la misión natural de la mujer y todo lo que pueda ofender la delicadeza del pudor femenino⁵⁸”.

El 11 de enero de 1948, un grupo femenino organizó una gran manifestación de apoyo de las mujeres portuguesas al régimen del dictador portugués, en agradecimiento por haber evitado que Portugal participara en la II Guerra Mundial⁵⁹. Al año siguiente, las mujeres del régimen se levantaron contra la candidatura de Norton de Matos, en torno al cual se juntó toda la oposición al régimen y en que las mujeres también estuvieron activas. Nueve años después de la tentativa de creación de un Movimento Nacional Feminino (MNF) para apoyar al candidato presidencial del régimen, en 1958, cuando el salazarismo tuvo uno de sus mayores sustos, debido al general Humberto Delgado, el Estado Novo recurrió de nuevo a la movilización de las mujeres para apoyar la candidatura del entonces contraalmirante Américo Tomás.

Temiendo hundirse en el mar de fondo de apoyo a la candidatura presidencial del general Humberto Delgado, hubo de nuevo entonces el intento de crear un movimiento femenino, con el nombre del Movimento Nacional das Mulheres Portuguesas, que no llegaría a ver la luz del día en términos de actuación. Pero, un año después, mujeres del régimen volvieron a manifestarse en apoyo a Salazar, el 28 de abril de 1959. En 1961, año del inicio de la guerra en Angola, renació no sólo la Sección Auxiliar Femenina de la Cruz Roja portuguesa, fue creada por una de las mujeres perteneciente a la élite del régimen, Cecília Supico Pinto, del Movimento Nacional Feminino⁶⁰.

58 Estatuto de la Mocidade Portuguesa Feminina, regulado por el Decreto-Ley N.º 28 262, del 8 de diciembre de 1937.

59 Salazar, “As Mulheres de Portugal”, en Salazar, 1935-1967: IV, 315-317.

60 Pimentel y Melo, 2015: 318-319.

Las mujeres en la fase “marcelista”

En el llamado “marcelismo” —consulado de Marcelo Caetano que sustituyó a Salazar en la presidencia del Consejo de Ministros debido a enfermedad— se asistió a un esbozo de intento de disminuir las discriminaciones sufridas por las mujeres. A partir de la nueva Ley Electoral a finales de 1968, podían votar todos “los portugueses”, mayores o emancipados que supieran leer y escribir, aunque permanecía el voto en función de la jefatura de la familia en las elecciones locales para las Juntas de Freguesia⁶¹. Por su parte, el nuevo régimen jurídico del Contrato Individual de Trabajo, de noviembre de 1969, estipuló que el contrato realizado con mujer casada era válido, pero el marido, no separado judicialmente, podía oponerse a su celebración o manutención, por razones poderosas, que debían ser alegadas en el tribunal de trabajo⁶².

En 1970 fue creado el cuadro del Ministério das Corporações e Segurança Social, el Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher na Vida Económica e Social, presidido por la ingeniera Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-2004). Debido al hecho de que una mujer asumió por primera vez un cargo gubernamental en la secretaria del Estado de Assistência social, la Constitución fue sujeta a modificaciones en 1971, cayendo en su artículo 5º, en la excepción que atribuía diferencias de tratamiento a las mujeres “en razón a su naturaleza”, manteniéndose, sin embargo, la relativa “por razón del bien de la familia⁶³”.

En relación a la Mocidade Portuguesa Feminina y a la Obra das Mães pela Educação Nacional, que eran dependientes del Ministerio de Educación Nacional, José Veiga Simão (1929-2014), que fue el Ministro de Educación entre 1970 y 1974, inició una reforma del sistema educativo y dio de hecho el primer “hachazo” fatal a la Mocidade Portuguesa y la Mocidade Portuguesa Feminina, al acabar con el régimen de obligatoriedad de las dos organizaciones estatales. En efecto, después de criticar veladamente la burocratización en que habían caído las “Mocidades”, el ministro no dudo en promulgar el Decreto-Ley N.º 484 del 8 de noviembre de 1971, cuyo art. 1.º las definía como “asociaciones nacionales de juventud abiertas a la

61 Artigo 117º do Decreto-lei 49408, del 24 de Novembro de 1969.

62 Aboim, 2011: 98.

63 Ley n.º 3/71, del 16 de agosto de 1971, *Revisão Constitucional 197*. Belchior, 2013. Pimentel y Melo, 2015: 362.

adhesión voluntaria” de los jóvenes de 7 a 25 años. En relación con Maria de Lurdes Pintassilgo perteneciente a la élite femenina creada por el régimen de Salazar, en el seno de la MPF y de la ACP, vendría a ser uno de los elementos de la futura élite de la democracia, iniciada el 25 de abril de 1974.

Conclusiones

A través de la caracterización del Estado Novo y de su componente conservador, tradicionalista y católico, se intentó definir el régimen dictatorial portugués, diferenciándolo en ciertos aspectos del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán, concretamente por el nacionalismo político. Es cierto que, en los años 30, Salazar también recurrió al término de “raza” así como a los temas de la regeneración y del “hombre nuevo”, pero en su *corpus* ideológico, de carácter tradicionalista, conservador y de matriz católica, la pulsión totalitaria apenas se hizo sentir en el periodo de “fascistización”, entre 1936 y 1939, y no cabía el antisemitismo racial, ni la movilidad social basada en la “pureza racial”.

En particular, se vio que el conservadurismo del régimen portugués se impuso en su forma de defender el imperio colonial existente, sin los expansionismos de Mussolini, en el corporativismo “desde arriba” y sobre todo en la forma como aquel se impuso en las organizaciones estatales de juventud y de mujeres. Autoritario, nacionalista y elitista, el régimen de Salazar era adepto a la reeducación de los portugueses, “atacados” por el liberalismo y el jacobinismo de la I República, y de la “educación nacional” estatal —en este punto contenía algunos aspectos totalizantes— en el sentido de adaptarlos a la obediencia a un “Estado Novo” de matriz católica y ruralizante.

Para Salazar y para su régimen, hombres y mujeres, según las clases sociales a las que pertenecían, así tenían sus funciones. Y sus funciones específicas también las tenían las mujeres casadas, cuyas tareas se reducían al hogar, o en el espacio público a la educación y a la asistencia social. En el seno del núcleo familiar —importante base del Estado Novo corporativo—, el “jefe” era siempre el marido, al cual la mujer debía obediencia. En la Portugal de Salazar, las jóvenes fueron integradas a través de la Mocidade Portuguesa Feminina estatal, en el mundo de las mujeres y no en el mundo de los jóvenes, según la noción clásica y elitista de “a cada uno su lugar” —frase preferida de António Carneiro Pacheco— y de la diferenciación de las funciones para hombres y mujeres.

En cuanto llegaba la edad de casarse, las mujeres de la clase media alta debían abandonar el liceo —y mucho más la universidad, las pocas que la frecuentaban—, mientras las del pueblo mantenían sus tareas del hogar, junto al trabajo fuera de casa, donde eran remuneradas con salarios cuyo valor era menos de la mitad del de los hombres. Pero si las mujeres debían ser reeducadas y las jóvenes de las clases más ricas debían ser educadas por otras mujeres, se vio que el Estado Novo, elitista y conservador, fue obligado a crear una élite y, en particular, una élite femenina. Y de esta forma, el régimen salazarista acabó por crear un efecto perverso, pues parte de esta élite, durante el consulado de Marcello Caetano, fue abriendo el camino para actuar después en la democracia, luego de la ruptura política del 25 de abril de 1974.

Bibliografía

- Aboim, Sofia, “Vidas conjugais: do institucionalismo ao elogio da relação”, José Mattoso (ed.), *História da Vida Privada em Portugal*, Lisboa Círculo de Leitores/Temas & Debates, 2010-2011, 4 vols.: IV, 80-111.
- Araújo, António, *A Lei de Salazar*, Lisboa, Ed. Tenacitas, 2007.
- Baptista, Virgínia do Rosário, *As Mulheres no Mercado de Trabalho em Portugal: Representações e Quotidianos (1890-1940)*, Lisboa, ONGS do Conselho Consultivo da CIDM, 1999.
- Belchior, Ana Maria (ed.), *Constituições Republicanas Portuguesas. Direitos Fundamentais e Representação Política (1911-2011)*, Lisboa, Mundos Sociais, 2013.
- Beleza, Maria Teresa Couceiro Pizarro, *Mulheres, Direito, Crime. Ou A Perplexidade de Cassandra*, Lisboa, Faculdade de Direito de Lisboa, 1990.
- Carreira, Medina, *O Estado e a Educação*, Lisboa, Cadernos do Público, 1996.
- Cruz, Manuel Braga da, *O Partido e o Estado no Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- Ferro, António, *Salazar, o Homem e a sua Obra*, Lisboa, Edições Fernando Pereira Ed., 1982.
- Ferro, António, *Entrevistas a Salazar*, Lisboa, Parceria A.M. Pereira, 2007.
- Corjão, Vanda Neves, *A Reivindicação do Voto no Programa do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947)*, Lisboa, CIDM, 1994.
- Griffin, Roger, *The Nature of Fascism*, Londres, Pinter Publishers, 1991.
- Lucena, Manuel, *Evolução do Sistema Corporativo Português*, Lisboa, Perspectivas y Realidades, 1976, 2 vols.
- Matos, Helena, *Salazar. A Construção do Mito. 1928-1933*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003.
- Meneses, Filipe Ribeiro de, *Salazar*, Lisboa, Dom Quixote, 2010.
- Nóvoa, António, “A ‘Educação Nacional’”, Fernando Rosas (ed.), *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, Lisboa, Presença, 1990: 455-519.
- Pacheco, António Faria de Carneiro, *Portugal Renovado (Discursos)*, Lisboa, Bertrand, 1940.

- Pereira, Sara Marques, “Maria Guardiola e as Organizações Femininas do Estado Novo (1895-1987)”, Maria Clara Guimarães (ed.), *A Mulher na História — Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher (1999-2000)*, Moita: Câmara Municipal da Moita/ Departamento de Acção Sócio-Cultural, 2001.
- Pimentel, Irene Flunser, *História das Organizações Femininas no Estado Novo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- Pimentel, Irene Flunser, *História da Oposição à Ditadura*, Porto: Editora Figueirinhas, 2014.
- Pimentel, Irene Flunser y Helena Pereira de Melo, *Mulheres Portuguesas. História da vida e dos direitos das mulheres num mundo em mudança*, Lisboa, Clube do Autor, 2015.
- Pinto, António Costa, *O Salazarismo e o Fascismo Europeu*, Lisboa, Ed. Estampa, 1994.
- Pinto, António Costa y Nuno Afonso Ribeiro, *A Acção Escolar Vanguarda (1933-1936): a Juventude Nacionalista Nos Primórdios Do Estado Novo*, Lisboa, Cooperativa Editora, 1980.
- Real, Miguel, “Anticomunismo”, António Marujo, José Eduardo Franco (ed.), *Dança dos Demónios, Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas & Debates/Círculo de Leitores, 2009: 535-580.
- Rodrigues, Luís Nuno, *A Legião Portuguesa: a Milícia Do Estado Novo, 1936-1944*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996.
- Rosas, Fernando, *O Estado Novo (1926-1974)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- Salazar, António Oliveira, *Discursos*, Coimbra, Coimbra Editora, 1935-1967, 6 vols.
- Salazar, António Oliveira, *Como se Levanta um Estado*, Lisboa, Golden Books, 1977.
- Secretaria do Estado da Informação e Turismo (ed.), *Revisão Constitucional 1971: Textos e documentos*, Lisboa, Secretaria do Estado da Informação e Turismo, 1971.
- Sousa, Jorge Pais de, “O Estado Novo de Salazar como um Fascismo de Cátedra. Fundamentação histórica”, *storicamente. Laboratorio di Storia* (2009), <http://storicamente.org/estado-novo-como-fascismo-de-catedra>, accedido, 4 de febrero de 2016.
- Sousa, Maria da Conceição Homem de Gouveia e, “Mulher e Direito”, Urbano Tavares Rodrigues (ed.), *A Condição da Mulher Portuguesa, testemunhos de Sérgio Ribeiro, Augustina Bessa Luís, Augusto Abelaira, Natália Nunes, Isabel Barreno, Maria da Conceição H de Gouveia, Isabel da Nóbrega*, Lisboa, Ed. Estampa, 1972.
- Torgal, Luís Reis, *Estados Novos, Estado Novo: Ensaio De História Política e Cultural*, Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra, 2009.
- Valente, José Carlos, *Estado Novo e Alegria No Trabalho: Uma História Política Da FNAT (1935-1958)*, Lisboa, Edições Colibri, INATEL, 1999.
- Zorro, António Maria, *Carneiro Pacheco. Um Homem de Fé e o Pensamento da Revolução Nacional*, Lisboa, Cadernos do Quadrágésimo Ano, 1966.

¿Un fascismo ibérico o latino? Comparación y vínculos transnacionales en el universo político fascista entre América Latina y la Europa mediterránea¹

João Fábio Bertonha

Universidade Estadual de Maringá

Una de las cuestiones más relevantes para el pensamiento social y político de América Latina es su relación con los principales centros de producción cultural de Occidente, es decir, Europa, y un momento posterior los Estados Unidos. Los pensadores políticos latinoamericanos, ¿serían apenas repetidores inconsecuentes de ideologías, tópicos y temas originarios de otras realidades o creadores originales, capaces de discutir sus problemas en sus propios términos? Esta posible disputa entre “repetidores” y “creadores” ha sido una constante en los debates intelectuales y políticos del continente desde hace mucho tiempo. Una parte de la intelectualidad y de los políticos absorbió la idea de que los problemas y las soluciones presentados y discutidos en Europa y en los Estados Unidos son lo suficientemente cercanos a la realidad latinoamericana para ser incorporados y discutidos localmente, sin la necesidad de muchas adaptaciones. Esto fue practicado tanto por los liberales que defendían el liberalismo clásico o el “Consenso de Washington”, como por algunos marxistas y otros pensadores de izquierda. En otro polo, parte de los pensadores reflexionó sobre la necesidad de crear soluciones y conceptos regionales o, como mínimo, de adaptar fuertemente los conceptos oriundos de Europa que hiciesen sentido en la región. El indigenismo del APRA en América andina, la búsqueda de un marxismo latinoamericano o incluso la combinación entre el maoísmo y una perspectiva, en teoría, genuinamente peruana hecha por Sendero Luminoso en Perú son ejemplo de ello.

Esta polarización entre el “ser totalmente nacional” y el “ser totalmente original” no es exclusiva de América Latina, aunque su fuerza en la región

1 * Traducido del portugués por Catherine Aristizábal Barrios.

refleja, en realidad, una cuestión mayor relativa a la identidad cultural del continente. ¿O qué es América Latina? ¿Un simple pedazo del mundo occidental al Sur del Río Grande y al suroeste de Europa u otra parte del Tercer Mundo, a lado de Asia y África? ¿O ambos?² Las respuestas varían y la falta de consenso indica cómo la identidad cultural latinoamericana es flexible e incluso ambigua.

Este artículo trabaja con esta problemática, pero enfocándose en un tema específico: la presencia del fascismo en América Latina en el periodo de entreguerras. Lejos, sin embargo, de pretender una reconstrucción factual de los movimientos fascistas en el continente o una reflexión general sobre las razones de sus éxitos o sus fracasos (lo que ya he hecho en otro espacio³), el enfoque es mucho más específico: ¿en qué medida se puede pensar en un fascismo latinoamericano? ¿Habría dentro del pensamiento fascista local especificidades tan evidentes hasta el punto de poder crear una topología especial para definirlo? ¿Cuáles son las fuentes del pensamiento fascista latinoamericano y cómo entender la relación entre lo externo y lo interno? Estos son los ejes que orientan este trabajo.

Por lo tanto, será necesario ante todo definir un “tipo ideal” de fascismo para evaluar las experiencias regionales y relanzar la discusión entre “mimético” y “original”. Por esta razón, la discusión se centrará —por el sesgo comparado, especialmente pero no solo, en lo que se refiere a la Europa Oriental y del Sur— en la posibilidad y/o necesidad de crear una subtopología específica para definir la experiencia fascista latinoamericana como “fascismo latino”, “fascismo ibérico” o incluso “fascismo latinoamericano”.

Resalto, por último, que este artículo representa la evolución de muchos otros textos y palabras en las que he desarrollado el tema y que citaré aquí; me libero de hacer notas bibliográficas más allá del mínimo necesario. Por lo tanto, los lectores interesados en discusiones complementarias y en su bibliografía auxiliar, podrán acceder a ella en estos textos. El centro del texto, además, es el periodo del fascismo clásico, en los años 1920, 1930 y 1940, con una atención menor a los periodos anteriores y posteriores, a pesar de su importancia.

2 Bertonha, 2014a.

3 Bertonha, 2013a.

El tipo ideal fascista

¿Qué es el fascismo? Esta es una pregunta que ocupó y ocupa el trabajo intelectual de muchos historiadores y científicos políticos en las últimas décadas, siendo imposible el establecimiento de una definición única. La búsqueda de un “mínimo fascista” o de un “tipo ideal fascista”, también ha sido una constante desde 1945 y no existe un consenso sobre él. Esta búsqueda puede ser cuestionada o problematizada en el sentido de que las diferentes respuestas pueden ser obtenidas conforme a los aspectos (ideología, base social, radicalismo discursivo, forma de ejercicio del poder, violencia, etc.) que son enfatizados en su construcción⁴. Es, sin embargo, una cuestión que tiene que ser respondida pues las confusiones conceptuales (como las que asocian fascismo al autoritarismo o al totalitarismo o lo separan del campo de la derecha) acaban con impedirnos comprender con más precisión el mundo real en el cual se dio y da el embate político.

Realmente, al confundir prácticas antidemocráticas, violentas e intimidadoras con el fascismo, se pierde la distinción entre método y objetivo. Todo fascista es, por definición, incapaz de convivir con el debate, el respeto por el otro y la práctica pacífica de la discordancia y de la divergencia (a no ser, posiblemente, a nivel interno y sólo dentro de ciertos límites), pero no toda persona o grupo que tiene esa incapacidad es fascista.

Fascismo, pues, es algo mucho más específico, aunque haya variaciones de uno a otro movimiento, y especialmente, como sería inevitable, entre los fascistas de los años 1930 y los del mundo actual. Es un régimen o movimiento fuertemente anticomunista, antisocialista y antidemocrático, que propone la sustitución del orden democrático burgués y del liberalismo político y económico por uno nuevo. En esa nueva realidad, habría un Estado orgánico, jerárquico, basado en un liderazgo carismático y en un partido único que serviría para la transmisión de una ideología específica, movilizándolo a la sociedad. Un partido único, de hecho, que iría, además, más allá de una simple negación de los otros o de una estructura amorfa para acomodar intereses, aunque una verdadera máquina de movilización popular y transmisión ideológica.

El fascismo también sería un movimiento moderno, en el sentido de no proponer una vuelta al pasado, sino un futuro diferente. Es por lo tanto tan

4 Para puntos de vista diferentes, Griffin, 1991. Eatwell, 1996. Breuer, 2008. Paxton, 2008.

moderno y adaptado al mundo democrático (aunque lo niega), que proclama la necesidad de la movilización continua de las multitudes y utiliza una política deliberada del odio al “otro” (judío, comunista, inmigrante, gay, etc.) para garantizar esa movilización. En ese sentido, aun cuando el fascismo no alcanza plenamente su potencial totalitario (restringiéndose, como en el caso del fascismo italiano, al autoritarismo, o como máximo, al totalitarismo incompleto), tiene que estar presente, al menos, en cuanto perspectiva.

No obstante, no rompe con el orden capitalista y sus bases ideológicas, al final son las de la derecha: orden, jerarquía, desigualdad como valor. Aunque es una derecha radicalizada, no deja de pertenecer a esta familia, lo que permitió aproximaciones y alianzas entre las diversas ramas de la derecha, en los más variados contextos y épocas⁵. En ese sentido, discrepo de la posibilidad de un “fascismo de izquierda”, aunque ciertos regímenes nacional-populistas, como el de Cárdenas o el de Perón, pudieron haber apreciado o incorporado aspectos del fascismo, especialmente del italiano.

En ese punto conviene establecer con precisión las fronteras del fascismo frente a liberales, conservadores o reaccionarios, especialmente en lo que se refiere al problema de modernidad. Todas esas corrientes políticas e ideológicas pueden ser llamadas modernas en el sentido de que todas solo tienen lógica dentro del sistema democrático y liberal que emergió a partir del iluminismo, siendo el marco evidente la Revolución Francesa de 1789. Sea relativizando la democracia o incluso combatiéndola, es evidente el carácter moderno de todas estas corrientes desde el siglo XVIII hasta el momento presente.

Sin embargo, hay diferencias en términos de qué modernidades se están hablando. Los liberales del siglo XIX (los cuales, en mi interpretación, están en el campo de la izquierda, como se definen en aquellos años), a pesar de discordar sobre los límites de la democracia o de la actuación del Estado, acaban por aceptar en líneas generales la soberanía del hombre en la esfera pública. La oposición a ellos, evidentemente, eran los conservadores y los reaccionarios, que consideraban que al hombre no le era permitido implementar medidas que iban contra las costumbres establecidas, la voluntad divina, etc.

Los conservadores, en realidad, no buscaban un retorno al pasado. Muchos, en Europa, venían de la nueva burguesía industrial y luchaban, como

5 Véase algunos de los textos presentes en Bertonha, 2008; Bertonha, 2016a.

los liberales, contra los privilegios y herencias del Antiguo Régimen. Incluso en América Latina hubo todo un esfuerzo para eliminar las estructuras del orden colonial durante el siglo XIX. La gran diferencia frente a los liberales era que los conservadores proponían un orden elitista, menos democrático, que el propuesto por los liberales, o posteriormente por los socialistas.

Los reaccionarios tenían una perspectiva más orientada al pasado. Claro que no se imaginaban que el reloj de la Historia pudiera revertirse íntegramente, pero sus propuestas, resaltando el valor de la monarquía, de la religión y de la tradición, tenían una mirada menos moderna que la de conservadores o liberales. No sorprende, por cierto, que muchos de ellos acabaran por manifestar cierta atracción al pensamiento corporativista católico o por otras alternativas a la atomización individualista promovida por el liberalismo y por el capitalismo.

Con el paso del tiempo, la mayor parte de la derecha acabó por abandonar la perspectiva reaccionaria y se asumió como realmente conservadora. Ya que la sociedad capitalista y liberal, en la mayor parte de Occidente y en varios niveles, se consolidaba, la única alternativa era adaptarse a ella, pero conservando la mayor parte posible del orden anterior, especialmente en lo que se refiere a privilegios, costumbres, etc.

El caso colombiano, presente en este libro con el artículo de Ricardo Arias Trujillo, es un ejemplo de esta situación, siendo la alianza entre conservadores y católicos (en oposición a los liberales modernizantes) la clave de la ecuación política en todo el siglo XIX. Los reaccionarios propiamente dichos, acabaron concentrándose en franjas aisladas de la sociedad, normalmente en el interior de la Iglesia Católica.

De la misma manera, en el artículo de Eduardo González Calleja sobre la España del siglo XIX, se hace evidente la supervivencia de un fuerte sector reaccionario dentro de la derecha española —el carlismo— pero como para la mayor parte de las fuerzas políticas, la perspectiva reaccionaria de inicio de siglo fue abandonada a favor de un liberalismo conservador. El ideal católico y reaccionario, sin embargo, nunca desapareció del horizonte, siendo reinsertado en el escenario a medida que nuevos desafíos y amenazas —el comunismo, la Comuna de París, la revolución bolchevique— surgían y obligaban a conservadores y reaccionarios a repactar sus alianzas y sus disputas.

Algunos artículos presentes en este libro avanzan en la discusión para el periodo de entreguerras. El de Irene Flunser Pimentel, por ejemplo, va en ese sentido al identificar los puntos de afinidad, como el pesimismo antropológico, y de ruptura entre el fascismo y la perspectiva conservadora.

Los fascistas, en este contexto, dieron un paso más allá en esa aceptación de la modernidad democrática, paradójicamente, para combatirla con aún más intensidad. Ellos rechazaban la democracia y las herencias del antiguo liberalismo y defendían una perspectiva corporativista para organizar la sociedad. No eran conservadores, pues no creían en meras correcciones de rutas, pero sí en cambios radicales, revolucionarios, aunque en la dirección de propuestas de mantenimiento del orden social. Tampoco eran reaccionarios, ya que no proponían la eliminación de la sociedad moderna en favor de la monarquía, de la Iglesia y del corporativismo católico, aunque se reciclaron para dar cuenta de una nueva era.

El fascismo, así, es el más moderno de los movimientos “conservadores”, pues los fascistas asumieron como un hecho de facto que la democracia estaba tan consolidada en Occidente que solo podía ser eliminada, justamente, por la aceptación de la sociedad de masas y de la propia modernidad. El mundo fascista continuaría burgués y la sociedad de masas moderna se reproduciría dentro de su propia versión del corporativismo, pero eliminando la herencia liberal y sin un retorno al pasado.

Para evitar confusiones, por otra parte, creo que los términos de “derecha” e “izquierda” son más útiles que “conservador” y “liberal”, para trabajar con las familias políticas de la modernidad. O quizás, los últimos términos sean más útiles para la discusión política de inicios de siglo XIX, mientras la primera dicotomía sea más interesante para un conjunto temporal de los siglos XIX al XXI y, especialmente, del XX.

De esta forma, la derecha, como defensora de la desigualdad como valor, englobaría tanto los liberales democráticos y los conservadores como los reaccionarios y los fascistas. La izquierda, a su vez, reunía a los liberales de izquierda, la democracia social y también a sus vertientes radicales, como el comunismo, el anarquismo. Aquí mi fundamentación teórica, evidentemente, es Norberto Bobbio⁶.

Esta clasificación ayuda a comprender las alianzas entre las dos familias en el transcurso del tiempo. En la mayoría de los casos conocidos, las varias familias de la derecha lucharon entre sí, pero, en las horas decisivas se agruparon en defensa del mantenimiento de una sociedad jerárquica.

La izquierda, igualmente, siempre luchó internamente aunque, en los momentos críticos, la tendencia era la de alianza, pero menos que la derecha. Esta mezcla entre alianza y disputa explicaría, así, para quedarse en el

6 Bobbio, 1995.

campo de la derecha, las aproximaciones y disputas continuas entre conservadores, liberales-democráticos, reaccionarios y fascistas. Y dentro del fascismo, la disputa entre sus versiones italiana y alemana, con su énfasis en el racismo y el antisemitismo. El lugar del fascismo dentro de la familia de la derecha y frente a los conservadores, queda, pues, delimitado.

Dentro de nuestra discusión específica, hay que recordar igualmente, que el término de “fascismo” puede referirse tanto a un conjunto de ideas (la ideología) como a los movimientos políticos (como la *British Union of Fascists*, la *Ação Integralista Brasileira* o la *Falange Española*) que las expresaban. Y también hubo regímenes en los que la ideología y las prácticas fascistas fueron dominantes (como los de Mussolini o Hitler) y otros en que los fascistas fueron socios menores, como en el Salazarismo y en el Franquismo. Son distinciones fundamentales para situar el fascismo en su debido lugar en el debate del periodo de entreguerras.

De igual manera es fundamental recordar que el fascismo no fue un fenómeno restringido a los límites territoriales europeos, siguiendo una expansión casi simultánea en el continente asiático y africano, a pesar de la baja adhesión popular y a su carácter efímero e incipiente, sobre todo, en el aspecto político partidista. En las áreas coloniales o semi-coloniales del mundo (África, Medio Oriente y Asia), fue recibido e interpretado de formas diferentes, como instrumento de lucha anticolonial o de refuerzo del poder del Estado.

En las Américas, sin embargo, no solo fue visto de esa forma, sino también como una alternativa real para la sociedad y el Estado. Así, un estudio completo del universo fascista no debe limitarse a los casos alemán e italiano, ni a Europa, y ni al mismo Occidente tradicional (Europa y América del Norte), sino más bien incluir todo el universo occidental, incluyendo a Australia y América Latina. Estudios sobre la recepción del fascismo en Siria, en el Congo, en China y en otras áreas periféricas también son bienvenidos, pero la inclusión de las Américas —y especialmente, de América Latina— es la laguna más grave que enfrentar si queremos comprender globalmente el fascismo.

América Latina: ¿fascismo mimético?

América Latina y, especialmente, el Cono Sur latinoamericano es un caso aparte dentro del universo extraeuropeo. Fue una región ligada a Europa por siglos de intercambios, diálogos e influencias, en la que olas de inmigrantes europeos (todavía recientemente) se habían instalado, ampliando aún más los contactos. En América Latina, además, las élites se veían como parte integrante de la cultura occidental y creían que ideas y cuestiones debatidas en Europa, no solo podían, sino que debían ser discutidas y aplicadas en el continente. De esta forma no sorprende la difusión de las ideas fascistas en la región.

El fascismo se originó, pues, en el continente europeo, pero se extendió por Occidente y, en el caso latinoamericano, se difundió y tuvo importancia en el debate político y social de los años 1920 y especialmente en los años 1930. La gran pregunta que queda es si los movimientos fascistas del continente fueron meras copias de los originales europeos o adaptaciones locales de esos mismos originales. La distinción entre “copias” y “adaptaciones”, en ese momento, no es meramente semántica, sino significativa al indicar el grado de penetración del ideal fascista en estas sociedades.

Como se detalló en un estudio anterior⁷, del cual tomo buena parte de las informaciones a seguir y donde se puede encontrar bibliografía auxiliar adecuada, algunos patrones comunes pueden ser fácilmente identificados. En primer lugar, se constata casi la total inexistencia de copias simples de fascismos europeos. Los verdaderos fascistas italianos, falangistas o nazis en el continente, solo pueden ser encontrados en las sesiones externas de PNF, de la Falange o del NSDAP instaladas en el mismo⁸. Todos los que se originaron en bases locales, incluso los influenciados fuertemente por el referencial externo, y que conceptualmente son fascistas, por aproximarse al “tipo ideal” delimitado anteriormente, tenían al menos, alguna especificidad local.

7 Bertonha, 2013a.

8 La bibliografía sobre la acción nazi, fascista y falangista en el continente ha crecido exponencialmente en los últimos años. Véase, por ejemplo, Friedman, 2003. Gaudig y Veit, 1995. Muller, 1998. González Calleja, 1994 y 2014. González Calleja y Nevado, 1988. Delgado, 1988 y 1992. Para el caso italiano, véase la bibliografía compilada en Bertonha, 2015 y un estudio específico sobre América Latina en Bertonha, 2010b. Véase también Bertonha, 2017.

Sin embargo, es correcta la reflexión de autores como Trindade y Larsen⁹ de que algunos fascismos serían miméticos en el sentido de no tener significados para las realidades locales y que, por eso mismo, no podrían haber avanzado más allá de un nivel mínimo, en términos de fuerza popular y política. Y otros, actuando en un contexto más favorable y representando valores y perspectivas con repercusión, habrían tenido más éxito y llegado incluso a estar próximos al poder. En el primer caso incluiríamos a América Central, a Venezuela, al arco andino en general, Uruguay y Paraguay. En el segundo estaría el caso brasileño y en una etapa intermedia, Chile, México y especialmente, Argentina.

Si pensamos en las razones que podrían potencialmente explicar esta división, tal vez sea de interés reflexionar sobre el problema de la modernidad y en la crisis general que, en el caso de algunos países europeos, colaboró para llevar al fascismo al poder.

La hipótesis de que el fascismo sea una etapa en el camino de la modernidad capitalista y liberal es antigua y ya ha sido sometida a una crítica más que consistente, la cual no necesitamos retomar aquí. La conclusión general a la que podemos llegar es que la teoría de la modernización, si se lleva al pie de la letra, no nos lleva muy lejos en la tarea de comprender el fascismo¹⁰.

Sin embargo, la relación etapa de desarrollo/modernidad/liberalismo tal vez no puede ser completamente relegada a un segundo plano y el trabajo de Stein Larsen¹¹ trae una colaboración de interés en ese aspecto, especialmente en el caso latinoamericano analizado en este texto.

En la visión de Larsen, grados de modernización y de liberalismo (aquí entendido como sinónimo de democracia) son la clave para crear un sistema teórico capaz de esclarecer cómo y porqué el fascismo ha tenido éxito en algunas regiones y en otras no. Para él, el surgimiento y el desarrollo de movimientos fascistas de masa demandarían un mínimo de modernidad capitalista (clases medias urbanas, medios de comunicación de masa, sistema político funcional), siendo imposible que ellos surgieran, salvo con pocas excepciones, en ambientes políticamente cerrados, rurales o arcaicos.

Para Larsen, sociedades atrasadas y poco liberales, como Bolivia o Guatemala, no tendrían espacio para el fascismo. Otras ya bastante liberalizadas políticamente, pero poco modernas, como Perú o Colombia, ofrecerían

9 Trindade, 2004. Larsen, 2001.

10 Mann, 2008: 74-95.

11 Larsen, 2011.

perspectivas para el surgimiento del fascismo, pero con límites. Las altamente modernizadas y liberalizadas serían casi inmunes, mientras que las poco liberalizadas y bastante modernizadas tendrían amplias perspectivas para el desarrollo del fascismo. En este último caso estaría, por ejemplo, Brasil.

Tengo dudas si tal modelo sirve para todos los casos reales que podemos encontrar en el continente y que presentamos arriba. Además de eso es obvio que otros factores, como herencias culturales, coyunturas políticas específicas, etc., también deben ser enumerados para explicar el surgimiento o no del fascismo.

Asimismo, el hecho de que los países más modernos de América Latina en esos años (Brasil, Argentina, Chile, México, etc.) hayan sido justamente los lugares donde los partidos o la cultura fascista (en el caso argentino) más se desarrollaron, tal vez merezca ser tenido en consideración. La excepción brasileña, donde el fascismo creó raíces institucionales, también podría ser explicado por este sesgo estructural, como una respuesta particular a una crisis ideológica de una sociedad en transición hacia la modernidad¹². Así, aunque no sea un modelo perfecto, es válido al indicar cómo ciertos problemas de la transición del mundo moderno, sí pueden ser de importancia para explicar el surgimiento, o no, de partidos fascistas de masa en el continente.

Cuando se trata de explicar la incapacidad de esos movimientos, incluso los más fuertes, en alcanzar el poder, los factores a ser enumerados, probablemente, serían el impacto de la crisis mundial y la gestión de esta por las élites. Tales factores pueden explicar por qué en algunos países el fascismo no tuvo fuerzas para desarrollarse más allá de cierto punto y, especialmente, por qué no consiguieron llegar al poder en ningún Estado de la región.

En efecto, es válido recordar que la década de 1930 no fue, en América Latina, la era de los fascismos, sino la de las dictaduras y los “Estados fuertes” y fueron estos los que, en el límite, bloquearon el ascenso del fascismo al poder, incluso con la fuerza de las armas, como sucedió en Brasil y Chile en 1938.

Las variaciones de la forma, claro, fueron inmensas. En América Central o el Caribe (así como en Bolivia y Venezuela), una simple dictadura militar funcionó perfectamente cuando se presentó una crisis general, como la de los años 1930. En Brasil, las élites prefirieron una dictadura conservadora con trazos modernizantes, mientras que las dictaduras más o menos

12 Trindade, 2004: 58-60.

disfrazadas —como los regímenes de Terra en Uruguay, Justo en Argentina y Benavides en el Perú— se extendieron por todo el continente. En algunos países, como en Colombia o en Costa Rica, la democracia se mantuvo, pero sobre una creciente influencia militar, manteniendo el equilibrio político y la estabilidad institucional.

México vivía una situación posrevolucionaria, con dominio de la izquierda. Lejos de clasificar a México como un “fascismo de izquierda¹³”, lo identifico como un régimen nacional-populista con algunos aspectos en común con el modelo fascista, pero en franca oposición a él, tanto que los verdaderos grupos fascistas locales tuvieron muy poco espacio de actuación.

En todos estos países, el hecho común es que las élites mantuvieron el control del poder y no vieron necesidad de ceder el espacio a la derecha radical o a los grupos alternativos, los cuales, por lo tanto, no consiguieron asumir el Estado, ni siquiera donde lograr una mayor base popular y representatividad política. La opción fascista quedó en la “reserva” y no necesitó ser utilizada en ningún país. El fascismo podría haber sido, así, una opción para, al menos, alguno de los países de la región, pero la propia modernidad incompleta de estos países —con el consiguiente mantenimiento de la influencia de las élites tradicionales— lo impidieron.

América Latina: el fascismo difuso

El fascismo no alcanzó el poder, sin embargo no significa automáticamente que su influencia en el debate político e ideológico del continente se haya restringido a los grupos que se aproximaron al “tipo ideal” fascista antes indicado. El diálogo entre los diferentes movimientos de la derecha fue una continuidad y tal diálogo tiene que ser resaltado si queremos entender la presencia del fascismo en la región. En resumen, no fueron apenas los fascistas latinoamericanos que dialogaron e intercambiaron experiencias con sus hermanos europeos y de otros continentes, pero todas las corrientes de derecha —de los liberales de derecha a los conservadores, pasando por los reaccionarios católicos y por los reformistas moderados— lo hicieron. Esto impactó en la historia de América Latina y no sólo entre el periodo de entreguerras.

13 Savarino, 2009: 128.

Este contexto ayuda a explicar, igualmente, el uso extensivo —e incorrecto— del concepto de fascismo para las manifestaciones sociales y políticas latinoamericanas de aquellos años. Como bien ha indicado Franco Savarino¹⁴, las manifestaciones de simple autoritarismo, de conservadurismo católico, de nacional-populismo y otras, acabaron por ser explicadas y clasificadas en la rúbrica de “fascismo”, lo que llevó a malentendidos tanto en la época como en los análisis posteriores, creando, en términos de Savarino, un “juego de ilusiones”, que más perturbó que lo que ayudó en nuestro entendimiento del periodo. Puedo no estar totalmente de acuerdo con los puntos de su solución para el problema, pero su diagnóstico es real.

En algunos países de América Latina, especialmente en la región del Caribe y en el arco andino, el fascismo fue visto por las élites conservadoras, normalmente intelectuales y militares, como una fuente de inspiración y con simpatía. Ofrecía la inspiración de un modelo político modernizador capaz de consolidar los Estados-nación y resolver la crisis económica y social sin recurrir al comunismo, pero no más que eso. De esa forma, dictadores como Trujillo en la República Dominicana, Somoza en Nicaragua o Batista en Cuba, para mencionar apenas sólo algunos, podían ser extremadamente sanguinarios y admirar a Mussolini, Franco y hasta Hitler, pero eso no los hacía fascistas y tampoco los hacía aliados del fascismo.

Otras dictaduras militares o cívico-militares, como las de Terra en Uruguay o de Benavides en el Perú, también expresaron sus simpatías por los regímenes fascistas y hasta absorbieron algunas de sus características, en especial, en el campo de la represión o de la propaganda, pero no se tornaron fascistas y ni se aproximaron realmente a ese campo ideológico. En el Perú, además, quien movilizó las masas para fines políticos fue el nacional-populismo representado por el APRA y no el régimen de Benavides o el pequeño fascismo local.

En algunos casos, fueron los propios conservadores los que eliminaron la perspectiva del poder del fascismo. En Chile el Movimiento Nacional Socialista chileno consiguió extrapolar los límites de la colectividad alemana y se volvió algo mayor, con representatividad social y política. Ellos consiguieron espacio suficiente para crear un proyecto de poder autónomo y tuvieron relaciones conflictivas con otros grupos de derecha, del gobierno, los militares y la Iglesia. El resultado fue que no lograron alcanzar el poder y tras un intento de golpe, en 1938, fueron formalmente eliminados.

14 Savarino, 2009.

En Brasil ocurrió lo mismo. La Ação Integralista Brasileira, el mayor partido fascista surgido fuera de Europa, fue seguramente un movimiento fascista, dadas sus características, bases sociales, vinculaciones ideológicas e internacionales, etc. No fue algo mimético, importado y sin significado en la realidad nacional. Por el contrario, atrajo a hijos de inmigrantes, negros, parte de las clases medias urbanas, intelectuales y también a algunos operarios. El número exacto de sus militantes es desconocido, pero se acercaba a los cientos de miles de adeptos.

El movimiento, además de esto, estuvo cerca de alcanzar el poder en Brasil, habiendo participado en el golpe de Getúlio Vargas que creó el *Estado Novo* en 1937. Su fuerza fue insuficiente, sin embargo, para la conquista del Estado en un país donde la derecha conservadora (especialmente la Iglesia, los militares y las élites políticas y económicas) mantuvieron el control del gobierno. Al final, el movimiento fue expulsado del bloque oficialista y, después de intentar un golpe de Estado en 1938, fue oficialmente eliminado por Vargas, teniendo su líder, Plínio Salgado, que refugiarse en Portugal.

En algunos lugares, por otra parte, los movimientos fascistas, aislados de las fuerzas conservadoras que comandaban sus países, acabaron por ser reincorporados a estas cuando se hizo evidente que sus posibilidades de poder eran inexistentes. Esto ocurrió en Bolivia, donde los inexpresivos Falange Socialista Boliviana y el Movimiento Nacionalista Revolucionario acabaron participando del gobierno militar, de cuño nacional-populista. Lo mismo sucedió en Colombia, donde la Acción Nacional Derechista terminó siendo reabsorbida por el partido conservador.

La relación entre el fascismo y otros grupos de derecha no se resumió, no obstante, en la relación —conflictiva o amigable— con los Estados y los grupos en él representados. También hubo sólidos intercambios entre los fascistas (locales y europeos) con círculos y grupos conservadores, católicos, reaccionarios y otros.

Los sinarquistas mexicanos, por ejemplo, admiraban aspectos del fascismo y adoptaron una parafernalia simbólica cercana a él. El sinarquismo, sin embargo, estaba más cerca de un tipo de reacción católica, que de un “tipo ideal” fascista, aunque con una influencia razonable en algunos aspectos. Su llamamiento a una acción no violenta y su rechazo a la conquista del poder, son muy poco fascistas. Los grupos reaccionarios brasileños, como los monarquistas católicos de la Ação Patrianovista Brasileira, también tenían una simpatía con el fascismo, pero rechazaban su alianza. En Uruguay como en

Paraguay, también identificamos círculos nacionalistas y antisemitas con claras simpatías por el fascismo, pero no llegaron a convertirse en fascistas¹⁵.

En esos casos, por lo tanto, la apelación del fascismo existió, pero sus raíces sociales y políticas eran insuficientes para generar un proyecto de poder autónomo. Ideas, perspectivas y propuestas fascistas fueron vistas con simpatía o incluso incorporadas al corpus de las dictaduras militares de los grupos reaccionarios o conservadores, pero acabaron siendo absorbidas o anuladas dentro de ellos. Estos diálogos hacen difícil, incluso, separar con claridad a los actores en el campo.

El ejemplo más visible de esto es Argentina. Desde 1945, con el peronismo y la fuga de muchos nazis a Argentina, se tiene la impresión de que la derecha fascista siempre habría sido fuerte en el país desde finales de la Primera Guerra Mundial.

Pero esto no es necesariamente cierto. Perón era un líder carismático, que movilizaba las masas y en cierto momento tuvo simpatías fascistas. Sin embargo, le faltaba el ideal orgánico, los valores tradicionales de la derecha y la construcción de un partido como máquina de movilización de una ideología y no como simple instrumento del líder.

En la propia sociedad argentina, la cuestión era compleja. En los años 1930, había círculos extremadamente influenciados por el fascismo (militares, Iglesia, sectores de la oligarquía), pero los movimientos argentinos fascistas fueron relativamente pequeños. Estuvieron las Ligas Nacionalistas, pero estas eran más movimientos reaccionarios o conservadores de derecha, que fascistas. Ellas tuvieron alguna simpatía por Mussolini y lazos con los fascistas italianos y alemanes en territorio argentino, pero Charles Maurras era la principal fuente de inspiración externa. A finales de los años 1930, como máximo una u otra de esas ligas —como la Legión Cívica Argentina— se acercaron lo suficiente al fascismo para ser consideradas como tal¹⁶, pero el nacionalismo como un todo, probablemente no lo era.

Sin embargo, pese a esta ausencia del fascismo organizado en Argentina en aquellos años, la cultura fascista —es decir, elementos difusos de su ideología y de su visión de mundo— parece haber sido mucho más popular y difundida que en otros países. El ideal fascista no pudo ser corporificado, por razones locales, en partidos y movimientos fascistas de peso, pero estuvo bastante difundido en grupos de derecha y en la sociedad, como un

15 Marques, 2016.

16 Almeida, 2016.

todo. Así, no clasificaría a Argentina, como hace Trindade¹⁷, como un país donde los fascismos no tuvieron repercusión. Esta fue difusa e indirecta, pero de importancia, aunque no lo suficiente para justificar la imagen de Argentina como país fascista por excelencia.

Además de esa difusión indirecta de las ideas fascistas, otro punto de relevancia —ya indicado, pero que conviene recordar y profundizar— es que ninguno de los fascismos de América Latina y, especialmente, los que adquirieron mayor relevancia, realizaron una copia simple o una transcripción literal del mismo que leían y recibían de Europa. Todos ellos se adaptaron a sus propias sociedades y culturas, hasta para tener sentido y tener alguna perspectiva de éxito político.

América Latina: el diálogo y la reelaboración del fascismo

El esfuerzo de reelaboración del patrón fascista más amplio para un continente como el latinoamericano no podía, realmente, dejar de tener en cuenta las especificidades políticas, sociales y culturales de la región. Esto se manifestó de formas variadas y en grados diferentes, pero la lectura, absorción y reelaboración de lo que venía de fuera fue realmente una continuidad.

El integralismo brasileño, por ejemplo, absorbió buena parte de las discusiones presentes en la intelectualidad brasileña desde, al menos, a finales del siglo XIX sobre la viabilidad de la existencia de Brasil como Estado independiente y los problemas de su nacionalidad. El fascismo nacional se gestó en el diálogo entre esas tradiciones y discusiones nacionales (las cuales, a su vez, también se daban dentro de un contexto mayor del mundo occidental), con el nuevo contexto ideológico del periodo posterior a la Primera Guerra Mundial, cuando el fascismo representaba lo nuevo.

A partir de ahí, algunas especificidades del integralismo brasileño se vuelven evidentes. Miguel Reale, por ejemplo, era un lector atento y cuidadoso de la experiencia de la Italia fascista, habiendo, incluso, estudiado en una escuela italiana de São Paulo cuando era niño. Él veía con extrema simpatía el corporativismo y el nuevo modelo de Estado que se implantaba en Italia, pero se volvió más crítico cuando el fascismo italiano comenzó a asumir tonos racistas y totalitarios. Miguel Reale reflexionó bastante,

17 Trindade, 2004: 21-28.

además, sobre cómo adaptar el sistema corporativo y de Estado fascista para la realidad de una nación continental.

En el modelo de Reale, las corporaciones y los municipios serían las claves para permitir la constitución del Estado integralista, diluyendo y amortiguando las tensiones y diferencias. El municipio sería la célula fundamental de la estructura corporativa y tendría completa autonomía administrativa. Los líderes municipales serían elegidos por sufragio universal, aceptable en las realidades locales, mientras en la esfera nacional, el poder vendría de lo alto.

Mientras el Estado Integral también tendría soluciones para regular y equilibrar las probables distorsiones entre dimensión territorial y representatividad, entre la representatividad a nivel local y la extrema centralización política, gracias a las estructuras corporativas. Si el liberalismo provocó el fortalecimiento exagerado de las unidades de la Federación, la corrección de esta estructura se haría manteniendo la forma federativa, a partir de la combinación de las corporaciones, a la autonomía de los municipios y la centralización política, con el objetivo de equilibrar las fuerzas de las regiones y del Estado-nación. El ejemplo de Reale indica el proceso de lectura y adaptación de conceptos fascistas para una realidad desconocida de Europa, es decir, las dimensiones continentales del Brasil¹⁸.

Sin querer entrar en detalles sobre las adaptaciones y relecturas hechas por cada uno de los movimientos y grupos fascistas del continente, creo que podríamos enumerar algunos elementos centrales, generales, capaces de identificar las especificidades de América Latina, dentro del universo fascista más amplio.

La primera de ellas sería el papel de las Fuerzas armadas dentro del nuevo orden fascista. Los fascismos, en líneas generales, nunca fueron pretorianos, la desconfianza entre las Fuerzas Armadas y los partidos fascistas fue continua. Claro que hubo compromisos y alianza, pero las tensiones entre las camisas negras fascistas o la SS con las fuerzas armadas de Italia y de Alemania son bien conocidas.

En América Latina fueron los militares quienes, efectivamente, disminuyeron el espacio de los partidos fascistas y, en el caso de Brasil y de Chile, impidieron el éxito de los golpes de Estado organizados por ellos. En algunos lugares, igualmente, la tensión y la desconfianza de las fuerzas armadas con los fascistas fue una constante, como en Chile. Los nacionalistas argentinos

18 Bertonha, 2010, 2013b, 2013c y 2014.

y los integralistas brasileños, sin embargo, no tenían una posición contra los militares, por el contrario, insistían en la necesidad de contar con ellos para el establecimiento de una nueva realidad. En Argentina, además, esa aproximación fue más intensa e incluso los nacionalistas argentinos que podríamos encuadrar como fascistas deseaban la participación del Ejército en el Nuevo Orden. Es probable que el papel central de los militares en la política latinoamericana de ese momento haya disminuido un poco la tensión entre los militares y los fascistas que predominó, al menos en el periodo anterior a la toma del poder, en la mayoría de los casos europeos.

Del mismo modo, la ausencia de veteranos de guerra (con la excepción de los paraguayos y bolivianos de la Guerra del Chaco y, tal vez, los excombatientes de la Revolución Mexicana) y el impacto moderado de la Primera Guerra Mundial en la mayor parte del continente, influyó el carácter de los fascismos latinoamericanos, los cuales fueron legalistas la mayor parte del tiempo. Ninguno de ellos, ni siquiera el integralismo, llevó adelante un proyecto de conquista del poder de las armas, confiando en las articulaciones políticas y en el apoyo de los militares para tal.

Fascismo sin algún tipo de pensamiento imperial es prácticamente imposible y los fascismos latinoamericanos desarrollaron proyecciones imperialistas. Los integralistas pretendían recuperar la posición de notoriedad, disfrutada un día por Brasil, en la región del Plata y especialmente guiar espiritualmente a América Latina en la dirección del fascismo, pretensión que los nacistas chilenos también tenían con relación, por lo menos, a la América Andina. Los nacionalistas argentinos también proyectaban la recuperación del supuesto espacio perdido a Chile en la Patagonia, mientras que muchos mexicanos tendían a ver en el fascismo una forma de contener el poder de los Estados Unidos. Tal postura era también compartida, incluso, por la mayoría de los fascismos latinoamericanos. Nunca se llegó, no obstante, a la elaboración de plataformas claras de conquista militar de los vecinos, lo que refleja tanto el carácter embrionario de la mayoría de los movimientos como la debilidad militar de los varios Estados del continente.

La herencia católica fue valorada por la mayoría de los movimientos fascistas latinoamericanos, aunque con diferentes grados. Los nacistas chilenos, por ejemplo, tuvieron una relación no siempre armónica con la Iglesia católica chilena, pero resaltaban la herencia católica como un elemento unificador del pueblo chileno. Los integralistas brasileños estaban mucho más cerca de la Iglesia (que nunca le dio, sin embargo, total apoyo) en término de origen ideológico y en apoyo mutuo y consideraban al catolicismo

como una de las esencias nacionales. Sin embargo, no era una emanación del catolicismo y sectores del integralismo, como el de Miguel Reale, eran eminentemente laicos. Finalmente, varios grupos dispersos por América Latinano sólo identificaban la herencia católica como elemento central de la Nación unificada que se pretendía alcanzar, como establecieron lazos aún más profundos con la estructura eclesiástica.

Uno de los casos más relevantes fue el de Argentina. En ese país, como ya se ha indicado, las fuerzas nacionalistas incluían desde grupos reaccionarios que enfatizaban la importancia del Ejército y de la Iglesia como instrumentos para restaurar el orden nacional, hasta grupos propiamente fascistas. Tales grupos también enfatizaban la colaboración, la alianza y la penetración ideológica en el interior del Ejército y de la Iglesia, formando una alianza que marcó la historia argentina por décadas. En resumen, si la influencia católica fue un rasgo impactante en la historia de la derecha latinoamericana, e igualmente, del fascismo latinoamericano, hubo variaciones de monta de país a país.

En otras palabras, en algunos lugares, la influencia católica en el campo de la derecha fue tan fuerte que impidió el surgimiento del fascismo, despreciado en favor de grupos reaccionarios o de los gobiernos conservadores. Incluso, dentro del universo fascista, además, las variaciones sucedieron, pasando desde una firme y sólida alianza, como en Argentina, hasta una relación simbiótica, como en Brasil, y una de relativa tensión como en Chile.

El racismo europeo también fue profundamente adaptado para que pudiera tener sentido en un continente mestizo. La propuesta de una uniformidad cultural y racial que fortaleciera a la Nación se mantuvo, pero los términos de esa uniformidad no fueron los mismos. En Paraguay la fusión entre los guaraníes y los españoles sería la base del nuevo orden, mientras que en México, el problema del racismo y de la formación racial mexicana fue considerado menor, aunque existían restricciones, por ejemplos, a los inmigrantes chinos. En Chile, donde los nacistas chilenos tuvieron una influencia ideológica mayor del nazismo, se construyó el mito de un pueblo chileno ario, dentro del cual la raza europea predominaba y anulaba las influencias indígenas. En esta concepción, los chilenos eran los únicos representantes de la raza aria en América Andina, y como tal, destinados a liderar países como el Perú y Bolivia, al mismo tiempo que rechazaba la inmigración peruana y boliviana a Chile¹⁹. En Argentina, por su parte, el discurso

19 Bertonha, 2016b.

racista estaba fuertemente presente en las valoraciones de los nacionalistas, respecto a los chilenos o a los brasileños. No obstante, incluso por la elevada proporción de blancos en la población y por la supuesta eliminación de los indígenas, el racismo interno era menos acentuado.

En Brasil, país donde en aquel momento al menos un tercio de la población era negra o mestiza, las adaptaciones del discurso fascista tradicional tuvieron que ser mayores. En ese sentido, el integralismo repetía, en buena medida, el discurso tradicional de la élite intelectual brasileña (la teoría de las tres razas que formarían al pueblo brasileño) que valorizaba el mestizaje, pero proclamaba que ese mestizaje y la inmigración iban a resultar en un país blanco, superior.

De esa forma, su visión racial no era tan exclusiva o absoluta como la del nazismo o incluso el fascismo italiano. Claro que, en parte, la cuestión era táctica, ya que el movimiento tenía que camuflar cualquier mensaje abiertamente racista para alcanzar la inmensa población mestiza, y también anular a los que acusaban a los integralistas de compartir los ideales arios del nazismo. El racismo integralista, sin embargo, era realmente flexible e integrador lo suficiente para permitir la participación de la población negra en el movimiento y no sorprende que dejara a los observadores del fascismo italiano y, especialmente, del nazismo, desconcertados²⁰.

También el antisemitismo tuvo grados de país a país. La visión de los judíos como representantes de la modernidad que se quería destruir fue muy común, así como una visión negativa del pueblo judío y la resistencia a su inmigración. Esto estuvo presente en Colombia, en Perú, en Chile, en México y en otros lugares. En la mayoría de los casos el sentimiento antijudío tenía orígenes en el tradicionalismo católico e incluso movimientos más cercanos al nazismo alemán —como el nacismo chileno— no compartían las teorías nazis acerca del “peligro judío” y/o abogaban la eliminación racial del pueblo judío.

También en Brasil el antisemitismo fue un rasgo marcado en la ideología del integralismo, especialmente, pero no solo, en el ala liderada por Gustavo Barroso. Su antisemitismo, sin embargo, era más católico que nazi, lo que permitía diálogos con fuerzas reaccionarias nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, su antisemitismo era tan agresivo (dirigido, en algunos momentos, a la raza judía), que no es casualidad que Berlín lo viera con simpatía, invitándolo, incluso, a eventos en la propia Alemania.

20 Bertonha, 2014.

Miguel Reale y Plínio Salgado, los otros líderes centrales del integralismo, tenían posturas moderadas con relación a los judíos y al judaísmo. La temática del antisemitismo, en realidad, a pesar de ser muy útil para la propaganda integralista, no era el tema central del discurso y no eran los judíos los blancos centrales del movimiento, salvo como representantes de la modernidad que se quería superar. Como el antisemitismo nunca fue, salvo algunas excepciones, tema recurrente en el debate político brasileño, el antisemitismo integralista fue más excepción que regla.

En la Argentina, el antisemitismo se convirtió en un tema fundamental, crucial, del discurso de la derecha, convirtiéndose en un elemento definidor de la mayor parte de los movimientos nacionalistas, sea de los tradicionalistas, sea de los fascistas. La importancia de la comunidad judía en la vida argentina sería, probablemente, el elemento fundamental para explicar la fuerza de ese sentimiento.

Otra característica destacada del fascismo latinoamericano fue, en general, el rechazo de los aspectos más totalitarios del fascismo. La movilización popular y el fortalecimiento del vínculo de las masas con el Estado y el partido eran vistas con extrema desconfianza en el continente. El modelo de sociedad generalmente implantado en América Latina implicaba una élite separada del pueblo por los privilegios inmensos en términos de riqueza y del poder e incluso, en ciertos países, por el origen racial. No sorprende que esas élites hayan preferido, siempre, soluciones autoritarias a las fascistas y que, incluso entre los movimientos fascistas, el tono más autoritario haya predominado frente al totalitarismo. El integralismo brasileño, tal vez, haya sido la mayor excepción, pero aún no consiguió superar la desconfianza de las élites.

Reflejando sus características internas, los fascismos latinoamericanos tenían relaciones bien delimitadas con el mundo exterior. Autores reaccionarios como Charles Maurras o António Sardinha eran leídos y admirados. Dictadores conservadores como Franco y Salazar atraían una enorme atención, incluso cuando eran criticados justamente por su “poco fascismo”. Los autores y referencias más valorados, no obstante, eran los fascistas, especialmente los próximos al modelo local, como los nacional-sindicalistas de Rolão Preto en Portugal, la Falange española o incluso, hasta cierto punto, los austro-fascistas.

Italia sufrió algunas restricciones por su presunto laicismo, pero en general, el racismo y el antisemitismo moderados, la buena relación con la Iglesia y los militares y el tono más autoritario que totalitario del primer fascismo,

atraía simpatías. Sólo cuando el fascismo italiano comenzó a adquirir un tono más totalitario, racista y antisemita, a finales de los años 1930, es que el encanto italiano comenzó a disminuir, aunque nunca desapareció.

El nazismo, en líneas generales, nunca se volvió en un referencial teórico central de los fascismos latinoamericanos. Su racismo ario y su antisemitismo exacerbado tenían poco sentido en América Latina y sus relaciones tensas con la Iglesia generaban más desconfianzas que simpatías. La dificultad de comunicación, cultural y lingüística, también volvía el mensaje nazi restringido a un gueto específico —las comunidades de origen alemán— y su tono totalitario llevaba a recelos aún mayores.

Claro que una simpatía general por Adolf Hitler existió y sectores del integralismo brasileño o de los nacionalistas argentinos se acercaron a los ideales nazis de forma más intensa. También los nacistas chilenos tuvieron un mayor contacto y diálogo con el Tercer Reich, aunque menos importante de lo que pareciera a primera vista²¹. En líneas generales, sin embargo, el llamado nazi en el continente fue menor que el fascismo italiano o del ibérico.

El continente latinoamericano y la Europa mediterránea: ¿un fascismo latino o ibérico?

Lo expuesto arriba nos permite llegar a algunas conclusiones. En primer lugar, sea en su forma institucional, sea en la difusión de sus ideas en otros movimientos (reaccionarios o conservadores), el fascismo estuvo plenamente presente en el debate político e intelectual latinoamericano en el periodo de entreguerras. En la crítica al liberalismo, a la democracia y a la izquierda, en la búsqueda de la renovación nacional y de sus élites, en el recurso, en varios niveles, al corporativismo, el fascismo existió y se desarrolló en el espacio al Sur del Río Grande. Tal fascismo estuvo en continuo diálogo con sus pares en Europa y en otros continentes y debe formar parte, por lo tanto, de cualquier esfuerzo para crear un “tipo ideal” fascista.

El fascismo latinoamericano, sin embargo, tiene sus propios rasgos particulares: un potencial totalitario (sin el cual no puede haber fascismo), pero con mayor simpatía por el sesgo autoritario; una mayor aproximación con la Iglesia y las Fuerzas Armadas: un tono racista y antisemita menos acentuado y, en líneas generales, la anulación de su proyecto de poder por

21 Bertonha, 2016b.

regímenes conservadores de derecha. De la misma manera, la ausencia de veteranos de guerra, el menor impacto de la Primera Guerra Mundial y de la crisis de 1929, y una menor movilización de la izquierda que en Europa, también son elementos circunstanciales a considerar. Stanley Payne ya había mencionado algunos de estos aspectos años atrás²² y son válidos. La pregunta que queda es si tales características son suficientes para lo que necesitamos crear, una subtipología diversa para nombrarlo.

Como se indicó anteriormente, la creación de un “tipo ideal” fascista o del “mínimo fascista” es una tarea difícil, pero necesaria como herramienta para facilitar el entendimiento de un fenómeno histórico real como fue el fascismo. De la misma manera, la posibilidad de crear tipologías internas al fascismo puede ser peligrosa, si termina por conducir a una dispersión exagerada del concepto. Sin embargo, como instrumento analítico, la tipologización podría, en principio, facilitar la comprensión del “mínimo” fascista y, al mismo tiempo, de la multiplicidad de formas con que él se expresó.

Varias de esas tipologías están disponibles, pero la discusión para avanzar es si habría margen para la elaboración de un “subtipo ideal” de fascismo —latinoamericano, mediterráneo, ibérico o latino— para la región y si esa elaboración favorecería u obstaculizaría la comprensión de qué fue el fascismo en el continente.

Es posible pensar, inicialmente, que los fascismos de América Latina fueron, simplemente, variaciones del “fascismo clerical”, dada la fuerte presencia del catolicismo, en algún nivel, en su constitución. Tal concepto serviría para identificar movimientos o partidos fascistas, en los cuales la influencia de la Iglesia católica habría sido tan fuerte, que los habría transformado en algo particular, más conservador, que las vertientes fascistas radicales como el fascismo italiano o el nazismo.

El concepto en sí es de difícil defensa, ya que confunde a grupos fascistas con buenas relaciones con el catolicismo, con movimientos o regímenes conservadores y reaccionarios en los que la Iglesia tuvo un papel relevante, como el Portugal de Salazar o la Francia de Vichy. Además, una fusión perfecta entre el conservadurismo católico y el fascismo es, en términos conceptuales, imposible. Como máximo, según lo indicado por Griffin²³, el término “fascismo clerical” podría ser utilizado para identificar fascismos

22 Payne, 1999: 345.

23 Griffin, 2007. Pollard, 2007. Véase también los artículos reunidos en Feldman, Turda y Georgescu, 2008.

en los que, en conceptos ideológicos y políticos, la colaboración del catolicismo (o de la Iglesia ortodoxa) fue mayor que en otros, como por ejemplo, el nazismo.

En esa definición restringida, sería posible incluir a los rexistas belgas, la Guardia de Hierro rumana, el fascismo austríaco y los ustachas croatas, por ejemplo. Evidentemente, varios de los movimientos y grupos fascistas de América Latina también podrían ser indexados en esta categoría, en mayor o menor medida. La propia imprecisión del concepto, sin embargo, hace difícil resumir el fascismo latinoamericano a una manifestación más del fascismo clerical.

Otro término que surge en algunos análisis del fascismo es el “fascismo mediterráneo”, que englobaría las experiencias de la Península Ibérica, Francia e Italia. El término también es muy impreciso, aún más, porque normalmente tiende a reunir en el mismo bloque, grupos y regímenes no comparables, como el Salazarismo, el Franquismo, los diversos movimientos fascistas ibéricos y el fascismo italiano²⁴.

El término de “fascismo latino” quizás podría ser de más utilidad. Este unificaría los movimientos y regímenes fascistas de los países del sur de Europa y de América Latina en un único bloque, siendo esencial, no obstante, que fuesen excluidos del concepto los regímenes y movimientos conservadores. Sus elementos en común serían el catolicismo (y, especialmente, según Costa Pinto, la influencia del paradigma reaccionario representado por la *Action Française*), el rechazo del racismo y del antisemitismo extremo nazi, la mayor influencia de la versión italiana del fascismo frente a la alemana y el hecho que, salvo pocas excepciones, esos fascismos fueron eliminados por regímenes conservadores de derecha²⁵.

Uno de los problemas de esta teoría es la heterogeneidad de la historia política de los países latinos en aquellos años. Italia, por ejemplo, fue el único país latino que se hizo fascista, mientras que la gran mayoría osciló a regímenes “fuertes” de algún tipo. Francia, como demuestra una inmensa bibliografía, tiene particularidades inmensas, como la presencia de movimientos fascistas extremadamente desarrollados y, al mismo tiempo, de una fuerte resistencia antifascista de izquierda, casi inexistentes en otros países latinos. En resumen, parece haber demasiadas diferencias para que podamos crear un patrón latino de fascismo.

24 Morgan, 2010.

25 Pinto, 2004. Pinto, 2015.

Sin embargo, tal vez no sea absurdo pensar en otra clasificación, la cual podría excluir, Francia, Italia y otros casos poco claros e incluir España y Portugal, junto con los países de América Latina. En los dos países, el fascismo fue relativamente débil (con la excepción de la Falange española después de la eclosión de la Guerra Civil) y lo poco que lograron en términos de popularidad, parece tener que ver, de forma análoga a los principales países latinos de América, con la emergencia de la modernidad en estos países. Los tonos más cercanos de la matriz fascista que de la nazi parece también ser un rasgo en común entre los dos grupos de países. Además, fueron dictaduras conservadoras y reaccionarias, de Franco y Salazar, que acabaron por eliminar los movimientos realmente fascistas de Primo de Rivera y Rolão Preto. Incluso hubo un intento de golpe de los nacional-sindicalistas en Portugal en 1939, similares al de los nacistas en Chile y de los integralistas en Brasil en 1938.

Así, tal vez el término “fascismo ibérico” fuera razonable para agrupar las historias de los movimientos fascistas en la Península Ibérica y en sus antiguas colonias en América. Es suficientemente amplio para abarcar varias experiencias particulares, pero que tiene rasgos claramente similares en términos de ideología, relación con las fuerzas conservadoras y destino. Al mismo tiempo, es suficientemente restringido para excluir casos dudosos y otros muy particulares, como el francés y el italiano. Una evaluación completa de su utilidad, sin embargo, sólo se hará en la conclusión de este artículo.

No podría, no obstante, ser exclusivista, pues la cercanía del caso latinoamericano y/o ibérico con otras regiones donde el fascismo estuvo presente son muy evidentes para no ser consideradas.

Las otras “periferias fascistas”: Europa oriental y el universo de lengua inglesa

En el universo anglosajón (Gran Bretaña, Australia, América del Norte), por ejemplo, las élites tradicionales también lograron lidiar con la crisis del liberalismo sin apelar a los fascismos, que permanecieron restringidos a grupos de inmigrantes alemanes e italianos o a sectores minoritarios de la sociedad. En buena medida porque eran sociedades plenamente modernas y con un liberalismo consolidado, o que ayudó a disminuir la apelación de las soluciones fascistas.

A diferencia de América Latina o de la Península Ibérica, así, el fascismo en estos países ha sido bloqueado por la propia democracia. La aproximación que se puede hacer es que la estabilidad del sistema político (o su reconfiguración en esta dirección, en una dictadura conservadora o dentro de la democracia) y la confianza de las élites en superar la crisis sin ceder el poder a grupos radicales fueron fundamentales para contener cualquier riesgo de ascenso del fascismo en todos estos lugares. El mismo razonamiento podría ser extrapolado para otras partes del mundo occidental, como Escandinavia, Suiza, etc.

Las diferencias, sin embargo, también son relevantes. El catolicismo no fue la base doctrinal de la mayoría de los grupos fascistas escandinavos, norteamericanos o australianos, con la excepción mayor de los fascistas de Quebec. El hecho que los regímenes fascistas se instalaran primero en Italia y Alemania también obstaculizó a los fascismos locales, pues pasaron a ser identificados como el probable enemigo de una futura guerra, lo que disminuía su atractivo popular. Esta preocupación por el imperialismo alemán o italiano fue menor en América Latina, aunque presente, especialmente, en relación con las comunidades inmigrantes italianas y especialmente, las alemanas²⁶.

Por la configuración racial y cultural de los pueblos de habla inglesa, la perspectiva fascista italiana, a pesar de atraer simpatía y apoyo, en especial antes de 1935, fue menor, mientras que el referencial español o portugués era casi ignorado. El nazismo alemán acabó por ser objeto de la mayor parte de la simpatía y del diálogo, desplazando el fascismo italiano de la posición de principal interlocutor externo.

El caso de la Europa del Este tiene proximidades y distanciamientos con relación al ibérico. Los Estados surgidos del caos de la Primera Guerra Mundial eran recientes y poco consolidados, mientras que los ibéricos eran antiguos, habiéndose consolidado en el siglo XIX y en el caso, de España y Portugal, mucho antes. La Primera Guerra Mundial también impactó mucho más el Este europeo y ciertos aspectos del fascismo en la Europa oriental —como la base campesina o la fuerte presencia de aristócratas en el fascismo rumano— no se repitieron en los países ibéricos. En los países de

26 He trabajado en los últimos años con la problemática del fascismo en América del Norte y en el Reino Unido. Véase Bertonha, 2002. Bertonha, 2003. Bertonha, 2010c. Bertonha, 2011b. Bertonha y Caldeira Neto, 2015.

la Península Ibérica y de América Latina, además, la tradición liberal tenía raíces más profundas venidas del siglo XVIII y XIX, que en la Europa oriental.

No obstante, si nos enfocamos en la cuestión de la modernidad parcial, es decir, de un sistema económico capitalista y liberal-democrático no consolidado, tal vez sea posible identificar semejanzas.

En general, el fascismo de la región parece tener una historia cercana a la de América Latina o de la Península Ibérica. Esto es tanto por su base cristiana (como la Guardia de Hierro rumana, ligada al catolicismo ortodoxo, o en Eslovaquia), como por su atractivo popular limitado, tipo de países poco modernos, con las notorias excepciones de Hungría y de Rumania. Y más especialmente, por el hecho de que las dictaduras conservadoras fueron el modelo político dominante en la región en aquellas décadas. El hecho de haber sido estas la que eliminaron los fascismos locales también indica similitudes con América Latina. En el caso húngaro y rumano, por otra parte, los conflictos entre los conservadores y los fascistas llegaron a las armas, como ocurrió en Brasil, en Chile o en Portugal.

En el Este europeo, sin embargo, ciertas cuestiones impactaron con mayor fuerza que en el mundo ibérico. El antisemitismo estaba mucho más difundido y tenía un llamamiento popular innegable, mientras que la cuestión del comunismo adquirió una materialidad mucho mayor, dada la vecindad con la URSS. La insatisfacción con los cambios territoriales pos-1918 también fue un factor de impulso para el nacionalismo radical, que no tuvo igual en América Latina. Por último, el hecho de que el racismo y el imperialismo alemán se orientaron esencialmente a esos países se convertía en el modelo alemán de fascismo más problemático, al menos, para algunos grupos. No sorprende, por cierto, que polacos y bálticos miraran con más atención el modelo de Roma, incluso por exclusión, aun cuando pudieran apreciar el antisemitismo y el modelo del gobierno del Tercer Reich.

En resumen, cualquier idea de crear subtipologías como “fascismo americano” o “fascismo este-europeo” parecen condenadas al fracaso. Incluso el “fascismo periférico” no lleva a ningún lugar, pues los grupos de movimientos fascistas de menor desarrollo no fueron exclusivos de un área geográfica específica, por lo que estas clasificaciones se tornan menos importantes.

Conclusiones

La cuestión de la modernidad es de importancia para explicar el surgimiento y el desarrollo de los fascismos y los problemas de la transición al mundo moderno pueden ser pensados como estructuralmente importantes para entender el fenómeno fascista.

Sin embargo, esta cuestión es solo una entre varias cuestiones a considerar. Si el Estado y las élites en el poder perdían el control de la situación, aunque de forma temporal, los fascistas podían crecer como en Brasil en los años 1930. Ya donde las élites mantenían su influencia dominante y se sentían seguras, tales partidos no progresaban. Si el Estado era una democracia, una dictadura conservadora u otra cosa, no importa tanto, lo importante era no dar espacio al fascismo y permanecer estables.

Estas son cuestiones de importancia para entender el fascismo, sus éxitos y sus fracasos, en todo el mundo. Sea en el mundo anglosajón, en la Europa latina u oriental o en América Latina había determinaciones estructurales que facilitaban (o no) la formación de un fascismo local y su despegue como movimiento de masas. De la misma manera, otras cuestiones estructurales, como la estabilidad del sistema político y social y su capacidad para lidiar con la crisis mundial, también permitían (o no) la llegada del fascismo al poder, sea en un bloque histórico con otras fuerzas, sea de forma aislada.

El caso latinoamericano e incluso el ibérico, en este sentido, no es tan singular como parece. Ecos del fascismo europeo se han sentido en todo el continente y tentativas de formación de algún tipo de movimiento fascista se han vivido prácticamente en todos los países.

En algunos, normalmente, los más modernos y donde había condiciones sociales y políticas mínimas, ellos consiguieron salir de la etapa embrionaria y se volvieron movimientos de masa. Incluso en estos lugares, sin embargo, su camino hacia el poder fue bloqueado por las fuerzas tradicionales y por las élites. Solo en Brasil por condiciones particulares, alcanzó pleno desarrollo y casi alcanzó el poder. En líneas generales, empero, la experiencia fascista latinoamericana no es tan diferente de la de otros países europeos y americanos.

No obstante, había algunas especificidades de importancia. Grandes colectividades de inmigrantes alemanes, italianos, portugueses y españoles estaban presentes en el continente y ligados los partidos fascistas, a sus países de origen. A pesar de esto, no significa que todas estaban dominadas por la ideología fascista, ellas permitían una difusión especial de la experiencia

fascista europea en el continente. Los vínculos culturales y lingüísticos, especialmente con la Península ibérica, Francia e Italia, también facilitaban esa difusión, lo que hacía el mensaje fascista más permeable en el continente, que digamos en Oriente Medio o en China.

La fuerte presencia del catolicismo, la ausencia de veteranos de la Primera Guerra Mundial y los efectos diferenciados de la crisis de 1929, también son factores distintos que considerar, aunque no sean exclusivos de la región.

El hecho de que los imperialismos italiano y alemán —salvo algunas excepciones, especialmente en países con amplias poblaciones de origen germánico— no sean considerados amenazantes en el continente (y, por el contrario, ser visto al menos en algunos países como competencia al norteamericano) también es específico de la región y pudo haber atraído algunas simpatías del fascismo.

Años atrás sugerí que valía la pena discutir la hipótesis de crear subtipologías como “fascismo latino” o “fascismo ibérico” como instrumento para la comprensión del fascismo en estas regiones²⁷. La discusión con certeza es válida, pero mi conclusión en ese momento se dirigía a una respuesta negativa a tal sugerencia. El uso en términos geográficos y didácticos puede ser válido, pero no hay justificación real en términos teóricos, para la creación de una subtipología específica. El fascismo en América Latina tenía, con certeza, semejanzas y contactos con Europa ibérica y latina en general, formando un universo con algunas especificidades. Pero no lo suficiente para que su experiencia pueda ser separada analíticamente del fenómeno fascista como un todo²⁸.

Sin embargo, la experiencia del fascismo en la región, a pesar de no corporificarse en regímenes fascistas, impacto con fuerza la vida política latinoamericana y tal impacto se hizo sentir, incluso en años posteriores. Participando de la misma realidad en el mundo occidental posterior a la Primera Guerra Mundial y dialogando intensamente con Europa, América del Norte y entre sí, los fascistas latinoamericanos se sentían parte integrante de la misma realidad compartida por sus hermanos del resto del mundo y, en ese sentido, miembros plenos de la familia política e ideológica occidental.

27 Bertonha, 2011a: 67-69.

28 Morgan, 2004. Griffin, 2004.

Bibliografia

- Almeida, Daniela Moraes de, “Representaciones y relaciones entre la Legión Cívica Argentina y el integralismo brasileño (década de 1930)”, João Fábio Bertonha y Ernesto Bohoslavsky (eds.), *Circule por la derecha. Percepciones, redes y contactos entre las derechas sudamericanas, 1917-1973*, Los Polvorines, Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016: 129-148.
- Bertonha, João Fábio, “Entre Mosley, Whittaker e Plínio Salgado: interfaces entre o universo fascista do Brasil e do mundo anglo saxão”, *Interfaces Brasil/Canadá*, 1, 2 (2002): 129-144.
- Bertonha, João Fábio, “Entre Mosley, Whittaker e Plínio Salgado: interfaces entre el Universo fascista de Brasil y del mundo anglosajón”, *Centro Cultural Canadá - Córdoba*, 19 (2003): 57-68.
- Bertonha, João Fábio, *Sobre a direita: estudos sobre o fascismo, o nazismo e o integralismo*, Maringá, Eduem, 2008.
- Bertonha, João Fábio, *Bibliografia orientativa sobre o integralismo (1932-2007)*, Jaboticabal, Funep (UNESP), 2010a.
- Bertonha, João Fábio, “¿Un imperio italiano en América Latina? Inmigrantes, fascistas y la política externa ‘paralela’ de Mussolini”, Franco Savarino y José Luis González (eds.), *México. Escenario de confrontaciones*, México (DF), Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010b: 161-188.
- Bertonha, João Fábio, “O fascio, a suástica e a maple leaf: o fascismo no Canadá do entre guerras”, *Interfaces Brasil/Canadá*, 11 (2010c): 191-214.
- Bertonha, João Fábio, “Plínio Salgado, o integralismo brasileiro e as suas relações com Portugal (1932-1975)”, *Análise Social (Portugal)*, 46, 198 (2011a): 65-87.
- Bertonha, João Fábio, “Do Canadá para o mundo: as relações entre os fascismos canadenses e o universo fascista mundial entre as duas guerras mundiais”, *Interfaces Brasil/Canadá*, 13, (2011b): 167-191.
- Bertonha, João Fábio, “Los fascismos em América Latina. Ecos europeos y valores nacionales en una perspectiva comparada”, João Fábio Bertonha y Franco Savarino (eds.), *El fascismo en Brasil y América Latina. Ecos europeos y desarrollos autóctonos*, México (DF), Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013a: 31-66.
- Bertonha, João Fábio, “O pensamento corporativo em Miguel Reale: leituras do fascismo italiano no integralismo brasileiro”, *Revista Brasileira de História*, 33, 66 (2013b): 269-286.
- Bertonha, João Fábio, “Corporatist thinking in Miguel Reale: readings of Italian Fascism in Brazilian Integralism”, *Revista Brasileira de História*, 33, 66 (2013c): 225-242.
- Bertonha, João Fábio, “Decadência do Ocidente ou Ascensão Asiática? Reflexões sobre o Ocidente, os BRICS e o ‘Choque de Civilizações’”, *Nação e Defesa (Portugal)*, 138 (2014a): 176-198.
- Bertonha, João Fábio, *Integralismo. Problemas, perspectivas e questões historiográficas*, Maringá, Eduem, 2014b.
- Bertonha, João Fábio, *Fascismo, antifascismo e gli italiani all'estero. Bibliografia orientativa (1922-2015)*, Viterbo, Sette Città, 2015 (Quaderni Archivio Storico dell'Emigrazione italiana 14-15).

- Bertonha, João Fábio, *O Integralismo e sua história: memória, fontes, historiografia*, Salvador, Editora PontoCom, 2016a.
- Bertonha, João Fábio, “Los nacistas chilenos y el mundo. Las relaciones entre el Movimiento Nacional-Socialista de Chile y sus vecinos sudamericanos (1932-1938)”, João Fábio Bertonha y Ernesto Bohoslavsky (eds.), *Circule por la derecha. Percepciones, redes y contactos entre las derechas sudamericanas, 1917-1973*, Los Polvorines, Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016b: 149-168.
- Bertonha, João Fábio, “A *Segreteria Nazionale dei fasci all’estero*, a *NSDAP-Auslandsorganisation*, o *servicio exterior de la falange* e as políticas externas dos partidos fascistas no entre-guerras. O caso latino-americano”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2017), <http://nuevomundo.revues.org/70513>.
- Bertonha, João Fábio y Odilon Caldeira Neto, “Fascismos e fascistas em comparação: Gustavo Barroso, Adrien Arcand e o antisemitismo no Brasil e no Canadá no entre guerras”, *História e Perspectivas*, 28, 53 (2015): 371-400.
- Bobbio, Norberto. *Direita e esquerda. Razões e significados de uma distinção política*, São Paulo, Editora da UNESP, 1995.
- Breuer, Stefan, “Towards an ideal type of fascism”, *Max Weber Studies*, 8, 1 (2008): 11-47.
- Eatwell, Roger, “On defining the ‘Fascist Minimum’: the centrality of ideology”, *Journal of Political Ideologies*, 1, 3 (1996): 303-319.
- Feldman, Matthew, Marius Turda y Tudor Georgescu (eds.), *Clerical fascism in interwar Europe*, Londres y Nueva York, Routledge, 2008.
- Friedman, Max Paul, *Nazis and Good Neighbors: The United States campaign against the Germans of Latin America in World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gaudig, Olaf y Peter Veit, “El Partido Alemán Nacional Socialista en Argentina, Brasil e Chile frente a las comunidades alemanas, 1933-1939”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 6, 2, (1995).
- González Calleja, Eduardo, “¿Populismo o captación de elites? Luces y sombras en la estrategia del Servicio Exterior de Falange Española”, José Álvarez Junco y Ricardo González Leandri (eds.), *El Populismo en España y América*, Madrid, Catriel, 1994: 61-90.
- González Calleja, Eduardo, “Fascismo para la exportación: la Delegación Nacional del Servicio Exterior de Falange Española”. *Horizontes Sociológicos*, 2, 3 (2014): 121-139.
- González Calleja, Eduardo y Fredes Limon Nevado, *La Hispanidad como instrumento de combate. Raza e Imperio en la prensa franquista durante la Guerra Civil española*, Madrid, csc, 1988.
- Griffin, Roger, *The nature of fascism*, Londres, Pinter, 1991.
- Griffin, Roger, “The ‘Holy Storm’: ‘clerical fascism’ through the lens of modernism”, *Totalitarian movements and political religions*, 8, 2 (2007): 213-227.
- Larsen, Stein Ugelvik, *Fascism outside Europe. The European impulse against domestic conditions in the diffusion of global fascism*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.
- Mann, Michael, *Fascistas*, Río de Janeiro, Record, 2008.
- Marques, Victor Raoni de Assis, “La extrema derecha em terras tupiniquins e charruas. Diálogos entre el integralismo brasileno y el revisionismo uruguayo”, João Fábio Bertonha y Ernesto Bohoslavsky (eds.), *Circule por la derecha. Percepciones, redes y contactos entre las derechas sudamericanas, 1917-1973*, Los Polvorines, Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016: 111-128.

- Morgan, Philip, "Studying fascism from the particular to the general", *East Central Europe*, 37 (2010): 334-337.
- Paxton, Robert, *A Anatomia do fascismo*, São Paulo, Paz e Terra, 2008.
- Payne, Stanley, *Il fascismo*, Roma, Newton Compton, 1999.
- Pinto, António Costa, "National Syndicalism and international fascism", Roger Griffin y Mathew Feldman (eds.), *Fascism. Critical concepts in Political Science*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, vol. 4: 77-90.
- Pinto, António Costa, *Os Camisas Azuis e Salazar. Rolão Preto e o Fascismo em Portugal*, Lisboa, Edições 70, 2015.
- Pollard, John, "'Clerical Fascism': context, overview and conclusion", *Totalitarian movements and political religions*, 8, 2 (2007): 433-446.
- Savarino, Franco, "Juego de ilusiones: Brasil, México y los 'fascismos' latinoamericanos frente al fascismo italiano", *Historia Crítica*, 37 (2009): 120-147.
- Trindade, Hélgio, *O Nazi-fascismo na América Latina. Mito e realidade*, Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

Juventudes conservadoras en los años sesenta en Argentina, Chile y Uruguay

Ernesto Bohoslavsky, Magdalena Broquetas y Gabriela Gomes

Universidad Nacional de General Sarmiento

Universidad de la República Uruguay

En los años sesenta en América del Sur numerosas figuras individuales y organizaciones —armadas o no— promovieron cambios profundos en las relaciones entre las clases sociales y entre los sexos, y se proclamaron contra la dependencia económica, el imperialismo y los latifundios. En esos años predominó una “sensibilidad sesentista”, que se expresaba en la idea de que “el mundo se encuentra en un estado deplorable de decadencia, pero que es transformable a voluntad¹”. Las numerosas expresiones de descontento radical con el *statu quo* social, económico y cultural se toparon con el despliegue de diversas formas de oposición pública y clandestina. Muchos jóvenes se mostraron espantados con la implementación de giros sociales bruscos y se embarcaron en la aventura de la militancia en contra de ellos. Eran, en ese sentido, jóvenes conservadores²: se oponían a las reformas agrarias, a la conflictividad sindical, a la politización de escuelas y universidades y a la igualdad entre varones y mujeres³.

Este artículo busca dar una visión de historia comparada de organizaciones juveniles conservadoras de Argentina, Chile y Uruguay que desarrollaron sus prácticas entre 1958 y 1973⁴. La expresión “largos años sesenta”

1 Devés Valdés, 2007: 182.

2 Sobre las definiciones de “conservadurismo” existe una bibliografía que por razones de espacio es imposible de resumir o referir aquí. El clásico texto de Klaus von Beyme (1985: 23-27) ofrece una tipología del pensamiento conservador y sus transformaciones en los siglos XIX y XX que bien puede servir como sustrato ideológico mínimo.

3 Estos jóvenes aparecieron en México (Herran, 2015; Santiago Jiménez, 2016), Brasil (Mateus, 2015), Chile (Valdivia Ortiz de Zárate, 2008), Uruguay (Broquetas, 2014; Bucheli, 2016; Jung, 2013) y Argentina (Padrón, 2012).

4 Conviene subrayar las dificultades que resultan de la existencia de desarrollos historio-
gráficos desiguales en cada uno de los países estudiados y de periodizaciones nacionales

se generalizó luego de que Eric Hobsbawm (1998: cap. X y XI) la utilizara para dar cuenta de un amplio e irreversible conjunto de cambios sociales y culturales a escala global. En América latina esos “largos años sesenta” se abren con el triunfo del Partido Nacional en Uruguay —al que le siguió la entrada de los “barbudos” a La Habana el 1° de enero de 1959— y se cierra con el bombardeo de los *Hawker Hunters* sobre el Palacio de La Moneda el 11 de septiembre de 1973. Se trata, en todos los casos, de un recorte más basado en problemas que en cronologías: una etapa en la cual la política adquirió una centralidad desconocida a la fecha, subsumiendo a buena parte de las actividades culturales y académicas⁵. Si bien estos jóvenes conservadores compartían un “enemigo” con otras fuerzas de derecha de la época —el comunismo, entendido en términos laxos—, también señalaban reiteradamente como su “enemigo” a otros jóvenes, tanto los que estaban seducidos por el ritmo de la nueva ola musical como los adherentes a la línea promovida por Pekín o La Habana, los que cultivaban el hippismo o los que se declaraban prescindentes o apáticos respecto del conflicto entre las superpotencias. Particularmente, interesan la juventud de la Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas (FAEDA), del Movimiento gremialista (MG) y del Partido Nacional (de Chile) y algunos movimientos anticomunistas uruguayos que contaron con una alta participación de jóvenes, como el Movimiento Estudiantil para la Defensa de la Libertad (MEDL), la Confederación de Estudiantes del Interior (CEI) o la Juventud Uruguaya de Pie (JUP), entre otros.

En la primera sección de este artículo se brinda una caracterización general de la vida económica y política en Argentina, Chile y Uruguay en los “años sesenta” y las principales tensiones sociales y políticas derivadas de la entrada en escena de actores sindicales, políticos y estudiantiles con una agenda agresiva de reformas. En la segunda sección se presentan las principales organizaciones del conservadurismo juvenil de los tres países, mientras que en la tercera se da cuenta de algunas de actividades y discursos. En las conclusiones el lector encontrará algunos resultados de una primera comparación sobre los principales rasgos de esas organizaciones. Para la realización de este artículo se echó mano a un conjunto diverso de

que no se amoldan estrictamente con las regionales. Por ello este texto debe ser leído como una primera aproximación a un tema que demanda investigaciones más profundas y cotejos con otros casos nacionales.

5 Devés Valdés, 2003: 135ss.

fuentes como prensa comercial, periódicos y propaganda de las organizaciones conservadoras, reportes de las embajadas estadounidenses asentadas en la región e informes producidos por organismos de inteligencia. Si bien en Uruguay hubo poco interés por parte de la inteligencia policial por vigilar a estos actores⁶, en Argentina hubo algo más de preocupación según se desprende de los legajos de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires.

Los años sesenta en el Cono Sur: autoritarismo, crisis económica y radicalización

Estos años fueron testigos de la implementación de dos grandes estrategias económicas. Por un lado, los planes desarrollistas incluían la ampliación del Estado empresario y la entrada de filiales de empresas multinacionales que pudieran expandir la industria pesada y metalmecánica. Por el otro, los programas más liberales, alentados por el Fondo Monetario Internacional y Washington, estimulaban las agroexportaciones y la adopción de criterios más restringidos para intervención estatal. Este periodo estuvo signado por recurrentes crisis económicas que expresaban la incapacidad de ambos modelos económicos para sostener la tasa de crecimiento, generar divisas suficientes para apuntalar el superávit comercial, ampliar el gasto social y a la vez estimular la inversión en las actividades industriales, infraestructura y generación de energía. Argentina, Chile y Uruguay tuvieron en los años sesenta menores tasas de crecimiento y más inflación que el resto del continente⁷. En los tres países el proceso se expresó en fuertes pujas redistributivas y alta conflictividad social y sindical, lo cual fue vivido con especial miedo por parte de los sectores dominantes. A finales de los años sesenta comenzaron a pensar que se trataba de amenazas serias al orden social, amenazas en las cuales la juventud emergió como un actor autoconsciente y responsable⁸.

En Uruguay numerosas fracciones de derecha partidaria expresaban desde inicios de los años cincuenta su insatisfacción con la estrategia de los gobiernos de turno de sostener el bienestar al precio de la recesión. A ello se

6 Broquetas, 2014: 20.

7 Ramos, 1989: 7-22.

8 Tcach, 2006: 159.

le sumaba el malestar por el desarrollo cualitativo y cuantitativo de una clase trabajadora renuente a ceder beneficios y bienestar⁹. El triunfo electoral de la oposición compuesta por el Partido Nacional y un novedoso movimiento gremial de los propietarios rurales en 1958 implicó una reorientación económica. El nuevo gobierno apuntó a liberalizar las principales variables económicas, a relanzar las exportaciones agroganaderas y a alejar al Estado del tradicional rol de articulador de los intereses sociales divergentes para asumir un rol más intensamente represivo de las demandas sindicales con la implementación de “medidas prontas de seguridad¹⁰”. El plan económico incluía la firma de acuerdos con el FMI y la llegada de asistencia financiera, militar y tecnológica de Washington¹¹.

En el caso de Chile, las sucesiones presidenciales desde 1958 expresaron también giros en las orientaciones económicas. Así, el presidente Jorge Alessandri (1958-1964) inició un proceso marcado por el incentivo a la inversión privada local y extranjera en la convicción de que era la palanca de crecimiento. En las elecciones de 1964 la derecha apoyó al candidato demócrata-cristiano para evitar el triunfo de Salvador Allende y se vio forzada a aceptar un programa de gobierno más reformista de lo que hubiese deseado en materia agraria, minera y universitaria¹². Eduardo Frei Montalva lideró la “Revolución en libertad”, tendiente a expandir no sólo la actividad pública a través de nacionalizaciones sino también las áreas “comunitarias” de la economía. Finalmente, el presidente Allende encabezó desde 1970 la “vía chilena al socialismo”, que incluía estatizaciones, aceleración de la reforma agraria y rápida redistribución progresiva de los ingresos. Tanto el gobierno de Frei como el de Allende fueron de fuerte efervescencia y radicalización política. Por entonces tanto la izquierda como la democracia

9 Nahum et al. 2011: 153-169.

10 Iglesias, 2010. Las “medidas prontas de seguridad” son un instrumento, similar al “estado de sitio”, que puede ser decretado por el Poder Ejecutivo en “casos graves e imprevistos de ataque exterior o conmoción interior”. En vigencia de esta disposición se prohibió el derecho a huelga de empleados públicos y privados y se limitaron las libertades de expresión y de prensa. En el caso uruguayo, este instrumento previsto para situaciones transitorias de excepcionalidad terminó amparando una política de contención de la protesta social. Recién en 1969 y 1970 el “estado de excepción” habilitado por las “medidas prontas de seguridad” fue utilizado principalmente para reprimir las actividades de la guerrilla.

11 Broquetas, 2014: 47.

12 Correa Sutil, 2005: 243-270.

cristiana se lanzaron a la búsqueda de apoyo entre estudiantes, trabajadores urbanos y campesinos, que se expresó en la politización de espacios que hasta entonces habían permanecido a resguardo de ello, como los fondos y la grey católica. Las universidades fueron un ámbito de intensas disputas entre las izquierdas, los demócrata-cristianos y los “gremialistas” liderados por Jaime Guzmán¹³, en un proceso que alarmó profundamente a la clase dominante local y sus socios internacionales, que lo vivieron como una súbita pesadilla del “despertar subalterno”.

En Argentina, la matriz económica peronista no fue reemplazada sino alterada y complejizada después de 1955. Los recurrentes intentos de liberalizar la economía chocaron hasta 1976 con la resistencia de los sindicatos, el entramado empresarial asociado al mercado interno, pero también de las Fuerzas Armadas, convencidas de la necesidad de mantener bajo control estatal a las áreas económicas más relevantes. Los indicadores económicos de los largos años sesenta muestran la debilidad de la estructura nacional para producir crecimiento de manera sostenida en el tiempo, pero a la vez dan cuenta de la capacidad de las organizaciones de trabajadores para mantener el salario real relativamente alto respecto de la región¹⁴. Los vaivenes económicos acompañaron las también cambiantes coyunturas políticas por las cuales atravesó el país en el intento de solucionar la “cuestión peronista”. Como expresó Cavarozzi se trató de un “juego imposible” en el que ni peronistas ni antiperonistas (entendidos como actores plurales y además con enfrentamientos internos) conseguían imponer su proyecto ni tenían la capacidad para derrotar a sus adversarios¹⁵. El resultado fue una recurrente inestabilidad política, escasa legitimidad de los gobiernos electos y recurrentes intervenciones militares. La cerrazón de las vías político-electorales empujó a amplios sectores a actividades políticas extraparlamentarias, sea a través de organizaciones gremiales, artísticas, profesionales, católicas o guerrilleras. Muchas de ellas estaban compuestas, cuando no lideradas, por jóvenes, que desarrollaron un vertiginoso proceso de radicalización ideológica a mediados y finales de la década de 1960. Ese proceso de movilización

13 La trayectoria ideológica del gremialismo guarda estrecha relación con los cambios que atravesó su principal dirigente, Jaime Guzmán quien en 1983 formó un nuevo partido: la Unión Democrática Independiente (UDI). Este partido de derecha fue el primero en crear una estructura dirigida a “combatir” a la izquierda en los barrios marginales a través de la cooptación política de los pobres. Valdivia Ortiz de Zárate, 2006.

14 Aronskind, 2003.

15 Cavarozzi, 2009.

social, cuyo pico se encontró en los primeros años setenta, se expresó en desafíos abiertos a la dominación política, fortísimas movilizaciones callejeras, acciones armadas contra instalaciones militares e impugnación de los valores más tradicionales¹⁶.

“Comunismo” significaba cosas distintas en estos países en los años sesenta: mientras que en Chile la definición era bien concreta (los partidos de izquierda que confluyeron en la Unidad Popular en 1969, fortalecimiento de vínculos diplomáticos y comerciales con Cuba, aceleración de la Reforma agraria, expropiación de empresas privadas, etc.), en Argentina y Uruguay la caracterización del “enemigo” era un poco más abstracta dada la escasa capacidad política o militar comparable a la del otro lado de los Andes¹⁷. De allí que, en Argentina y Uruguay, el “comunismo” al que juraban oponerse muchos altos oficiales de las Fuerzas Armadas, organizaciones empresariales, un sector de la Iglesia católica y los promotores del sindicalismo “libre”, en realidad se refería menos al Partido Comunista que a una sensación reiterada de insatisfacción con los resultados de las políticas económicas, la activación relativamente autónoma de jóvenes y trabajadores y la impugnación a los valores tradicionales¹⁸. Dentro de esos frentes anticomunistas, los jóvenes tuvieron notable protagonismo en campañas políticas contra la supuesta “expansión” comunista y los procesos de modernización sociocultural.

16 Gordillo, 2003.

17 De los tres países, sólo en Chile se registraba una presencia relevante y sistemática de la izquierda a partir del reingreso del Partido Comunista al sistema de partidos tras la presidencia del general Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958). En Uruguay durante la década de 1960 las fuerzas de izquierda no pasaron nunca el umbral del 10% —casi duplicado con la formación del Frente Amplio en las elecciones de 1971— y en Argentina los porcentajes fueron aun menores. Sin embargo, ello no impidió la constitución de fuertes corrientes anticomunistas en ambos países entre 1960 y 1970, preocupadas por el supuesto influjo de Moscú en la vida social, gremial, estudiantil y económica de las naciones sudamericanas. En el Río de la Plata la denunciada influencia comunista se creía percibir en los intentos de creación de coaliciones electorales —que en Argentina especulaban que podía incluir a los votantes peronistas— y en el despliegue de las organizaciones sindicales y estudiantiles.

18 Bohoslavsky y Broquetas, 2016: 4. Markarian, 2012.

Una juventud “sana” y nacional contra los cambios

La aparición de jóvenes dispuestos a combatir el proceso de ascenso de las izquierdas se produjo en los tres países aquí analizados. En Uruguay es posible reconocer una primera etapa entre 1959 y 1962, en la que se crearon organizaciones autodenominadas “demócratas” como MEDL, CEI o las Organizaciones Demócratas del Interior (popularmente conocidas con el nombre ODI que también identificaba a su órgano de prensa)¹⁹. Estas organizaciones compartían la percepción de amenaza social y el diagnóstico de que la subversión de los valores morales era uno de los principales motivos de la crisis nacional. Adaptaron el repertorio de consignas antifascistas del Ateneo de Montevideo, y las usaron para la lucha contra el “comunismo” internacional y sus manifestaciones locales. Su principal ámbito de acción eran las instituciones de enseñanza secundaria y la Universidad de la República, que acababa de lograr autonomía respecto al gobierno de turno y reconocía la participación de los estudiantes en asuntos administrativos y académicos. Estas organizaciones procuraban reunir a estudiantes de diversos puntos del país y promover ámbitos de sociabilidad juvenil alternativos a los ofrecidos por las organizaciones gremiales, sociales y políticas de izquierda²⁰. Algunas contaron con publicaciones propias (como el caso del *Boletín* de las ODI o el periódico *Gallo*) y ocasionalmente difundieron información a través de volantes, impresos y librillos temáticos. Usualmente estas organizaciones expresaban su punto de vista a través de diarios de circulación nacional asociados al ala derecha de los dos grandes partidos, Nacional y Colorado. Llevaron adelante campañas para orientar la política

19 Broquetas, 2014: 79-84. Estas entidades se sumaron a otras con un perfil etario más avanzado, como la Organización de Padres Demócratas (ORPADE), la Asociación de Lucha Ejecutiva contra los Totalitarismos en América (ALERTA), Amigos de Cuba Libre y Democrática, y el Movimiento Cristiano del Uruguay para la Defensa de la Libertad y los Derechos Humanos (Broquetas, 2014: 79-123). Servicio de Inteligencia y Enlace (SIE), Informe sobre organizaciones anticomunistas no oficiales, abril de 1962. Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia [de aquí en adelante ADNII], Montevideo, carpeta n° 674 y Memorandum sobre organizaciones gremiales, 25 de mayo de 1964, ADNII, carpeta n° 1285.

20 Broquetas, 2014: 80-110.

exterior en una línea contraria al bloque soviético y para sancionar leyes que permitían identificar actividades y grupos “antinacionales”²¹.

El anticomunismo juvenil se reactivó a partir de 1968 en respuesta a la radicalización de la conflictividad estudiantil y a las acciones de los grupos de izquierda armada. Esto ocurrió inicialmente en el interior uruguayo, donde se desarrolló un vasto movimiento a favor de la creación de una nueva universidad pública²². Se constata el rebrote de esta militancia juvenil conservadora en nuevos movimientos, entre los cuales sobresalió la Juventud Uruguaya de Pie (JUP), fundada en 1970 a partir de la convergencia de varias organizaciones estudiantiles que también se decían “demócratas”²³. La JUP no fue exactamente una réplica de las organizaciones juveniles de la primera época, de las que se diferenció a través de una prédica más nacionalista, recelosa de la influencia cultural y económica estadounidense y más cercana al tradicionalismo ruralista. Se trató de un movimiento complejo, con distintos niveles de actuación e incidencia, que fue cambiando su discurso de manera pragmática, probablemente en función de tensiones internas y apoyos externos. Sin embargo, es posible inscribir a la JUP en su primera etapa como una de las organizaciones juveniles conservadoras que se movilizaron en defensa de un estilo de vida supuestamente autóctono, más sano, menos ciudadano y respetuoso de las diversas jerarquías. Entre 1970 y 1971 la JUP realizó congresos, actos y charlas en Montevideo y, sobre todo, en el interior del país. Su actividad involucró también acciones de propaganda callejera y participación en instancias gremiales estudiantiles. Los jóvenes de la JUP contaron con el respaldo moral, logístico y en ocasiones económico de la Organización de Padres Demócratas (ORPADE) —una de las pocas organizaciones “demócratas” de la primera época que se mantenía activa—, dirigentes ruralistas y representantes de la jerarquía católica. La JUP realizaba actos públicos en los días de celebración de fechas patrias: con ello se insertaba en la tradición ruralista conservadora forjada en las últimas décadas del siglo XIX y revitalizada después de la Segunda Guerra Mundial por el movimiento liderado por Benito Nardone²⁴.

21 “Leyes democráticas contra las actividades antinacionales”, *La Mañana*, Montevideo, 31 de enero de 1961; “Ojo con ALERTA”, *Marcha*, Montevideo, 2 de diciembre de 1960 y “ALERTA ciudadano para su meditación”, *El Diario*, Montevideo, 14 de diciembre de 1960 y *El Día*, Montevideo, 15 de diciembre de 1960.

22 Jung, 2016.

23 Bucheli, 2016. Jung, 2016.

24 Jacob, 1981.

Las organizaciones argentinas parecen haber surgido luego de las uruguayas, cuyo apogeo fue entre 1958 y 1962. La Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas (FAEDA), creada en 1963, replicó buena parte de los argumentos y prácticas desplegadas por sus pares uruguayas, vinculadas a la detección, vigilancia y exposición pública de los comunistas y criptocomunistas que constituían o alimentaban al “enemigo interno”. Según refiere la información producida por la inteligencia policial bonaerense, integraban FAEDA entre cincuenta y setenta organizaciones políticas y sociales cuyo objetivo era explícitamente la lucha contra el comunismo: había allí agrupaciones políticas nacionales como la Acción Revolucionaria Anticomunista, pero también asociaciones de exiliados de países de Europa del Este, organizaciones estudiantiles, profesionales y de promoción de la cultura, asentadas en la capital federal o en provincias²⁵. Su financiación provenía de las organizaciones que la conformaban, pero probablemente recibió fondos de empresarios²⁶. Era una voz defensora del nacionalismo cultural y del conservadurismo católico y se mostraba reacia a la modernización cultural. Al interior de FAEDA existía una división generacional del trabajo, en la cual los jóvenes tenían a su cargo las tareas de acción directa, de organización de los estudiantes y de vigilancia a los profesores sospechados de ser comunistas. Para la juventud de la FAEDA el combate contra el comunismo tenía unas implicancias muy concretas, como sabotear la realización de eventos políticos o culturales “decadentes” y por lo tanto, funcionales a la expansión de la ideología soviética²⁷.

25 Bohoslavsky, 2015.

26 Plotinsky, 2008: 13-14.

27 En agosto de 1968 los jóvenes faedistas lanzaron huevos, bombas de estruendo y panfletos contra la embajada rusa en Buenos Aires, en repudio a la invasión soviética a Checoslovaquia. Al día siguiente atacaron con igual método al Instituto Di Tella, que desde 1966 venía siendo objeto de persecuciones e intimidaciones por parte de la dictadura del general Onganía. Oteiza, 1997: 98; “Reacciones”, Revista *Primera Plana*, N° 296, Buenos Aires, 27 de agosto de 1968. Enrique Oteiza (1997: 99) recordó que el Instituto fue atacado por “grupos de ultraderecha, presumiblemente parapoliciales, que rompían vidrios e instalaciones o tiraban gases lacrimógenos o vomitivos en el museo”. En uno de esos actos se repartieron folletos en los que se indicaba que la falta de respeto a los preceptos religiosos “ha favorecido los últimos progresos del comunismo y del materialismo ateo”. Según la revista *Primera Plana*, en esa ocasión, Aníbal Tedesco, de 20 años y “jefe del Comando Juvenil de FAEDA”, vivaba al general Onganía, al cardenal Caggiano y al jefe de la Policía Federal Argentina. “Festival para delirantes”, Revista *Primera Plana*, N° 264, Buenos Aires, 27 de junio de 1968.

En Chile, el paquete de medidas reformistas del gobierno de Frei Montalva primero y el triunfo de Salvador Allende estimularon la conformación de lo que varios autores denominan “nueva derecha”²⁸. En ella se amalgamaban el neoliberalismo de los *Chicago boys*, el pensamiento católico tradicional-corporativista que alentaba Jaime Guzmán desde el Movimiento Gremialista (MG) y el conservadurismo del Partido Nacional (PN). El MG se fundó entre estudiantes de derecho de la Universidad Católica: y alcanzó posiciones relevantes dentro de esa a finales de los años sesenta²⁹. Guzmán y otros gremialistas participaron en la revista *Fiducia*, muy cercana al integrista defendido por la Sociedad para la Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, que creó en 1960 Plinio Corrêa de Oliveira³⁰. Combatían discursivamente al “enemigo marxista” al que creían ver infiltrado en la Iglesia, especialmente en las instituciones dirigidas por jesuitas³¹. Otro blanco de sus críticas fue la reforma agraria que impulsó la democracia cristiana, supestandamente siguiendo planes “expansionistas moscovitas”³². Estos jóvenes conservadores apostaban por un orden social jerárquico y tradicionalista, inspirado en la doctrina social de la iglesia, y opuesto a la sociedad “igualitaria” que preconizaba el marxismo³³.

28 Bohoslavsky, 2012. Cuadra, 1992: 43. Valdivia Ortiz de Zárate, 2008.

29 Cristi, 2000: 7-21. Valdivia Ortiz de Zárate, 2006.

30 Jara Hinojosa, 2008: 246. Power, 2010.

31 Jaime Guzmán, “¿Socialización en ‘*Mater et Magistra*’?”, Revista *Fiducia*, año II, N° 8, Santiago de Chile, mayo de 1964: 3; “El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional”, Revista *Fiducia*, año II, N° 14, Santiago de Chile, diciembre-enero 1964: 9. “Victoriosas campaña de la TFP. 120.000 chilenos rechazan la infiltración comunista en la Iglesia”, Revista *Fiducia*, año VII, N° 26, Santiago de Chile, enero-febrero 1969; “América Latina rechaza el izquierdismo católico”, Revista *Fiducia*, año VII, N° 27-28, Santiago de Chile, marzo-abril y mayo, 1969; “Grupos ocultos traman la subversión en la Iglesia, Revista *Fiducia*, año VII, N° 29-30, Santiago de Chile, junio-julio-agosto 1969.

32 “Declaración frente a la reforma constitucional y la reforma agraria”, Revista *Fiducia*, año III, N° 15, Santiago de Chile, febrero-marzo 1965: 5-9; “La reforma agraria a la luz de las cifras”, Revista *Fiducia*, año III, N°16, Santiago de Chile, abril 1965: 6-8. Sobre sus integrantes véase listado en: Revista *Fiducia* año III, N° 15, Santiago de Chile, febrero-marzo 1965.

33 “Una nueva acción en defensa de los principios cristianos”, Revista *Fiducia*, año III, N° 20, Santiago de Chile, octubre 1965; “La mitigación o abolición de la propiedad privada lleva consigo la negación gradual de los valores religiosos”, Revista *Fiducia*, año III, N° 29, Santiago de Chile, febrero-marzo 1966: 3-4.

La intensidad de la “Revolución en libertad” de Frei impulsó la decisión del Partido Liberal, del Partido Conservador y de la Acción chilena de fusionarse en 1966 y de crear el Partido Nacional (PN), un intento de renovación política e ideológica, producto de la mixtura entre corporativismo y neoliberalismo. Si bien sus miembros adherían a la democracia, la propiedad privada, la iniciativa individual y el capitalismo, al interior del partido convivieron propuestas económicas opuestas: los defensores del proteccionismo ligado a la industrialización sustitutiva de importaciones y los simpatizantes del orden neoliberal. El PN se autodefinió como un movimiento dinámico vinculado a “los sectores populares más activos y renovadores”, cuya “misión” era conducir la “verdadera revolución chilena” que impulsara el progreso y transformación social³⁴. Sus posturas políticas se radicalizaron tras el triunfo en 1970 de la Unidad Popular, a la que consideraban el vehículo de ejecución de los planes de Moscú. La convocatoria política del PN se dirigía a los jóvenes, quienes debían “dar a Chile un nuevo espíritu que destierre el egoísmo, el acomodo conformista y las actitudes temerosas o negativas”. Los jóvenes eran la auténtica expresión del nacionalismo, y por lo tanto debían constituir “la vanguardia de la rebelión contra la decadencia y el marxismo” y por la instalación de un gobierno nacional y popular³⁵. El PN creó su propia organización juvenil (Juventud Nacional) que se desplegó entre los estudiantes secundarios y universitarios: su misión, según su presidente, Juan Luis Ossa, era defender la libertad y la democracia y combatir al marxismo en todos sus frentes³⁶.

Las organizaciones anticomunistas de los años sesenta se presentaban como “movimientos sociales” y no como partidos. Tanto las organizaciones uruguayas como el MG o FAEDA —y las decenas de asociaciones que la componían— se presentaban bajo ese formato. Sólo la Juventud Nacional, de Chile, formaba parte orgánicamente de una organización político-partidaria. Al darse a conocer como “movimientos” las organizaciones juveniles podían presentar sus propósitos como “nacionales” y “democráticos” y no como intereses de una congregación política con intenciones electorales.

34 Partido Nacional, *Documentos políticos*, N° 21, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional, junio-julio, 1973: 2.

35 Onofre Jarpa, Sergio, *Creo en Chile*, Santiago de Chile, Sociedad Impresora Chile, 1973: 270 y 239.

36 Ossa, Juan Luis, *Nacionalismo hoy*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Generales, 1973: 54.

Ello obviamente facilitaba la obtención de militantes, recursos, difusión y apoyo de partidos que no veían en organizaciones como FAEDA o JUP a competidores. De hecho, muchos de sus integrantes tuvieron vínculos o formaron parte de partidos políticos (el Partido Nacional y el Colorado en Uruguay, organizaciones liberal-conservadoras en Argentina o el PN en Chile) y se mantuvieron cercanos a altos representantes de gobierno, la jerarquía de la Iglesia Católica, grupos empresariales y facciones castrenses. Pero también podemos pensar que el rechazo a la identidad partidaria daba cuenta de lecturas críticas sobre los partidos políticos y su capacidad (e incluso voluntad) de contener al comunismo. De allí la preferencia por salidas “revolucionarias” a aquellas consensuales o resultado de elecciones.

Violencia, fascismo y Guerra Fría en los discursos del conservadurismo juvenil

Estos jóvenes sudamericanos repudiaban la idea de revolución inspirada en Ernesto Guevara, pero no despreciaban el término y sus connotaciones de cambio profundo, en la medida en la que lo filiaban con otras tradiciones políticas³⁷. Con el vocablo “revolución” preconizaban la restauración de valores tradicionales, el combate a la penetración comunista y el culto a la identidad nacional. “Revolución” en su boca significaba un movimiento político rápido y contundente, realizado por una minoría fundamentalmente deseosa de reponer tradiciones. En los tres países los jóvenes conservadores se autoidentificaban como “demócratas”, aunque también se decían decididos, estudiosos, patriotas y respetuosos de las tradiciones nacionales³⁸.

37 Bohoslavsky y Gomes, 2016.

38 El joven militante derechista chileno Rolando Matus fue asesinado en 1972. Tras su muerte se formó el Comando Rolando Matus, grupo de choque del PN, que encabezó acciones terroristas. La caracterización de Matus ofrece algunas pistas para entender cómo la dirigencia concebía a la Juventud Nacional, destinada a “salvar” a Chile de las “hordas marxistas”: “era alegre y optimista, buen deportista y dirigente gremial, profundamente integrado en su tierra, en el paisaje cordillerano y en las tradiciones chilenas. Cayó muerto una noche en que concurrió con otros campesinos a defender los derechos de un colono asaltado por los grupos terroristas de extrema izquierda. Su vida y su muerte son hoy un ejemplo para la juventud chilena”, Sergio Onofre Jarpa, *Seis años vitales en la historia de Chile. Exposición del presidente del Partido Nacional*, Santiago de Chile, Partido Nacional, 1972: 17.

El PN de Chile entendía que la juventud era una generación “idealista y generosa”, capaz de derribar los “sistemas caducos y los mitos políticos” y de construir un “nuevo Destino Nacional³⁹”. Otras autopercepciones presentan matices entre los casos nacionales. Las organizaciones argentinas promovían una definición de la nacionalidad como inseparable del catolicismo preconiliar, del pasado hispano-colonial y del reconocimiento del peso de las Fuerzas Armadas en la historia del país. Sus pares chilenos no le ofrendaban al catolicismo un lugar central, tal como señala Margaret Power en su libro sobre las movilizaciones de mujeres opositoras a Allende⁴⁰. Las organizaciones uruguayas plantearon lineamientos aun más laxos en lo vinculado al lugar del catolicismo en los orígenes de la nación. La defensa de la patria —lo que equivalía al orden institucional y social establecido— constituía uno de los pilares de su discurso⁴¹. En los tres países se exaltaba una juventud deseable, incompatible con la “otra” juventud, definida como antipatriótica. Ese “enemigo” tenía una serie de rasgos particulares:

39 Partido Nacional, *Fundamentos doctrinarios y programáticos*, Santiago de Chile, 1966. En 1966 el presidente del consejo asesor de la Juventud de FAEDA habló en un local en Buenos Aires ante autoridades nacionales y militares y representantes de embajadas acreditadas en el país y de entidades anticomunistas. El espía enviado por la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires reprodujo el discurso que retrató la existencia de dos juventudes. Mientras que una colaboraba con la patria y sus fuerzas de seguridad, la otra era apátrida y estaba al servicio del comunismo: “Este es un momento ansiosamente esperado por los jóvenes argentinos y extranjeros, los que hoy vienen a expresar su forma de sentir, pero sin quemar coches ni derramar sangre inocente ni apedrear a la Policía, que cumple con su deber, poniéndonos en ridículo y llenando de oprobio a nuestra NACIÓN en el extranjero [...] Como el soldado jurado a su bandera, NOSOTROS LA JUVENTUD REVOLUCIONARIA ARGENTINA, JURAMOS DEFENDER A DIOS, A LA PATRIA YA LA REVOLUCIÓN ARGENTINA. Nuestra jura es irrevocable, como irrevocables son los sagrados postulados de la revolución. Y al igual que estos postulados, nosotros en UNIÓN ALREDEDOR DE LOS GRANDES PRINCIPIOS DE NUESTRA TRADICIÓN OCCIDENTAL Y CRISTIANA, COMBATIREMOS EL ATEÍSMO QUE PROVIENE DEL ROJO ORIENTE”, DIPBA, Mesa C, Carpeta Varios n° 7, Legajo 211, La Plata, 1966. Mayúsculas en el original.

40 Power, 2008. Aunque el Movimiento Gremialista no surgió como una agrupación católica, varios de sus miembros —como el propio Jaime Guzmán— se identificaban como católicos y participaban en revistas integristas como *Fiducia*. La propia Margaret Power señala en este libro que el peso de la identidad católica era menor entre las mujeres anti-allendistas de 1973 que entre las mujeres anti-Goulart en 1964.

41 En varias entregas del *Boletín* de ODI de 1962 se imprimió en grandes letras la frase “Que la juventud se impregne de la tradición ya que por ella es eterno el concepto de patria”.

1) era un actor interno de la nación: ello desafiaba la noción tradicional de guerra entre naciones y ejércitos regulares, tal como postulaba la doctrina de la seguridad nacional;

2) actuaba a través de figuras interpósitas: de allí el interés por identificar a los cripto-comunistas, los agazapados y los simuladores. Por ello las numerosas actividades para denunciar públicamente a los que pertenecían (o amparaban) a organizaciones comunistas, pero también las publicaciones periódicas, los libros, las películas y los programas de radio destinados a informar sobre la penetración comunista en el país y el continente⁴². De allí la importancia de la recopilación, organización y divulgación de información, así como el control ideológico y la delación como medios específicos de detección de comunistas entre docentes y estudiantes de la enseñanza media y universitaria, empleados públicos, autoridades y parlamentarios⁴³.

3) abarcaba a otros jóvenes: los izquierdistas, los involucrados en la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay (FEUU), la Federación de Estudiantes de Chile o la Federación Universitaria Argentina, pero también los involucrados con el hippismo o estilos de vida alternativos e incluso los que se manifestaban indiferentes respecto de los conflictos más

42 Broquetas, 2014: 104. FAEDA alcanzó repercusión en 1965 a través de solicitadas aparecidas en diversos diarios de Buenos Aires, en las que acusaba a decenas de personas y de organizaciones sociales, estudiantiles y políticas de ser títeres del comunismo internacional. Padron, 2012: 167. El PN denunció que la juventud —y el pueblo chileno en general— era “víctima” de la propaganda constante y el lavado cerebral que el Partido Comunista ejercía gracias al control de la televisión, la radio y la prensa, Onofre Jarpa, Sergio, *Creo en Chile*, Santiago de Chile, Sociedad Impresora Chile, 1973: 270. La UP representaba “la destrucción de los valores culturales chilenos mediante la imposición de programas educacionales destinados a concientizar a la juventud en el marxismo”, eso facilitaba la “cooptación” de los estudiantes convirtiéndose en “reos involuntarios de la violencia” (Partido Nacional, *Documentos políticos*, N° 21, junio-julio 1973: 9).

43 Algunas de las denuncias de FAEDA sobre cripto-comunistas en “¿Será posible?”, *La Razón*, Buenos Aires, 12 de enero de 1968. Sobre el caso uruguayo, ver “A la opinión pública”, *La Mañana*, Montevideo, 19 de enero de 1961; “El comunismo en el liceo de Rocha” y “La actividad subversiva en Uruguay”, Boletín de la Organizaciones Demócratas del Interior [ODI], n° 4, 5 y 6, Montevideo, noviembre y diciembre de 1962 y enero de 1963. El supuesto desmascaramiento de individuos y organizaciones tildados de comunistas se divulgó también a través de publicaciones concebidas especialmente con esta finalidad. Martínez Bersetche y José Pedro, *Peligro comunista en el Uruguay*, Montevideo, Suplemento del periódico *La Voz de la Libertad*, 1958; Diógenes Cano, *Cabezas rojas en el Uruguay*, Montevideo, Impresora Rumbos, 1963; Benito Nardone, *Peligro rojo en América Latina*, Montevideo, Impresiones Diario Rural, 1961.

relevantes. Se trataba en todos los casos de jóvenes “extraviados”, “alucinados” o “captados” por el castro-comunismo, a los que era necesario combatir y llegado el caso, reeducar, “desinfectar” o suprimir⁴⁴.

Dado que la producción y difusión de información sobre el accionar explícito u oculto del comunismo era una de las tareas autoasignadas más usuales de los jóvenes conservadores, no llama la atención que establecieran lazos de cooperación con organismos de seguridad y de inteligencia dedicados a vigilar a los sujetos considerados políticamente peligrosos⁴⁵. Esa cooperación se expresaba en intercambio de información y en que diversos agentes policiales, de inteligencia o militares los proveían de armas, entrenamiento y protección, así como el desarrollo de actividades represivas conjuntas contra locales de actividad estudiantil o sindical y contra jóvenes que desarrollaban estilos de vida alternativos⁴⁶. Esas prácticas clandestinas contaron con la complicidad y colaboración de actores políticos locales (los gobiernos nacionales en Argentina y Uruguay) y transnacionales (la diplomacia estadounidense y las redes anticomunistas mundiales en el Chile gobernado por Allende, por ejemplo). Los jóvenes conservadores del Cono

44 Bohoslavsky y Gomes, 2016: 50. Según el presidente de la Juventud Nacional, Chile estaba subsumido en la dependencia económica y cultural, producto de una excesiva influencia extranjerizante que desterraba “diversas expresiones auténticas de la chilenidad: usos y costumbres, estilos políticos, formas culturales, relaciones sociales y económicas”. Ossa, Juan Luis, *Nacionalismo hoy*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Generales, 1973: 29.

45 FAEDA tenía vínculos con hombres de las Fuerzas Armadas y en diversos actos políticos en la provincia de Buenos Aires solicitó y obtuvo apoyo por parte de la policía provincial. SIPBA, Informe “Antecedentes sobre Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas”, Mesa A, Factor político, Carpeta 37, Legajo 75, La Plata, 1965.

46 Uno de los casos más sonados probablemente haya sido la serie de razzias que llevaron adelante policías y jóvenes de FAEDA en el verano de 1967 y 1968 contra *hippies* en Buenos Aires y playas de la costa atlántica. Bohoslavsky 2015: 7. En diciembre de 1967, en el marco de una conferencia de prensa para difundir la realización de un congreso mundial anticomunista a realizarse en Buenos Aires, Luis Ángel Dragani (h.), líder del ala juvenil de FAEDA señaló que los *hippies* eran “una organización que responde al comunismo internacional” y ello por lo tanto era un “problema que van a encarar las Juventudes de FAEDA ante la aparición de ciertos brotes en nuestro país”, “Congreso anticomunista mundial y los ‘hippies’”, *La Nación*, Buenos Aires, 12 de diciembre de 1967. Pocas semanas después el joven dirigente hizo una serie de revelaciones muy graves sobre el accionar de treinta organizaciones *hippies* en Argentina, que desarrollaban “plan diabólico hábilmente maquinado que se expande por todo el mundo”, “Los ‘hippies’ desmienten terminantemente a ‘FAEDA’: quieren vivir en paz y en amor”, *Crónica*, Buenos Aires, 20 de enero de 1968.

Sur se vincularon con organizaciones de exiliados de Europa del Este⁴⁷, de Rusia y de Cuba, así como con organismos estadounidenses y organizaciones internacionales anticomunistas. Esas redes permitían la organización y realización de distintos congresos, celebrados a lo largo de todo el período⁴⁸. Ese anticomunismo de corte proempresarial se articuló en entidades continentales (Comité Interamericano de Defensa del Continente) o mundiales (Asociación de Naciones Cautivas y Liga Anticomunista Mundial)⁴⁹. Los jóvenes conservadores entendían que el enfrentamiento de la Guerra Fría obligaba a tomar una postura inequívoca entre los dos bandos enfrentados. Señalaban que cualquier titubeo respecto del alineamiento con Estados Unidos debía ser considerado un gesto favorable a la URSS. En general se mostraban decididamente a favor de Washington, aunque también hemos encontrado en sus publicaciones expresiones de crítica —más cultural que económica— al *American way of life* por su deshumanización y falta de vida espiritual⁵⁰. Pese a que dichas críticas tendían a equiparar moralmente a los contendientes de la Guerra Fría, los jóvenes conservadores eran convencidos defensores de un orden social en el que se respetaba la propiedad privada, se valoraba la iniciativa empresarial y se evitaba el estatismo asfixiante, un término con el que se hacía referencia lo mismo a la “vía chilena al socialismo” que a los gobiernos proteccionistas uruguayos de los años cincuenta y a la economía del peronismo clásico. En 1971 el senador chileno Francisco Bulnes expresaba su convicción de que la propiedad privada era la clave para la mejora de la vida social a la vez que el que tenía más compatibilidad con la libertad: “Nosotros defendemos la propiedad privada y la empresa particular no porque sea conveniente para unos pocos, sino

47 SIE, “Otro acto de los estudiantes de Maldonado”, *ODI*, n° 4, Montevideo, noviembre de 1962. SIE, Oficio n° 227 y carpeta n° 479B.

48 “Congreso juvenil anticomunista”, *Clarín*, Buenos Aires, 30 de octubre de 1965; “Acción común anticomunista”, *Correo de la Tarde*, Buenos Aires, 9 de octubre de 1963. Véase al respecto los textos de López Macedonio (2006 y 2010).

49 “Afirman que la bonhomía democrática en que vive el país es propicia para el comunismo, cuya acción aumentó”. *La Razón*, Buenos Aires, 19 de junio de 1965.

50 Para el presidente de la Juventud Nacional, en Estados Unidos “se inventó el mito de una sociedad materialista que debe expandirse, so pena de languidecer y morir”. Ossa, Juan Luis, *Nacionalismo hoy*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Generales, 1973: 58.

porque la experiencia ha demostrado que es el único régimen compatible con las libertades y el más apto para elevar el nivel de vida de los pueblos⁵¹”

Se trataba de un anticomunismo alineado con Estados Unidos y con los intereses de los empresarios, a los que les ofrecía la incorporación del liberalismo económico al panteón de las tradiciones nacionales a defender, junto con la democracia, entendida como única alternativa legítima al “totalitarismo”, fuera de inspiración soviética o fascista. Las élites empresariales veían que el anticomunismo de las organizaciones juveniles contribuía a cimentar las figuras del “buen trabajador” y del “verdadero estudiante” que se oponían a la del “agitador profesional” que fomentaba la huelga como parte de un complot que trascendía el escenario nacional. Ello ayuda a entender la debilidad de la argumentación corporativista en estos grupos. Las propuestas de refundación “orgánica” o “funcional” de la democracia nunca eran demasiado explícitas ni detalladas. En ese sentido, más que una adscripción completa al corporativismo (sea en sus variantes estatalista o social-católica) estos jóvenes hacían un uso selectivo de algunos elementos de esas teorías, con pretensiones de criticar sobre todo las divisiones entre los partidos “democráticos” y las facilidades con que el “comunismo” se infiltraba en la vida nacional. En ese sentido, el corporativismo no parece funcionar como una prenda de unión entre los grupos conservadores sino más bien como un punto de disputa, sobre todo con los jóvenes de derecha radical⁵², que hacían apología de la violencia, como el Movimiento Nacionalista Tacuara (Argentina), el Movimiento Nacionalista Montonera (Uruguay) o el Frente Nacionalista Patria y Libertad (Chile).

A los efectos de “salvar a la patria” los jóvenes conservadores se valieron de un repertorio de acciones políticas que incluía diversas formas de violencia, no siempre reconocida ni legitimada. Aunque rechazaban formalmente la violencia, estas organizaciones practicaron diversos actos de terrorismo y de represión y tuvieron vínculos sistemáticos con agentes policiales y oficiales de las tres armas. La violencia no estaba ausente ni en la retórica ni en las prácticas de estos grupos de jóvenes conservadores, entre los cuales el repudio

51 Bulnes, Francisco, “La votación del Partido Nacional y la ceguera marxista”, Revista *Qué pasa*, N° 1, Santiago de Chile, 15 de abril de 1971: 14-15.

52 Minkenberg, 2000. Eatwell 1990: 68-70, pone de manifiesto que la derecha radical está más interesada en producir un mundo nuevo que en restaurar uno desaparecido o en vías de ser reemplazado.

explícito a la violencia iba acompañado de una declaración amenazante en caso de verse obligados a emplearla. ¿Eran acaso fascistas por ello?

El vínculo de estos grupos con la ideología fascista debe ponderarse en diferentes niveles. En términos retóricos estas organizaciones conservadoras se ubicaron en la senda opositora al fascismo. A pesar de que sus adversarios políticos las tildaran de “bandas fascistas”, retomando una caracterización que remitía al imaginario y las consignas de los años treinta y cuarenta, se decían “demócratas” y reservaban el calificativo de “fascista” para los grupos de derecha radical que leían con fruición a José Antonio Primo de Rivera y mantenían estrechos contactos con las redes neofascistas iberoamericanas. Estas organizaciones no tenían mayor problema moral en reconocer el uso explícito de la violencia política para imponer una revolución nacional que reemplazara a la democracia multipartidaria por un régimen corporativo, caudillista y autoritario. Pero hay otros aspectos en los cuales los jóvenes conservadores sí muestran mayores cercanías con el estilo político del fascismo clásico. La relación de estos movimientos con las masas —estudiantiles, rurales, sujetos no politizados, etc.— refuerza esta caracterización: por norma general los jóvenes conservadores incentivaron a la movilización y en este sentido activaron sectores que previamente no estaban organizados. Su voluntad de contención del cambio social y de restauración del orden inspiró a estos ejercicios de movilización política que, en los hechos, les recordaba a los distintos colectivos que existían roles y espacios sociales predefinidos e inmutables. Por ejemplo, los gremialistas chilenos, inicialmente sostuvieron un discurso apolítico y preconizaron el reemplazo del orden democrático por uno autoritario y corporativista inspirado en primer franquismo. Después de 1973, bajo la influencia de von Hayek, se fueron inclinando hacia la noción de una “democracia protegida” —concebida como un método de carácter instrumental para generar la representación política—, reivindicaron el capitalismo libre y un corporativismo basado en el principio de subsidiariedad del Estado⁵³.

53 Cristi, 2000: 7-21 y 161-175.

Conclusiones

Uno de los dirigentes más importantes del PN, posteriormente ministro de la dictadura pinochetista, expresó en 1972 cuál era la disyuntiva de las juventudes chilenas:

Para los jóvenes chilenos llegó el tiempo de elegir entre vivir como águilas o como aves de corral. Escoger entre la realización de un destino personal y nacional, el riesgo de la aventura, la pasión por la libertad, el peligro de la lucha, la tensión vital para conquistar cumbres y horizontes, o la frustración de una existencia doméstica, sin riesgo ni aventuras, sin grandeza ni destino⁵⁴.

La invitación de Onofre Jarpa remite al *vivere pericolosamente* del fascismo y da cuenta de algunas de las intenciones y emociones que rodeaban a la militancia juvenil conservadora. Esas emociones y riesgos formaron parte de un periodo, los “largos años sesenta”, que no fueron exclusivamente habitados por jóvenes rebeldes lectores de Frantz Fanon, Mao Tse Tung y Fidel Castro. Estos jóvenes a la fecha han sido menos estudiados que los involucrados en tradiciones de izquierda, y que a la fecha hegemonizan la memoria, la historiografía y las representaciones sobre ese periodo.

Estos grupos no se sumaron de manera entusiasta a la promoción de cambios radicales como hacían muchos de sus pares: por el contrario, se organizaron para resistir esos procesos y para alentar la restauración de ciertos rasgos sociales, entre los que se incluía el respeto de los jóvenes hacia los adultos. Esas organizaciones políticas —algunas partidarias, pero muchas no— se presentaban como defensoras de la democracia, contrarias al totalitarismo y se afiliaban al mundo libre en su lucha contra la “tiranía soviética”, promovían la libertad económica y recelaban de la movilización autónoma de estudiantes y de sindicatos clasistas (y/o peronistas). Organizaciones como FAEDA, MEDL o JUP veían en la alteración de las diferencias y las jerarquías entre los géneros o entre jóvenes y adultos una evidente presencia de Moscú destinada a modificar el modo de vida nacional. En los tres países el conservadurismo juvenil reaccionaba contra los procesos de modernización social y cultural, así como contra el fortalecido activismo estudiantil y sindical (y en el caso de Chile, el poderío electoral de la

54 Onofre Jarpa, Sergio, *Seis años vitales en la historia de Chile. Exposición del presidente del Partido Nacional*, Santiago de Chile, Partido Nacional, 1972: 22.

izquierda). Esta militancia conservadora de jóvenes de Argentina, Chile y Uruguay estigmatizaba a los movimientos sociales, el activismo sindical y estudiantil a los cuales identificaba con la figura del “enemigo interno”, pilar ideológico de la Guerra Fría.

La lucha de estos jóvenes tenía por norte la restauración de rasgos nacionales que se consideraban abandonados a causa de una perversa conspiración soviética y de la desidia nacional. Su éxito político es difícil de medir: en términos de modificaciones legales tendientes a perseguir el comunismo consiguieron poco o sus esfuerzos fueron sobrepasados por decisiones más expeditivas del Ejecutivo en materia de represión al “enemigo interno” (pensemos en Uruguay entre 1968 y 1973 o en Argentina entre 1974 y 1975). Quizás la eficacia de su actividad anticomunista debe medirse por su capacidad para incidir en la formación de una opinión pública y el sentido común de amplios sectores sociales en general no movilizados o que permanecían silenciosos y a quienes dirigían primordialmente su prédica paranoica sobre la “penetración” comunista en el país y la región.

Una diferencia observable entre las juventudes conservadoras de los tres países es la recurrente presencia de referencias católicas en las organizaciones argentinas. Ello contrasta con menores referencias en el MG de Chile o con el carácter laico de las agrupaciones uruguayas. Otro punto que se hace evidente de la comparación es la intensidad de la diatriba anti-partidos de las organizaciones conservadoras en Argentina, que no tiene esa profundidad ni en Uruguay ni en Chile. En este último país el “comunismo” era una fuerza política más identificable y específica que en Argentina, por lo que es comprensible que jóvenes conservadores chilenos promovieran líneas convergentes a nivel táctico e ideológico con muchas otras organizaciones políticas, sindicales y sociales igualmente opuestas a la agenda que la Unidad Popular promovió entre 1970 y 1973. Los vínculos de las organizaciones “demócratas” uruguayas con los partidos tradicionales ayudan a entender también que no haya una ruptura retórica ni práctica con la democracia formal, o lo que de ella fue quedando después de 1967. Asimismo, conviene notar que el conservadurismo de estas organizaciones juveniles implicaba una defensa de las reglas del capitalismo en el marco de la Guerra Fría. En ello hemos observado una distinción respecto de otras organizaciones del “nacionalismo revolucionario” y de derecha radical, convencidos de la inviabilidad del liberalismo estadounidense y del estatismo soviético. Y si bien es pertinente distinguir ideológicamente a los jóvenes conservadores de aquellos enrolados en la derecha radical, no conviene olvidar que esa

distinción se basa sólo en diferencias de ideas, puesto que un estudio de las prácticas políticas nos obliga a percibir las superposiciones, colaboraciones y préstamos entre las organizaciones conservadoras y las de derecha radical. Se trata de organizaciones separadas por principios ideológicos, pero unidas por la posesión de un “enemigo” compartido, así como por redes anticomunistas transnacionales y el accionar encubierto de la CIA.

Por último, vale la pena recordar que estamos hablando de jóvenes que se sumaron a la militancia política en un contexto de marcadas convulsiones sociales y políticas. Se trata de jóvenes que recurrieron a métodos innovadores y a veces violentos para obtener sus propósitos. Se trata, entonces, del uso de métodos modernos al servicio de la reproducción de roles tradicionales. De allí que podamos decir que son conservadores en lo que respecta a sus fines, pero no en los medios escogidos para llegar a ellos.

Bibliografía

- Aronskind, Ricardo, “El país del desarrollo posible”, Daniel James (ed.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003: 63-116.
- Bohoslavsky, Ernesto, “¿Qué es lo nuevo de la nueva derecha en Chile? Anticomunismo, corporativismo y neoliberalismo, 1964-1973”, *Revista de História Unisinos*, 16, 1 (2012): 5-14.
- Bohoslavsky, Ernesto, “It’s only rock and roll, but I (dis)like it. Anticomunismo, conservadurismo moral y persecución al primer rock argentino en la década de 1960”, Alexandre Fiuza et al. (eds.), *Anais do II Congresso Internacional de Estudos do Rock*. Cascavel, UNIOESTE, 2015, s.f.
- Bohoslavsky, Ernesto y Magdalena Broquetas, “Vínculos locales y conexiones transnacionales del anticomunismo en Argentina y Uruguay (1958-1973)”, ponencia presentada en el *Segundo Coloquio Internacional “Pensar las derechas en América latina, siglo xx”*, Universidad Nacional de General Sarmiento, julio de 2016.
- Bohoslavsky, Ernesto y Gabriela Gomes, “La otra juventud radicalizada. Anticomunismo y juventud en Argentina y Chile (1959-1973)”, *Oficina do historiador*, 9, 1 (2016): 37-58.
- Broquetas, Magdalena, *La trama autoritaria. Derechas y violencia en Uruguay (1958-1966)*, Montevideo, Ediciones Banda Oriental, 2014.
- Broquetas, Magdalena, “Entre la reacción y la restauración. Derechas y violencia en los inicios de la crisis de 1960”, *Estudios Ibero-Americanos*, 42, 1 (2016): 142-166.
- Bucheli, Gabriel, “O se está con la patria o se está contra ella: movimientos sociales de derecha en Uruguay, 1960-1974”, tesis de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad de la República, Montevideo, 2016.
- Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia (1955-2006)*, Buenos Aires, Ariel, 2009.
- Correa Sutil, Sofía, *Con las riendas del poder: la derecha chilena en el siglo xx*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2005.

- Cristi, Renato, *El pensamiento político de Jaime Guzmán: autoridad y libertad*, Santiago de Chile, Lom, 2000.
- Cuadra, Francisco Javier, "Aspectos del pensamiento de la derecha en Chile", Carlos Ruiz y Francisco Javier Cuadra (eds.), *El discurso de la derecha chilena*. Santiago de Chile, CERC-CESOC, 1992: 41-60.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Biblos, 2003, tomo 2.
- Devés Valdés, Eduardo, *Redes intelectuales en América latina. Hacia la constitución de una comunidad*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, 2007.
- Eatwell, Roger, "The Nature of the Right, 2: The Right as a Variety of 'Styles of thought'", Roger Eatwell y Noël O'Sullivan (eds.), *The Nature of the right. American and European politics and political thought since 1789*, Boston, Twayne Publishers, 1990: 62-76.
- Gordillo, Mónica "Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973", Daniel James (ed.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003: 329-380.
- Herrán Ávila, Luis, "Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954-1972", *Quinto Sol*, 19, 1, (2015): 1-26.
- Iglesias, Mariana, *La excepción y la regla. Estado, partidos políticos y medidas prontas de seguridad en Uruguay 1946-1963*, tesis de la Maestría en Ciencias Sociales, Instituto del Desarrollo Económico y Social y Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010.
- Jacob, Raúl, *Benito Nardone: el ruralismo hacia el poder (1945-1958)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1981.
- Jara Hinojosa, Isabel, "La ideología franquista en la legitimación de la dictadura militar chilena", *Revista Complutense de Historia de América*, 34 (2008): 233-253.
- Jung, María Eugenia, "Una universidad para Salto: de demanda localista a la agenda de los grupos de derecha radical (1968-1970)", *A contracorriente*, 13, 2 (2016): 172-211.
- López Macedonio, Mónica Naymich, "La Liga Mundial Anticomunista en México", *Journal of Iberian and Latin American Research*, 12, 2, (2006): 91-124.
- López Macedonio, Mónica Naymich, "Historia de una colaboración anticomunista transnacional. Los Tecos de la Universidad Autónoma de Guadalajara y el gobierno de Chiang Kai-Shek a principios de los años setenta", *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX*, 1, 1 (2010), 133-158.
- Mateus Antunes Dos Santos, Rafaela, *O outro lado da Rua Maria Antônia: a atuação das juventudes de direita em 1960*, tesis de la Maestría en Historia de la Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- Markarian, Vania, *El 68 uruguayo: El movimiento estudiantil entre molotovs y música beat*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.
- Minkenberg, Michael, "The Renewal of the Radical Right: Between Modernity and Anti-modernity", *Government and Opposition*, 35, 2 (2000): 170-188.
- Nahum, Benjamín et al., *El fin del Uruguay liberal, 1959-1973*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2011.
- Oteiza, Enrique, "El cierre de los centros de arte del Instituto Torcuato Di Tella", Enrique Oteiza (ed.), *Cultura y política en los años '60*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997: 77-108.

- Padrón, Juan Manuel, “Anticomunismo, política y cultura en los años sesenta. Los casos de Argentina y Brasil”, *Estudios del ISHiR*, 2, 4 (2012): 157-73.
- Power, Margaret, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2008.
- Power, Margaret, “Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-Communist: Tradition, family, and Property (TFP)”, Martín Durham y Margaret Power (eds.), *New Perspectives on the Transnational Right*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010: 85-105.
- Plotinsky, Daniel, “Banco Central de la República Argentina y cooperativismo de crédito. Una relación conflictiva (1958-1969)”, *XXI Jornadas de Historia Económica*, Buenos Aires, 2008, s.f. Disponible en <http://xxijhe.fahce.unlp.edu.ar/programa/descargables/plotinsky.pdf>.
- Ramos, Joseph, *Política económica neoliberal en países del Cono Sur de América Latina, 1974-1983*, México D.F, FCE, 1989.
- Santiago Jiménez, Mario Virgilio, *Juventudes católicas contra la ‘amenaza comunista’. Estudio comparativo entre el Yunque de México y Tacuara de Argentina (1953-1964)*, tesis del Doctorado en Historia del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México D. F., 2016.
- Tcach, César, “Entre la lógica del partisano y el imperio del Gólem: dictadores y guerrilleros en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay”, Hugo Quiroga y César Tcach (eds.), *Argentina 1976-2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*, Rosario, Homo Sapiens, 2006: 123-166.
- Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica, “Lecciones de una Revolución: Jaime Guzmán y los gremialistas, 1973-1980”, Verónica Valdivia Ortiz de Zárate et al. (eds.), *Su revolución contra la nuestra. Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet, 1973-1981*, Santiago de Chile, Lom, 2006: 49-100.
- Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica, *Nacionales y Gremialistas. El “parto” de la nueva derecha política chilena, 1964-1973*, Santiago, Lom, 2008.
- Von Beyme, Klaus, “El conservadurismo”, *Revista de Estudios políticos*, 43 (1985): 7-44.

Discursos anticomunistas y antisocialistas de mujeres conservadoras en Brasil y Chile en las décadas de 1960 y 1970¹

Margaret Power

Illinois Institute of Technology

En marzo de 1964 las mujeres brasileñas que se opusieron al gobierno de João Goulart, en un principio llamaron a su protesta antigubernamental “*Movimento de desagravo ao Rosário*”. Posteriormente cambiaron el título a “*Marchas da Família com Deus pela Liberdade*” para incluir a brasileños no católicos. Siete años más tarde, en diciembre de 1971, mujeres chilenas conservadoras impulsaron a otras, con iguales intereses, a llevar ollas y sartenes vacías a una demostración contra la Unidad Popular (UP) del gobierno de Salvador Allende. Mientras las mujeres brasileñas dibujaron símbolos y consignas evocando y conectando aspectos de la familia, la religión, la nación y la libertad, las mujeres chilenas delinearon imágenes menos espirituales y más materiales. Estas pidieron a las mujeres que llevaran ollas vacías para enfatizar la escasez de bienes de consumo, en particular de alimentos, que reclamaban era el resultado de las políticas del gobierno de la UP. Las mujeres eligieron los utensilios de cocina porque estos eran instrumentos estrechamente asociados al rol doméstico de su género. De esta forma la vida cotidiana de las mujeres se convirtió en un arma política que empuñaron para atacar a la Unidad Popular. La decisión de utilizar utensilios de cocina vacíos para simbolizar lo que la oposición caracterizaba como el impacto devastador de las políticas económicas del gobierno de la UP definió de forma simultánea a las mujeres anti-Allende como principales víctimas y opositoras críticas del gobierno de Allende.

Inicié este artículo sobre mujeres de derecha y la historia transnacional con estos dos ejemplos para ilustrar la forma en que dos agrupaciones nacionales diferentes de mujeres de derecha enmarcaron sus protestas. En las siguientes páginas analizo cómo estos dos grupos femeninos se basaban

1 Traducido del inglés por Catherine Aristizábal Barrios.

simultáneamente en sus respectivas realidades nacionales, para enmarcar sus discursos anticomunistas y, a la vez utilizaban discursos transnacionales y anticomunistas para aumentar la intensidad y captación de su oposición contra su designado enemigo nacional².

Los discursos femeninos de derecha en diversos países compartieron ciertos temas transnacionales entre sí, pero también estuvieron arraigados en las distintas realidades de sus respectivas naciones. La historia transnacional implica también la historia nacional y la historia comparativa, de lo contrario los estudios no podrían comprender los múltiples factores que contribuyeron a la formación de los contextos históricos en los cuales surgieron los movimientos, los símbolos adquirieron sentido y los programas políticos y demandas tuvieron impacto³.

Las ideas de género sobre las mujeres y el rol femenino en sus respectivas sociedades configuran necesariamente el lenguaje, las apelaciones y la fuerza política de las imágenes que, en el caso de las mujeres de derecha, usan para definirse a sí mismas, los motivos por los cuales protestan y lo que esperan conseguir. La capacidad de las mujeres de derecha de inspirar y movilizar a otras mujeres a unirse a ellas depende de la precisión de cómo interpreten y articulen las insatisfacciones, necesidades y esperanzas del género femenino. También depende de cuán hábilmente comunican estas ideas y formulan un programa y un plan coherente que hablan directamente con y para aquellas mujeres que buscan ganar a su causa.

En el mundo ibérico, los esfuerzos de las mujeres chilenas y brasileñas por organizar un número importante de mujeres para protestar contra los gobiernos elegidos a inicios de las décadas de 1960 y 1970, respectivamente, disfrutaron de un notable éxito. En este artículo examino el lenguaje y los símbolos que estas mujeres usaron para atraer a otras mujeres. Es decir, analizo el por qué fueron capaces de convencer a otras mujeres de afiliarse primero a sus movimientos para derrocar a los gobiernos democráticamente elegidos de João Goulart en 1964 y de Salvador Allende en 1973 y luego apoyar las dictaduras militares que tomaron el poder.

2 Para una discusión paralela sobre los jóvenes conservadores en Argentina, Chile y Uruguay en la década de 1960, véase el capítulo de Ernesto Bohoslavsky, Magdalena Broquetas y Gabriela Gomes en este libro.

3 Agradezco a mi amiga y colega Sandra McGee Deutsch por señalar las importantes conexiones entre la historia comparada y la historia transnacional.

La Guerra Fría y los movimientos femeninos Anti-Goulart y Anti-Allende

Ambos movimientos femeninos anticomunistas tuvieron lugar durante la Guerra Fría, lo que influyó en sus discursos, la comprensión del enemigo y la determinación de ganar a toda costa. Estudios recientes han cuestionado la periodización de la Guerra Fría, sosteniendo que se inició antes de la Segunda Guerra Mundial, algunos mencionan que ya a inicios de la década de 1920⁴. Igualmente, historiadores de América Latina han enfatizado la importancia de cambiar el foco de los estudios de la Guerra Fría de Washington al Sur Global⁵. Esta reorientación ha animado a especialistas de América Latina a mirar con nuevos ojos la historia y la evolución de las actitudes, discursos, políticas y prácticas anticomunistas a través del continente. También nos desafía a examinar cómo las fuerzas anticomunistas trabajan en un país e influyen sobre sus equivalentes en otros países, a lo largo de la región o a través del globo, en concordancia con sus propias y mutuas agendas políticas⁶.

Estas nuevas percepciones y contribuciones han estimulado ricas discusiones. Sin embargo, el periodo entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la caída del muro de Berlín fue único y merece su propio sello, la Guerra Fría. En verdad el anticomunismo existió en las Américas desde los primeros años del siglo xx (y antes). Y no cabe duda de que la Revolución Mexicana de 1910, la victoria bolchevique en Rusia, la aparición de la Internacional Comunista (Comintern) en 1919 y la creación de partidos comunistas en un gran número de países latinoamericanos en la década de 1920, aumentó en la clase dominante la percepción de que sus intereses y gobiernos estaban amenazados. Y por supuesto los gobiernos anticomunistas adoptaron medidas para contrarrestar la potencial influencia del comunismo, desde las reformas hasta la represión antes de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, una confluencia global, específica y única de factores se unieron en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Estos factores fueron la fuerza de los movimientos de liberación nacional, en particular en Vietnam, pero de igual en Asia y en las próximas excolonias europeas en

4 Grandin, 2010.

5 Harmer, 2011. Stites Mor, 2013.

6 Durham y Power, 2010.

África; la aparición del movimiento no-alineado, la existencia de armas nucleares, la carrera de armamentos nucleares, el poder de la Unión Soviética y la influencia que el socialismo o el comunismo ejercían sobre combatientes anticoloniales, organizaciones de izquierda y pueblos oprimidos alrededor del mundo. Estos elementos marcaron el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y modelaron la intensa lucha entre la Unión Soviética y los Estados Unidos. Aumentaron los temores de conservadores y moderados en América Latina de que los “comunistas” pudieran ganar, en especial, después de 1959 de la Revolución Cubana. Asimismo, influenciaron fuertemente en las actitudes, discursos y prácticas de las fuerzas anticomunistas a través del hemisferio, empleados para combatir lo que ellos percibían como el enemigo común y el peligro cercano y presente⁷. También aumentó su dependencia del poder y los recursos de los Estados Unidos.

Sin embargo, reconocer que los anticomunistas latinoamericanos miraban a los Estados Unidos y dependían de su sustancial poder económico, cultural y militar, no significa que el gobierno estadounidense no fuera cuestionado a lo largo de la región. El gobierno de João Goulart en Brasil y de Salvador Allende en Chile ofrece dos ejemplos de naciones y personas que desafiaron al gobierno de los Estados Unidos y pagaron un alto precio por hacerlo.

Aunque se observa que otros gobiernos latinoamericanos desafiaron con más éxito al gobierno norteamericano, paradójicamente, las altas apuestas que la Guerra Fría engendró les ofrecieron espacios cada vez mayores, en los cuales podían negociar sus propios términos. México es un caso concreto, como lo ilustra la discusión de Renata Keller sobre las relaciones mexicanas con Estados Unidos y Cuba después de la revolución de 1959. El gobierno mexicano mantuvo relaciones con Cuba, en gran parte por sus propias razones internas, a pesar de la presión del gobierno de los Estados Unidos sobre todas las naciones de América Latina para aislar a la nación caribeña. Y con éxito convenció a los Estados Unidos de aceptar esta política⁸. O como Herbert Klein sostiene, una de las razones por la que los gobiernos de Paz Estenssoro y Siles Zuazo en Bolivia pudieron nacionalizar las compañías masivas de estaño en 1952 e introducir una extensa reforma agraria, sin provocar la ira estadounidense fue porque procuraron, conscientemente,

7 Sobre una discusión de la Guerra Fría en América Latina véase Bethell y Roxborough, 1992; Grandin y Joseph, 2010; Rabe, 2016. Véase también Joseph y Spenser, 2008.

8 Keller, 2015.

evitar una confrontación directa con los Estados Unidos. Así el gobierno de Estenssoro prometió a los Estados Unidos que compensaría a los propietarios, aliviando así los temores estadounidenses. Klein añade que los factores geopolíticos también favorecieron a Bolivia. “La reciente aparición de regímenes radicales en Guatemala y Guayana había hecho que los Estados Unidos temieran de forma extraordinaria la pérdida del hemisferio occidental”. Para evitar “perder” a Bolivia en mano de los comunistas, el presidente Eisenhower encontró prudente apoyar al gobierno boliviano⁹.

Una nueva área de la investigación ha examinado las alianzas y redes Sur-Sur que emergieron en los años sesenta y más adelante influenciaron las políticas en América Latina y en otras partes. Los estudios de caso en el libro de Jessica Stites Mor sobre los derechos humanos y solidaridad transnacional en Latinoamérica iluminan las numerosas maneras en que los activistas y gobiernos forjaron relaciones con sus equivalentes políticos en América Latina, la mayoría de las veces en oposición al gobierno estadounidense. Las relaciones Sur-Sur o Sur-Norte, también han sido utilizadas para promover causas conservadoras, como lo he analizado en mi trabajo sobre las conexiones entre mujeres de derecha en Brasil, Chile y los Estados Unidos¹⁰. En uno de los primeros estudios de este tipo para explorar dichas conexiones, J. Patrice McSherry descubre cómo las dictaduras militares del Cono Sur se unieron para arrestar, torturar, deportar o asesinar a exiliados o refugiados de las naciones de cada uno, a través de la ahora infame Operación Condor. El libro de Tanya Harmer sobre las conexiones entre militares chilenos y brasileños en los años de 1970, muestra precisamente cuán importante fue la inteligencia y la experiencia militar brasileña en el derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular y la toma del poder por parte del régimen Pinochet en Chile en 1973.

Aunque los gobiernos conservadores latinoamericanos iniciaron conexiones y apoyaron políticamente a sus homólogos políticos a través de la región, pocos, si alguno de ellos, desafiaron las políticas estadounidenses o contradijeron los objetivos del país norteamericano en la región. Muchos, de hecho, las promovieron. Mientras fomentaron los intereses de sus gobiernos respectivos, también confiaron y promovieron actitudes, prácticas y discursos desarrollados en la metrópolis imperial y transmitidos por todas partes de la región, a través de una variedad de medios, que van desde la

9 Klein, 1992: 13, 17.

10 Harmer, 2011. Stites Mor, 2013. McSherry, 2005. Power, 2015.

Alianza para el Progreso, Agencia para el Desarrollo Internacional, la Escuela de las Américas, la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago, las oficinas y agencias de información, la CIA, el Departamento de Estado, para mencionar solo alguno de los recursos del gobierno de los Estados Unidos empleados para propagar su ideología a los “vecinos” del Sur y asegurar la firmeza de su alianza anticomunista con ellos¹¹.

La revolución cubana de 1959 llevó la Guerra Fría a las puertas de Washington y América Latina y aumentó las tensiones regionales ya tensadas por las hostilidades de la Guerra Fría. La presencia de un gobierno prosocialista en el patio trasero de los Estados Unidos no sólo amenazaba los intereses imperialistas norteamericanos, también representaba un desafío significativo a las fuerzas y aliados anticomunistas en toda la región. Esta nueva e inoportuna realidad sirvió para galvanizar el sentimiento anticomunista en todo el continente, al igual que inspiró a las fuerzas anticapitalistas a acelerar sus propios intentos de repetir el éxito de Cuba en sus propias naciones.

Los movimientos femeninos anti-Goulart y anti-Allende surgieron y fueron productos de las dinámicas particulares producidas en el escenario internacional y latinoamericano de la Guerra Fría. Arraigaron sus protestas en sus propios contextos nacionales y de forma simultánea se vieron como participantes de la guerra global contra el enemigo comunista. Sus discursos, las consignas que cantaban o pintaban en sus pancartas, las imágenes de sí mismas que proyectaban, el lenguaje usado por ellas para castigar a sus oponentes y exaltar su propio punto de vista, todos ello refleja este doble posicionamiento. Los movimientos entendían que el enemigo era tanto el comunismo internacional como sus representantes internos, la encarnación local de la amenaza global. Para las mujeres anticomunistas brasileñas, este fue el gobierno de Goulart y sus partidarios, así como lo fue para las mujeres chilenas conservadoras el gobierno de Allende y sus partidarios. Los discursos que emplearon, como las acciones que llevaban a cabo, las demandas que proclamaban, las críticas realizadas y los símbolos empleados se basaban en sus realidades nacionales específicas; tanto porque así lo entendían mejor y porque intuían que eran los aspectos a los que tendrían más posibilidades de responder aquellas mujeres que trataban de movilizar. A fin de intensificar el peligro que reclamaban del declarado enemigo nacional, lo fundían con imágenes difundidas a nivel global de comunistas

11 Greg Grandin, 2007.

como ateos, totalitaristas antidemocráticos y títeres de la Unión Soviética o más directamente de la Cuba de Castro. Esto fue un poderoso y doble golpe que estos anticomunistas usaron y manipularon para un gran efecto.

Así como es imposible comprender exactamente estos movimientos y los discursos que emplearon separados del contexto de la guerra global contra el comunismo, sería un error analizar estos movimientos fuera de los contextos nacionales en los cuales funcionaron. En la siguiente parte de este artículo, describiré brevemente los contextos específicos en los que cada movimiento se desarrolló. Luego examinaré y analizaré las similitudes y diferencias en los discursos utilizados.

Movilizaciones anticomunistas de mujeres brasileñas y chilenas

Luego que el presidente brasileño Janio Quadros dimitió en 1962, su vicepresidente João Goulart se convirtió en presidente. En 1963 un plebiscito confirmó a Goulart en esta posición. Los chilenos eligieron a Salvador Allende como presidente por un estrecho margen en septiembre de 1970 y al mes siguiente el parlamento confirmó su presidencia. En ambas naciones, los dos presidentes alcanzaron sus posiciones a través de medios democráticos y legales. Este hecho no disuadió a las mujeres anticomunistas en Brasil y Chile de protestar contra la asunción de estos líderes al poder. Las mujeres etiquetaron a sus respectivos presidentes como antidemocráticos y procuraron expulsarlos de forma enérgica de sus cargos constitucionalmente sancionados.

Las mujeres conservadoras brasileñas apoyadas hábilmente por los grupos estratégicos de la oposición y los partidos políticos y generosamente financiadas por varias corporaciones brasileñas y extranjeras, en especial, estadounidenses, así como corporaciones e instituciones financieras, lanzaron el movimiento de mujeres anti-Goulart, llamando a unirse las féminas a ellas, como mujeres y madres, para oponerse al gobierno¹². Mujeres conservadoras formaron grupos anti-Goulart en pueblos y ciudades en todo Brasil. Las mujeres activistas se definieron a sí mismas como madres apolíticas

12 *Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais* (IPES) (Instituto de Investigación y Estudios Sociales) fue el principal gabinete estratégico de la oposición que desempeñó un papel importante en la formación y desarrollo de los grupos de mujeres anti-Goulart. Véase Dreifuss, 1987: 161-162, 291-299.

y amas de casa que actuaban en defensa de su nación, su hogar, su religión y su familia¹³.

La defensa de la religión impregnó las protestas femeninas. En ellas afirmaron que el gobierno de Goulart amenazaba a la Iglesia Católica y su libertad de culto y como resultado, ponía en peligro una esencia clave de lo que significaba ser brasileño(a). Comparaban el comunismo con el ateísmo, que definían como una ideología tanto extranjera, como anti-brasileña. En un estudio que destaca cómo el catolicismo central fue una interpretación conservadora de la identidad nacional brasileña, Carla Simone Rodeghero compara el catolicismo y anticomunismo en los Estados Unidos y Brasil. La autora concluye que mientras los católicos estadounidenses usaron el anticomunismo para construirse a sí mismos como buenos estadounidenses, los brasileños equipararon el catolicismo con ser brasileños¹⁴. Cuando estas mujeres atacaron el “comunismo” lo hicieron en el nombre del cristianismo y del nacionalismo brasileño, dos conceptos que fusionaron para darse un alto nivel moral¹⁵.

Utilizaron de forma hábil la religión católica y símbolos religiosos para atacar al gobierno. Un acontecimiento en Belo Horizonte, en febrero de 1964, ofrece un ejemplo. Leonal Brizola, gobernador del sureño estado brasileño Rio Grande do Sul, cuñado de Goulart y en las mentes de algunas mujeres conservadoras, el anticristo, fue el principal orador en un evento organizado por el Frente de Mobilização Popular¹⁶. Antes de la llegada de Brizola, nueve mujeres, algunas de ellas ancianas y pobres, subieron al escenario y comenzaron a rezar con sus rosarios. Cuando algunos seguidores masculinos del evento intentaron tratar de sacar a las mujeres, quienes se presentaban como “madres”, las mujeres que oraban se resistieron, la policía

13 Sobre una discusión de la historia, la ideología y las actividades de estos grupos véase De Deus Simões, 1985.

14 El sentimiento anticatólico fue muy fuerte en los Estados Unidos hasta por lo menos los años sesenta. La inmensa afluencia de inmigrantes católicos provenientes de Irlanda e Italia, Europa del Este, especialmente Polonia, que comenzó en la segunda mitad del siglo XIX, amenazó a la mayoría blanca protestante que definió a los Estados Unidos a su imagen. Una forma en la que estos “otros” católicos podrían reclamar su asimilación en la sociedad estadounidense fue definiéndose a sí mismos como “anticomunistas” y por lo tanto como “verdaderos estadounidenses.”

15 Rodeghero, 2002.

16 El *Frente de Mobilização Popular* fue una organización creada por la izquierda para defender las proyectadas reformas del gobierno de Goulart. De Deus Simões, 1985: 76.

intervino y las otras mujeres en la multitud usaron sus sillas y sombrillas para atacar a los participantes del evento. Las mujeres continuaron rezando durante el caos que siguió. Sus “oraciones” eran tan fuertes que impidieron a Brizola hablar y se marchó sin poder dirigirse a la multitud¹⁷.

En marzo de 1964 el gobierno de Goulart organizó un mitin en Río de Janeiro para galvanizar el apoyo a las reformas que planeaba implementar. Durante su discurso, Goulart se refirió a las recientes actividades en Belo Horizonte y afirmó: “El cristianismo nunca fue un escudo para privilegios... tampoco, brasileños, puede elevar rosarios contra la voluntad del pueblo y sus aspiraciones más legítimas¹⁸”.

Las fuerzas de la oposición se aprovecharon de sus comentarios e hicieron un llamado al mencionado *Movimento de desagravo ao Rosário*, que posteriormente renombraron la *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*, que tuvo lugar el 19 de marzo de 1964 en San Pablo¹⁹.

Aproximadamente 500.000 personas, la mayoría de las cuales eran mujeres, participaron en la marcha. Muchas de las mujeres activistas llevaban rosarios, mientras los hombres llevaban banderas brasileñas y carteles con consignas como “abajo los imperialistas rojos²⁰”. En las siguientes semanas se produjeron ocho demostraciones similares en ciudades de todo Brasil. El golpe militar de marzo no detuvo las manifestaciones. Entre abril y junio de 1964 los partidarios del régimen militar organizaron cuarenta y dos marchas más, en diferentes ciudades brasileñas, para celebrar el derrocamiento de João Goulart²¹.

Las mujeres chilenas usaron otros símbolos y discursos diferentes para movilizar a las mujeres a protestar contra el gobierno de Allende²². Ollas y sartenes, no rosarios, simbolizaban el movimiento conservador femenino chileno. Las mujeres anticomunistas en Chile hablaron de la falta de libertad política y económica, pero no acusaron, o al menos hasta donde yo sé, a la Unidad Popular de amenazar la libertad religiosa.

17 Leacock, 1990: 189. De Deus Simões, 1985: 76-77. Dulles, 1970: 261-262.

18 De Deus Simões, 1985: 92-93; Leacock, 1990: 193. Cita original: “O cristianismo nunca foi o escudo para privilégios . . . nem também, brasileiros, os rosário podem ser levantados contra a vontade do povo.”

19 Dulles, 1970: 275. El 19 de marzo es el día de San José, santo patrón de la familia. Véase Leacock, 1990: 193.

20 Leacock, 1990: 193. Cita original: “Abaixo o vermelhas imperialistas”.

21 Para una lista de las ciudades y fechas de estas marchas véase Fico, 2004: 208-210.

22 Véase mi discusión al respecto en Power, 2002: capítulo cinco.

Las imágenes de las marchas ilustran visualmente tanto las similitudes como las diferencias de discursos entre los dos movimientos. Las imágenes que presentan a las mujeres en ambos países las retratan como protagonistas clave de las demostraciones. En términos de clase parecen similares. Las mujeres retratadas son en gran parte blancas, delgadas y bien vestidas. Sin embargo, las imágenes de las marchas brasileñas ponen en primer plano, de forma frecuente, el componente religioso de las protestas. A menudo muestran a mujeres sosteniendo un estandarte anunciando el nombre de la marcha y proclamando los puntos principales de esta y su protesta: la familia unida en Cristo y la defensa de la libertad. Por ejemplo, una imagen tiene una pancarta grande con una cruz en ella y una pequeña en la que se lee: “Queremos un gobierno cristiano²³”. El lema en otra pancarta llamó a las personas en la ciudad brasileña de Santos a despertar. Otra combinación de nacionalismo brasileño mezclado con anticomunismo se aprecia en, “verde amarillo sin el martillo ni la hoz”, definiendo así a los “comunistas” como antinacionalistas vinculados a los intereses extranjeros²⁴.

Ninguna de las imágenes de la Marcha de Ollas y Sartenes de diciembre de 1971 en Chile contiene pancartas que aludieran a la ausencia de libertad religiosa. En su lugar, muestran a mujeres agitando cacharros de cocina vacíos o llevando pancartas. Los principales cánticos de las manifestaciones fueron: “La izquierda nos ha dejado sin comida”; “No hay carne, fúmate un habano”; “En la olla no hay un hueso y el gobierno se hace el leso²⁵”. ¿Por qué la defensa de la religión fue tan central en las protestas de las mujeres anticomunistas en Brasil y prácticamente ausente en las demostraciones de las mujeres contra Allende en Chile²⁶?

Una razón es que estos movimientos surgieron en diferentes periodos históricos. Otra razón se deriva de los distintos contextos políticos de cada sociedad. A principio de los años sesenta la mayoría de los líderes católicos equipararon al comunismo y a los movimientos progresistas para un cambio social significativo, con el ateísmo y se opusieron firmemente a

23 Cita original: “Queremos Governo Cristão”

24 Cita original: “Verde amarelo sem foice nem martelo”. Amorim y Machado, 2014. Fachin, 2014.

25 *La Prensa*, 2 de diciembre 1971. *El Mercurio*, 2 de diciembre 1971. La marcha tuvo lugar mientras Fidel Castro visitaba Chile, de ahí la alusión a los habanos cubanos.

26 Dos investigadores sostienen que no todas las marchas anti-Goulart se centraron en la religión. En cambio, afirman que la marcha celebrada en Curitiba priorizó la libertad individual y se centró en la educación. Véase Nervo Codato y De Oliveira, 2004: 271-302.

ellos. Los vientos de cambio que el Vaticano II introdujo no alcanzaron ampliamente América Latina hasta después de la década de 1960. Sin embargo, las semillas de lo que pronto se convertiría en una profunda reorientación de la Iglesia Católica, lejos de las necesidades de la élite y hacia la justicia social y la identificación con los pobres, comenzó tempranamente en Brasil. La *Juventude Universitaria Crista* (Juventud Universitaria Cristiana) y la *Acção Popular* se formaron en Brasil a principio de los años sesenta. Ellos unieron el cristianismo y el marxismo y fueron, según Michael Lowy y Claudia Pompan, las primeras organizaciones en el hemisferio en hacerlo²⁷. El triple impacto de la Guerra Fría global, la cercanía amenazante de la Cuba revolucionaria y las amenazas internas a las ideas tradicionales religiosas, alentaron al sector conservador de las mujeres brasileñas católicas, que fusionaron con la oposición al gobierno de Goulart y su defensa de la familia y la nación.

En 1964 la jerarquía católica se alineó sólidamente con la oposición a Goulart. La Iglesia católica brasileña no sólo aprobó las marchas, sino que las animó. Los sacerdotes instaron a las mujeres a protestar contra el gobierno de Goulart. Por ejemplo, en sus sermones de pascua, los sacerdotes en Río de Janeiro proclamaron: “Las mujeres son la única fuerza que puede salvar a Brasil,” lo que seguramente motivó a las mujeres a movilizarse contra el gobierno²⁸.

Durante la década de 1960, la Iglesia Católica sufrió importantes cambios doctrinales. La Teología de la Liberación, con sus críticas implícitas y explícitas al capitalismo y su apoyo o aceptación concomitante del socialismo y comunismo surgió como una fuerza impulsora dentro de la Iglesia²⁹. En Chile se desarrollaron organizaciones como Cristianos por el Socialismo y otros grupos católicos como la Izquierda Cristiana y el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), que se separaron del centrista Partido Demócrata Cristiano y se unieron a la coalición de la Unidad Popular. Como resultado de esta dinámica cambiante, la iglesia católica en Chile tuvo una relación bastante amistosa con el gobierno de Allende, basada en el respeto mutuo y la tolerancia³⁰.

27 Lowy y Pompan, 1993.

28 “Goulart to Face Navy Critics,” *New York Times*, 30 de marzo 1964.

29 Lernoux, 1980. Lancaster, 1988.

30 Por ejemplo, después que Allende ganó el voto parlamentario “una delegación de obispos encabezada por el cardenal Raúl Silva fue a su casa [Allende] a felicitarlo, tras su

Otro factor, arraigado en la historia de la derecha chilena, explica por qué la defensa de la religión no jugó un papel importante en Chile, como sí lo hizo en Brasil. Hasta 1964, los dos principales partidos de la derecha chilena habían sido el partido conservador y el liberal. Como era verdad, en todas partes del continente el partido conservador trabajó de forma estrecha con la Iglesia Católica, cuyos intereses defendió y cuya ideología promovió. El partido liberal, al igual que los partidos liberales en otras partes, era firmemente anticlerical, evitó una alianza con la Iglesia Católica y era en gran parte secular en su orientación ideológica. Después de sufrir la derrota electoral en 1963 y 1964, ambos partidos se fusionaron en 1966, para formar el Partido Nacional. El Partido Nacional pasó a perder las elecciones presidenciales de 1970, que Allende ganó. El partido de derecha se movió entonces en el liderazgo de la oposición a Allende. No solo los exliberales mantuvieron posiciones poderosas dentro del Partido Nacionalista, sino que varias mujeres del anterior partido liberal encabezaron el *Poder Femenino*, grupo central de mujeres que se movilizó contra Allende.

Dos de sus líderes fueron María Correa Morandé y Carmen Sáenz. Su antagonismo contra Allende se debió a su creencia de que estaba llevando a Chile por el camino del comunismo, el cual se equiparaba con la pérdida de la propiedad privada y la libertad democrática. Su oposición no se debió al temor de que el gobierno de Allende prohibiera la religión³¹. Como resultado, su discurso anti-Allende se enfocó en el daño que sus políticas habían hecho y harían a la economía chilena. Sin embargo, en lugar de destacar las formas en que el gobierno de Allende socavaría sus intereses económicos y los de sus pares, las mujeres de derecha representaron a las mujeres de todas las clases como las principales víctimas de las políticas del gobierno de la Unidad Popular.

juramento el 3 de noviembre, el tradicional Te Deum... se celebró en la catedral". Sigmund, 1986: 30. La Iglesia Católica se enfrentó con el gobierno de Allende en 1972, cuando el gobierno intentó renovar el sistema educativo, privando así a la iglesia de su control en las escuelas y su capacidad de influir en las mentes jóvenes. Véase Power, 2002: 35-36.

31 Sectores de la Iglesia Católica en Chile condenaron a Allende y se organizaron contra él. Una sección de Tradición Familia y Propiedad (TFP) existió en Chile y publicó *Fiducia*, que con frecuencia reimprimió artículos del TFP brasileño y con menor frecuencia, viajó a Brasil para consultas. Posiblemente sirvieron como un importante canal de información. Véase *Fiducia*, julio 1966. Power, 2010.

En la década de 1970, Chile era un país relativamente secular, más que Chile o Brasil eran a principio de los años sesenta³². Muchos chilenos creían en la separación de la Iglesia y el Estado. La política permeó gran parte de la sociedad chilena y tuvo una gran influencia en cómo pensaba la mayoría de las personas sobre la religión³³. Como señala Michèle Mattelart, la derecha chilena no hizo hincapié en la religión porque hacerlo habría sido “una táctica equivocada en lo que se refiere a la masa urbana chilena³⁴”. Por todas estas razones, las mujeres anti-Allende rara vez expresaron preocupación por la libertad religiosa cuando la Unidad Popular estaba en el poder.

He hablado sobre la cuestión de la religión para ilustrar cómo los periodos históricos y los contextos nacionales moldearon el discurso. Concluyo este artículo con un examen de cuatro temas, extraídos del discurso compartido de la Guerra Fría transnacional, sobre el comunismo que ambos movimientos compartían.

Los cuatro temas son: la familia es la unidad fundamental de la sociedad; las mujeres son madres y amas de casa; las mujeres son apolíticas al igual que los movimientos anticomunistas de los que forman parte; las mujeres actúan para defender su familia y la nación, no por razones personales o políticas. Ni el movimiento chileno ni el movimiento brasileño de mujeres atribuyeron su participación a los deberes que se les otorgaban como ciudadanas de sus respectivas naciones. En cambio, afirmaron que actuaron independientemente del sistema político, motivadas únicamente por su deseo de salvaguardar su familia, defender la nación, proteger la libertad política y en el caso de las mujeres brasileñas, defender la libertad religiosa.

¿Por qué estas mujeres y gran parte del discurso de derecha promovían a las mujeres anticomunistas como apolíticas, algo que claramente no eran?³⁵ Por ejemplo, Amelia Bastos, líder de CAMDE (*Campanha da Mulher pela Democracia*; Campaña de la Mujer por la Democracia, una de las organizaciones

32 Sobre una breve reseña de cómo los chilenos visualizaban la Iglesia y las relaciones estatales véase Sigmund, 1986.

33 Para una discusión de la forma cómo la política influyó en los clubes de fútbol de barrio véase Elsey, 2011: capítulo seis.

34 Mattelart, 1975: 19.

35 La idea de que la participación de uno en la política no es política y de hecho está moldeada por la falta de experiencia política de uno, continúa floreciendo. En efecto, un factor clave que generó el apoyo generalizado al presidente estadounidense Donald Trump fue su afirmación de que no era político, no tenía experiencia política y no operaba como un típico político.

femeninas anti-Goulart fundada en Río de Janeiro en 1962) instó a las mujeres a organizarse para “defender sus hogares y sus hijos, que estaban amenazados por una minoría subversiva [los comunistas putativos]³⁶”. Las mujeres chilenas se comparaban ellas mismas con leonas que protegían a sus cachorros al mantenerlos a salvo en su guarida. Como Carmen Sáenz, una líder del Partido Nacionalista y del grupo anti-Allende Poder Femenino, dijo: “las mujeres somos verdaderas leonas cuando hay que defender el trabajo, a nuestros hijos, la educación y todo lo que es familia³⁷”.

Sugiero que hay dos razones principales por las que lo hicieron. La primera es naturalizar el anticomunismo y el activismo femenino. Las mujeres tanto en Brasil como en Chile retrataron el comunismo, es decir, los gobiernos de Goulart y Allende, sus partidarios y la izquierda en general, como el “otro”, el extranjero. Que eran los elementos externos que buscaban penetrar y destruir a la familia, la nación y en el caso de Brasil, la religión. Las mujeres representaban la mejor defensa y ofensa contra estos cuerpos extraños, porque estaban alejadas de la política, alejadas de los corruptos y la atmósfera corrupta, y el ambiente del mundo político. Como amas de casa y madres apolíticas, su único interés era la defensa de su familia, la nación y de nuevo, en el caso de Brasil, de la iglesia. Al promover a las mujeres como actores clave contra estos gobiernos, tanto la oposición en general como las mujeres naturalizaron sus protestas y las mujeres que las dirigían. ¿Qué mejor prueba de que los gobiernos de Allende y Goullart eran malos y debían ser removidos, que el clamor de cientos de miles de mujeres que no se preocupaban por el poder o la política, sino solo por el bienestar de su familia y sus países?

Segundo, y es así cómo los símbolos utilizados por las mujeres para naturalizar e identificar sus protestas, desempeñaron un papel relevante. Las grandes protestas de las mujeres anticomunistas en ambos países fomentaron conscientemente la imagen de las mujeres de la nación en su totalidad movilizándose para oponerse a los odiosos y odiados gobiernos. Al mismo tiempo, los rosarios en Brasil y las ollas y sartenes en Chile representaron no solo la masa anónima de mujeres, sino también y simultáneamente, la mujer individual que las llevaba. Las mujeres iban a las calles llevando sus propios rosarios (en Brasil) y sus propias ollas y sartenes (en Chile). (Debo señalar, sin embargo, que no está claro si las chilenas de clase alta realmente cocinaban con las ollas que agitaban o si delegaban ese deber a

36 De Deus Simões, 1985: 32.

37 Entrevista con Carmen Sáenz. Power, 1993.

sus empleadas). Al afirmar su identidad individual, estas mujeres conservaron su posición como mujeres cristianas o como madres que actuaron, no para promover sus intereses personales, sino para defender los de su religión, su familia y su nación.

Conclusión

Este trabajo examina las similitudes y diferencias entre los discursos de mujeres chilenas y brasileñas anticomunistas en las décadas de 1960 y 1970. Identifiqué que mientras ambos utilizaban un discurso transnacional y anticomunista compartido, también enmarcaban su lenguaje de oposición, protestas, consignas y símbolos en sus diversas realidades nacionales y temporales. Las mujeres brasileñas definieron al presidente Goulart como a un comunista y aprovechando la confusión internacional de comunismo y ateísmo prevaleciente en los primeros años de la década de los sesenta. Lo acusaron, por lo tanto, de atacar a la religión. Desde entonces, estas mujeres afirmaron que la religión era fundamental para la identidad brasileña, la presidencia de Goulart estaba socavando e intentando simultáneamente destruir las estructuras fundamentales de la nación brasileña. El presidente intentaba destruir la familia brasileña, que estas autoproclamadas madres apolíticas consideraban su responsabilidad defender y mantener. Las responsables de la defensa de sus familias, de la religión y de la nación alegaron que Goulart las amenazaba, entraron en batalla, organizando protestas masivas callejeras y después del golpe militar en 1964 que derrocó a Goulart, apoyaron el gobierno de las fuerzas armadas.

Las mujeres chilenas anticomunistas, por otro lado, operaron en otro tiempo y contexto político diferente. La mayoría de los chilenos no equipararon su identidad personal o identidad nacional con el catolicismo. El gobierno de la Unidad Popular, que incluía dos partidos católicos, forjó relaciones ampliamente amigables con la Iglesia Católica. Además, muchas de las mujeres que encabezaron la oposición femenina contra Allende venían del partido liberal, por lo tanto, de una base más secular. Así, en lugar de declarar al gobierno de la Unidad Popular como una amenaza para la religión, ellas lo definieron como un peligro para la libertad política y el bienestar económico del país. Sin embargo, ellas al igual que sus homólogas brasileñas, también se basaron en tropos anticomunistas globales muy usados para modelar las acusaciones que lanzaron contra el gobierno de

Allende. En otras palabras, en lugar de equiparar el gobierno de Allende con el ateísmo, proclamaron que representaba una amenaza para la democracia y las políticas de libre mercado que, afirmaron, garantizaban la libertad económica y la prosperidad.

Por lo tanto, aunque ambos movimientos anticomunistas femeninos situaron sus discursos en sus propias realidades nacionales, también los enmarcaron en el lenguaje global del anticomunismo que definió la Guerra Fría. En otras palabras, para resonar con audiencia nacional, el discurso transnacional anticomunista debía reflejar las realidades específicas de la nación en la que se empleaba.

Bibliografía

- Amorim, Felipe y Rodolfo Machado, “Golpe de 64: Marcha da Família com Deus pela Liberdade’ complete 50 anos; saiba quem a financiou e dirigiu”, *Ultima Instancia*, 21 de marzo 2014, <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/34445/golpe+-de+64+marcha+da+familia+com+deus+pela+liberdade+completa+50+anos+saiba+quem+a+financiou+e+dirigiu.shtml>, accedido el 21 de junio 2016.
- Bethell, Leslie y Ian Roxborough (eds.), *Latin America between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- De Deus Simões, Solange, *Deus, pátria e família: as mulheres no golpe de 1964*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- Dreifuss, René Armand, *1964: A conquista do estado*, Petrópolis, Editora Vozes, 1987.
- Dulles, John F. W., *Unrest in Brazil: Political-Military Crisis, 1955-1964*, Austin, University of Texas Press, 1970.
- Durham, Martin y Margaret Power (eds.), *New Perspectives on the Transnational Right*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.
- El Mercurio*, 2 de diciembre 1971.
- Elsy, Brenda, *Citizens and Sportsmen. Fútbol and Politics in 20th-Century Chile*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- Fachin, Patricia, “As Marchas da Família com Deus pela Liberdade, 50 anos depois. Entrevista especial com Aline Pressot”, *Revista IHU ON-LINE*, 19 de marzo 2014, <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/529378-cinquentenario-da-marcha-com-deus-pela-familia-e-a-liberdade-e-uma-sociedade-que-nao-se-reconciliou-com-a-memoria-da-ditadura-entrevista-especial-com-aline-pressot->, accedido el 21 de junio 2016.
- Fico, Carlos, *Além do Golpe*, Río de Janeiro, Record, 2004.
- Fiducia*, julio 1966.
- “Goulart to Face Navy Critics,” *New York Times*, 30 de marzo 1964.
- Grandin, Greg, *Empire’s Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*, Nueva York, Owl Books, 2007.
- Grandin, Greg, “Living in Revolutionary Times. Coming to Terms with the Violence of Latin America’s Long Cold War,” Greg Grandin y Gilbert M. Joseph (eds.), *A Century*

- of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War*, Durham y Londres, Duke University Press, 2010: 1-42.
- Grandin, Greg y Gilbert M. Joseph (eds.), *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War*, Durham y Londres, Duke University Press, 2010.
- Harmer, Tanya, *Allende's Chile and the Inter-American Cold War*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.
- Joseph, Gilbert M. y Daniela Spenser (eds.), *In from the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham y Londres, Duke University Press, 2008.
- Keller, Renata, *Mexico's Cold War. Cuba, the United States, and the Legacy of the Mexican Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.
- Klein, Herbert, "La Revolución Nacional, 1952-1964," *DATA*, 3 (1992).
- Lancaster, Roger N., *Thanks to God and the Revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- La Prensa*, 2 de diciembre 1971.
- Leacock, Ruth, *Requiem for Revolution: The United States and Brazil, 1961-1969*, Kent, Ohio, Kent State University Press, 1990.
- Lernoux, Penny, *Cry of the People*, Nueva York, Doubleday, 1980.
- Lowy, Michael y Claudia Pompan, "Marxism and Christianity in Latin America," *Latin American Perspectives*, 20, 4 (1993): 28-42.
- Mattelart, Michèle, "The Feminine Side of the Coup", *North American Congress on Latin America*, septiembre 1975: 19.
- McSherry, J. Patrice, *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*, Lanham, MD., Rowman y Littlefield Publishers, 2005.
- Nervo Codato, Adriano y Marcus Roberto de Oliveira, "A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964", *Revista Brasileira de História*, 24, 47 (2004): 271-302.
- Power, Margaret, *Entrevista con Carmen Sáenz*, Santiago, Chile, 4 de diciembre, 1993.
- Power, Margaret, *Right-Wing Women in Chile: Feminine Power and the Struggle Against Allende, 1964-1973*, University Park, Penn State University Press, 2002.
- Power, Margaret, "Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-Communist: Tradition, Family, and Property (TFP)", Martin Durham y Margaret Power (eds.), *New Perspectives on the Transnational Right*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010: 171-186.
- Power, Margaret, "Who but a Woman? The Transnational Diffusion of Anti-Communism among Conservative Women in Brazil, Chile and the United States during the Cold War," *Journal of Latin American Studies*, 47, 1, (2015): 93-119.
- Rabe, Stephen, *The Killing Zone: The United States Wages Cold War in Latin America*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Rodeghero, Carla Simone, "Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria", *Revista Brasileira de História*, 22, 44 (2002): 463-488
- Sigmund, Paul E., "Revolution, Counterrevolution, and the Catholic Church in Chile," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 483 (1986): 25-35.
- Stites Mor, Jessica (ed.), *Human Rights and Transnational Solidarity in Cold War Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press, 2013.

Del nacionalismo-revolucionario al liberal-conservadurismo: El recorrido de una élite política entre autoritarismo y democracia en Portugal¹

Riccardo Marchi

Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)

Del nacionalismo revolucionario a fines del Estado Novo (1961-1974)

El 27 de septiembre de 1968, el presidente de la República portuguesa, Américo Thomaz, nombró a Marcelo Caetano presidente del Consejo, en sustitución de António de Oliveira Salazar, incapacitado por enfermedad. A causa de este nombramiento, las relaciones de fuerzas internas al Estado Novo cambiaron. Se formarán dos “semi-oposiciones” —para utilizar el concepto de Juan Linz²— internas al régimen: una oposición reformista, encarnada por la Ala Liberal y una “oposición de derecha a Marcelo Caetano³”. Según José Miguel Júdice (Coímbra, 1949), protagonista de la oposición de derecha, esta se articula en dos grupos distintos: un área propiamente salazarista saudosista y una más autónoma, heterogénea y “moderna” en las razones y soluciones que la oponían al nuevo presidente del Consejo. En esa área más autónoma convergen diferentes corrientes del nacionalismo portugués: los monárquicos anti-salazaristas, que concurieron a las elecciones de 1969 en la Comisión Electoral Monárquica, los representantes de los sectores económicos-profesionales, reunidos en la asociación *Programa*, no comprometidos con el conservadurismo salazarista, el reformismo marcelista y el liberalismo tecnócrata del ala liberal (y de su

1 Las investigaciones para este capítulo han sido financiadas por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia a través de la beca SFRH/BPD/103212/2014. Texto traducido del portugués por Catherine Aristizábal Barrios.

2 Linz, 1973: 191.

3 Júdice, 1999: 643.

think tank SEDES), los círculos preocupados por la dimensión euroafricana de Portugal en molde “anticolonialista” (*Círculo de Estudos Ultramarinos*) y los núcleos de estudiantes nacional-revolucionarios. Estos núcleos reunieron a los jóvenes nacionalistas de los años 60, ahora animadores de la revista *Política*, y de los primeros años 70, activos en la Universidad de Coímbra⁴. Estas dos generaciones de estudiantes se radicalizaron en los últimos quince años del Estado Novo en torno a la defensa del Imperio y ejercieron un papel relevante durante la transición para la democracia.

De hecho, el estallido de la Guerra de Ultramar en 1961 y la creciente oposición anti-régimen en los medios universitarios (crisis académicas de 1962, 1965 y 1969) producen una radicalización de largos sectores estudiantiles, tanto a la izquierda como a la derecha. En este último caso, ya en la primera mitad de los años 60, surgen, en la Universidad de Lisboa, grupos nacionalistas de diferentes tipologías: algunos patrocinados por el Régimen (*Frente dos Estudantes Nacionalistas*, en el salazarismo y *Frente Universitária*, en el marcelismo), otros autónomos con rasgos neofascistas (*Movimento Jovem Portugal*, en la Universidad de Lisboa y la revista *Combate*, en la Universidad de Coímbra). Otros frutos de la convergencia de las dos tendencias (*Frente Nacional Revolucionária* y *Movimento Vanguardista*). En estos medios comienzan a circular las ideas del nacionalismo revolucionario de matriz italiana y francesa. Estas ideas se reproducen, inicialmente, de forma bastante acrítica. Al final de los años 60, la marginalización a la cual se empujó a las derechas juveniles a lo largo de la década hizo que los militantes más nuevos buscasen la renovación del ideario nacional-revolucionario a la luz de las especificidades del caso portugués. Esta reelaboración es patente, principalmente, en la Universidad de Coímbra. Aquí, entre 1965 y 1968, el Estado Novo coopta las derechas estudiantiles para dirigir las Comissões Administrativas da Associação Académica (CA/AAC) y su órgano de prensa *Via Latina*. La tentativa de aplacar la politización anti-salazarista de los estudiantes no resulta: cuando en 1969 el régimen vuelve a permitir elecciones libres en la Universidad, las izquierdas estudiantiles ganan con amplio margen. Esta derrota convence a los nacionalistas más radicales de la necesidad de renovar su discurso. En estos años de apatía generalizada de las derechas emerge una minoría radical que perfeccionará su capacidad de combate político entre la caída del régimen y la transición hacia la democracia. A mediados de los años sesenta, esta minoría se encuentra ya

4 Marchi, 2009: 252 y 271.

activa en dos organismos estudiantiles: el *Orfeón Académico de Coimbra* (OAC) y la *Oficina de Teatro da Universidade de Coimbra* (OTUC). El Orfeón no puede ser considerado un organismo del nacionalismo revolucionario. Su fundación se remonta a 1890, como primer organismo autónomo de la universidad. Su politización se produce durante la década de los sesenta. En estos años, su dirección se destaca en la defensa de la tradición académica, no adhiriendo a las luchas de los demás Organismos Autónomos (OOAA) integrados en el Movimiento estudiantil. Por eso, pasa a ser considerado un baluarte de las derechas. Su radicalización se produce en sucesivas etapas, a partir principalmente, de la presidencia de Carlos Baptista Ganho en 1963⁵. La OTUC, a su vez, nació en 1966 como sección cultural de la CA/AAC de 1965/66. La iniciativa fue tomada por dos militantes radicales, componentes de la CA, Gonçalo Sequeira Braga y Luís Sá Cunha. La OTUC fue dirigida sucesivamente por los intelectuales fascistas Florentino Goulart Nogueira y António Manuel Couto Viana. El objetivo fue crear una alternativa nacionalista de las dos compañías teatrales estudiantiles, controladas por las izquierdas: el *Teatro Experimental Universitário de Coimbra* (TEUC) y el *Centro de Iniciação Teatral e Académica de Coimbra* (CITAC). En efecto, la OTUC llevó al escenario también piezas de fuerte tenor político, como *Le Procès de Jeanne d'Arc* del escritor fascista francés Robert Brasillach. Cuando, con las elecciones de 1969, las izquierdas ganan el control de la AAC, el choque con la OTUC es inevitable: en abril de 1970, la compañía teatral nacionalista es expulsada de las instalaciones académicas; el 9 de mayo de 1970, la escenificación de la pieza de Paul Claudel, *El Diario de Cristóbal Colón*, fue motivo de enfrentamientos violentos entre estudiantes de izquierda y fuerzas del orden⁶. Con ocasión de las elecciones de 1969, algunos de los estudiantes nacionalistas se organizaron en el *Movimento Renovação e Reforma* (MRR), alternativo al izquierdista *Conselho das Repúblicas* (CR). Los resultados electorales demuestran la marginalidad de las derechas: el CR gana con más del 70% de los votos y el MRR no supera el 22%. La marginalidad se torna aún más evidente cuando estalla la crisis académica de 1969 (17 de abril, contestación del Presidente de la República en visita a la Universidad de Coímbra y sucesiva represión del régimen) que ve las

5 “Orfeon Académico de Coimbra”, Estado, Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (IANTT), Arq. PIDE, nº 7747 y 10712, NP 10472, Pasta 8.

6 “Movimento Estudantil”, Estado, IANTT, Arq. PIDE, SC/SR-352962, carpeta 149. “Oficina de Teatro da Universidade de Coimbra”, Estado, IANTT, Arq. PIDE, NP10457.

derechas totalmente ausentes de cualquier toma de posición. La represión del régimen acelera el ciclo de protesta del movimiento estudiantil, que decreta el boicot a los exámenes. El comienzo de la crisis académica de 1969 determina la reorganización de las derechas, gracias, en particular, a la iniciativa de José Miguel Júdice. Este futuro líder de los nacionalistas enmarca a los colegas anticomunistas, no en la defensa inmediata del Estado Novo, sino en el proyecto de medio plazo de constituir la clase dirigente del futuro para la reforma del régimen⁷. A partir de septiembre de 1969, esas derechas radicales entran en un proceso de reorganización, diferente de los movimientos de los primeros años 60, rígidamente estructurados (*Jovem Portugal*) o adoctrinados (el grupo de *Combate*). Prefieren, por el contrario, la red relacional entre estudiantes aislados y pequeños grupos autónomos de colegas, interesados en abordar los problemas universitarios en una perspectiva alternativa al sindicalismo del movimiento estudiantil. La primera red de noviembre de 1969 fue el *Secretariado Organizador da Acção e Coordenador dos Grupos de Estudo na Universidade*. El *Secretariado* se constituye para elaborar una reforma de la universidad en un sentido nacionalista. Sus documentos critican todos los actores envueltos en la crisis académica: el movimiento estudiantil por su pendón anti-imperial, las derechas estudiantiles por la falta de cualquier capacidad propositiva y el gobierno de Marcelo Caetano por el connubio estéril entre el reformismo tecnocrático y la represión policial⁸. Así en un panfleto de enero de 1971, el *Secretariado* define su posición:

Contra un Gobierno que ha titubeado en el cumplimiento de la obligación de educar y formar hombres portugueses y se ha negado a enunciar una inequívoca política nacional de juventud, limitándose a una acción oportunista de reformismo al servicio del neo-capitalismo tecnocratizante; contra un Movimiento Estudiantil enteramente desfasado de la realidad portuguesa, desubicado de las verdaderas necesidades de los hombres y olvidando la vocación propia del pueblo portugués, ensayando un dirigismo extranjero y deshumanizante de las masas⁹.

7 “*Movimento Estudantil*”, Estado, IANTT, Arq. PIDE, SC/SR-3529/62, Caja nº3363, carpeta 150, fls. 197-205.

8 “*O que é o Secretariado Organizador da Acção e Coordenador dos Grupos de Estudo na Universidade*”, Estado, IANTT, Arq. PIDE, NP10543, carpeta 13, fls. 13-15.

9 “*Nós e os factos — Nós, a Universidade e a Nação*” de 20/01/1971, Archivo privado Diogo Pacheco de Amorim.

Consolidada la estructura y la identidad de la red, el *Secretariado* fue progresivamente sustituido por un proyecto de más amplio respiro: la *Cooperativa Livreira Cidadela*. Animada por los camaradas, hasta ahora, dispersos en el *Fórum da Juventude Nacional Revolucionária*, en el *Orfeón* y en la OTUC, la *Cidadela* se registró en noviembre de 1970 y fue inaugurada oficialmente en febrero de 1971, en su sede de la calle Alexandre Herculano nº16, en Coímbra. En marzo de 1972 abrió también la sede de Oporto, dirigida por Fernando Sollari Allegro. La sede de Lisboa, por el contrario, nunca abrirá, a pesar de la disponibilidad material del local, entregada a la dirección de Luís Sá Cunha. El proyecto de la *Cidadela* fue animado principalmente por el núcleo de la facultad de derecho de la Universidad de Coímbra, liderado por José Miguel Júdice. En los últimos cuatro años del régimen, la *Cidadela* funcionará de puente entre los radicales de la Universidad de Coímbra y las demás fuerzas del nacionalismo revolucionario. Los servicios prestados por la cooperativa a los estudiantes (venta de libros académicos y material escolar) financiaban la actividad cultural y política de esa área, cuya matriz política era evidente en la oferta bibliográfica: Brassillach, Bardeche, Huguenin, Ousset, Pound, Saint-Loup, Von Salomon, Nimier; y en las revistas de su hemeroteca: *Rivarol*, *Fuerza Nueva*, *il Borghese*, *il Secolo d'Italia* (órgano de MSI), entre otras. La Cooperativa logró reunir los cuadros jóvenes más destacados de las derechas académicas, pues en 1972 varios militantes de *Cidadela* ya eran profesores ayudantes en la facultad de derecho de Coímbra: José Luís da Cruz Vilaça, Francisco Lucas Pires, Diogo José Paredes Leite de Campos, José Carlos Vieira de Andrade, José Miguel Júdice, Rui Manuel Gens de Moura Ramos. Desde el punto de vista cultural, esta élite nacional-revolucionaria coimbrana delineó una heterodoxia ausente en la derecha radical lisboeta, más cercana a las estructuras del régimen. Ella continuó estudiando los autores clásicos como los italianos Ugo Spirito y Vilfredo Pareto, los franceses Brassillach, La Rochelle, Larteguy y los húsares de Nimier o los españoles Ortega y Gasset, Ledesma Ramos y Primo de Rivera. En 1972, el propio José Miguel Júdice publicó, por la *Cidadela*, una recopilación de textos de José António Primo de Rivera. La introducción escrita por el propio José Miguel Júdice se tornará un texto fundamental para los jóvenes nacionalistas portugueses en la década del setenta. El grupo de la *Cidadela* se interesó también en los textos marxistas, como los de Edgar Faure (antiguo socialista radical ahora gaullista), del Ministro de Economía de la Primavera de Praga, Ota Sick (considerado un ejemplo de la tercera vía anticapitalista y anticomunista)

y de los críticos del neocolonialismo Frantz Fanon y René Dumond. Este eclecticismo permitió elaborar una identidad tercerista, moldeada en el justicialismo peronista y en las “vías nacionales para el socialismo”: el socialismo nacional árabe, el nacionalismo totalitario maoísta o el rumano, el nacionalismo de Fidel Castro, el nacionalismo de izquierda de Bolivia y del Perú. Sobre esta base el grupo de Coímbra elabora para Portugal una perspectiva geopolítica no caracterizada por la clásica misión civilizadora católica, sino por el proyecto revolucionario de la identidad euro-afro-asiática de Portugal. Para ello, el grupo de Coímbra abrazó la tesis del intelectual monárquico Fernando Pacheco de Amorim y participó en la campaña de oposición nacionalista al proyecto marcelista de revisión constitucional de 1971. Esta línea política será confirmada en una reunión de los líderes radicales en la sede de la *Cidadela* de Oporto, en octubre de 1973, para delinear la estrategia común para los siguientes años; proyecto interrumpido por el 25 de abril de 1974. La alternativa geopolítica delineada por *Cidadela* asentaba en el papel revolucionario de Portugal en la comunidad internacional: Lisboa debía romper el eje Este/Oeste, impuesto por los imperialismos EUA/URSS; debía reivindicar la importancia del eje Norte/Sur, en el cual Portugal pluricontinental —país más pobre entre los ricos del Norte y más rico entre los pobres del Sur— aparece como un puente entre civilizaciones en la lucha antiimperialista. En términos prácticos, los radicales de la *Cidadela* proponían reservar la denominación de “Portugal” al Imperio en su conjunto; rebautizar la metrópoli con el nombre de “Lusitania” y transferir la capital de Lisboa para Luanda (siendo Angola la mayor parcela territorial del Imperio), concretando, de una vez por toda, la dimensión pluricontinental y no eurocéntrica del “*Grande Espaço Português*”. Así, en diciembre de 1970, la *Cidadela* organizó el *Congresso Portugal Jovem*, para definir las bases ideológicas del nacionalismo revolucionario para los años setenta. El intento de salvaguardar el Imperio, amenazado por los anticolonialistas y por los reformistas de Marcelo Caetano, saldrá la alianza entre la *Cidadela*, los estudiantes de secundaria del *Movimento Nacionalista*, el *Círculo de Estudos Ultramarinos*, el *Centro Eleitoral Monárquico* de Henrique Barri-laro Ruas, los católicos tradicionalistas del *Centro de Estudos Sociais Vêctor* y de su revista *Resistência* y los radicales de la revista *Política*. En esta red, los militantes más destacados de la *Cidadela* tuvieron un papel central. En particular, participaron en la fundación y en la redacción de los estatutos de *Programa*, la asociación de estudios y análisis social, presidida por José Valle de Figueiredo y creada como alternativa a la SEDES del Ala Liberal y

colaboraron en la revista *Política* de Jaime Nogueira Pinto (Oporto, 1946). Fundada en 1969, *Política* se empeñó en introducir en Portugal los análisis que la nueva derecha empezaba a desenvolver en Francia. Así, la revista estuvo particularmente atenta a las nuevas ciencias como la antropología, etnología, sociobiología, geopolítica de la escuela realista. Aquí, António Marques Bessa animó la sección *Perspectivas* para desmitificar el igualitarismo marxista de la sociedad perfecta. Así, los estudios de Robert Ardrey, Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen, Helmut Buechner, Jacques Lucien Monod, se presentan para comprobar científicamente las diferencias, las desigualdades naturales, el sentido de pertenencia y de jerarquía, la territorialidad, la agresividad como producto natural y no social y, por lo tanto, la no científicidad del igualitarismo marxista, así como la aberración de la masificación capitalista y comunista¹⁰.

Todo este movimiento, sin embargo, no evitó que, en la víspera del 25 de abril, el nacionalismo revolucionario se encontrase en un callejón sin salida, entre una línea política de oposición constructiva a un gobierno fallido y la fidelidad a un proyecto integracionista, ya largamente comprometido por el inmovilismo de un régimen en nada revolucionario.

A través del 25 de abril y del *interregnum* del PREC (1974-1975)

El *impasse* fue resuelto por la *Revolução dos Cravos* (Revolución de los Claveles) que derribó el régimen autoritario en el día 25 de abril de 1974. En la tarde del mismo día del golpe militar, los radicales de Coímbra se reunieron en la sede de la *Cidadela*. Ellos estaban electrizados por las oportunidades abiertas por el golpe, aunque también aprensivos acerca del rumbo que la nueva situación podría tomar, tanto que ya en el día 27 de abril la sede de Coímbra de la *Cidadela* fue ocupada y devastada por la extrema izquierda. Los militantes se dividieron, desde luego, en dos facciones. Una pone de lado, estratégicamente, la identidad nacional-revolucionaria y abraza el proyecto federalista del general António de Spínola —presidente de la *Junta*

10 Marques Bessa, “Estado e realismo científico”, *Política*, 2 (15-30 de julio 1972): 7. Marques Bessa, “Sobre a agressão”, *Política*, 22-23 (15 de octubre-noviembre 1973): 16-17. Marques Bessa, “A igualdade é um mito, Konrad Lorenz explica”, *Política*, 12-13 (15 de diciembre-enero 1973): 11. Marques Bessa, “A falácia romântica”, *Política*, 24-25 (15 de enero-febrero 1974): 14-18.

de Salvação Nacional y Presidente de la República entre mayo y septiembre de 1974— como única solución para salvaguardar la dimensión pluri-continental. Esta facción fundó el *Movimento Federalista Português* (MFP), transformado en el *Partido do Progresso* (MFP/PP) en julio de 1974, con la presidencia de Fernando Pacheco de Amorim. El objetivo, en esa fase, fue concurrir a las elecciones de la constituyente, previstas para abril de 1975 e institucionalizar, así, esta familia política nacionalista en la democracia portuguesa. La otra facción reunió a los intransigentes que no querían abdicar del integracionismo radical en la cuestión del Imperio. Estos se organizaron en el efímero *Movimento de Acção Portuguesa* (MAP), animado por Florentino Goulart Nogueira y Rodrigo Emílio¹¹. Entre abril de 1974 y todo el año de 1975, esta élite nacional revolucionaria sufrió, más que protagonizó, la aceleración de los eventos revolucionarios. Tantos los “federalistas” como los intransigentes pagaron las sucesivas derrotas del medio spinolista. La estrategia del general Spínola para controlar el proceso de descolonización fue progresivamente abandonada por los grandes partidos anticomunistas—*Partido Socialista* (PS), *Partido Popular Democrático* (a partir de 1976, *Partido Social Democrata* PPD/PSD), *Centro Democrático Social* (CDS)— que se dieron cuenta de la incapacidad del presidente de la República para enfrentar a las extremas izquierdas. Esta debilidad fue aprovechada por el *Partido Comunista Português* (PCP) y por las extremas izquierdas para liquidar todas las fuerzas de derecha, empezando por las más extremas, según el proceso ya experimentado por los comunistas en Europa del Este. Así, con el 28 de septiembre de 1974 (fracaso de la manifestación de la “*maioria silenciosa*” patrocinada por Spínola para garantizar una base popular a su estrategia) y con el 11 de marzo de 1975 (fracaso de la intentona militar spinolista que obliga al general al exilio), esas derechas civiles y militares fueron duramente reprimidas, encarceladas o forzadas a pasar a la clandestinidad en el extranjero. Los nacionalistas revolucionarios todavía activos se refugiaron en España, donde organizaron las redes clandestinas: los militantes del MFP/PP integraron el *Movimento Democrático de Libertação de Portugal* (MDLP), encabezado por Spínola; los militantes del MAP crearon el *Exército de Libertação de Portugal* (ELP). Las dos organizaciones se dedicaron principalmente a la actividad armada, integrada en el más amplio frente de resistencia anticomunista protagonizado por los partidos *mainstream* (PS, PSD, CDS) y por sectores de la Iglesia católica. Las coacciones de la

11 Marchi, 2012: 79-81.

clandestinidad no permitieron una actividad ideológica-política relevante. Sin embargo, el exilio representó, por algunos de los cuadros nacionalistas más destacados, un periodo fructífero de reflexión política, profundización cultural y de una progresiva adaptación de la propia identidad a una realidad nacional, profundamente cambiada: el fin del imperio fue definitivamente decretado por la independencia de las Provincias de ultramar y la democracia pluripartidista fue instaurada en Portugal por las elecciones de la Asamblea Constituyente del 25 de abril de 1975, con la hegemonía de las fuerzas anticomunistas, PS, PPD/PSD y CDS. Esa nueva realidad empezó a institucionalizarse a partir del 25 de noviembre de 1975, cuando el contragolpe de la facción moderada del *Movimento das Forças Armadas* (Grupo de los 9) liquidó la tentativa militar de la extrema izquierda, abandonada por el PCP, y puso fin al proceso revolucionario en curso (PREC). El lento giro a la derecha de la nueva relación de fuerzas, entre 1976 y 1978, permitió el regreso a la patria de los militantes, aún clandestinos, en España. Así la estructura de oportunidades ofrecidas por la evolución de la transición permitió que la antigua élite nacional-revolucionaria se reposicionase en la escena política de la segunda mitad de la década del 70. Si el componente del MAP/ELP permaneció en el radicalismo ultra, poco incisivo en la política pública, otros componentes se aproximaron a los discursos conservadores, liberales o de la nueva derecha, en boga en Europa a las puertas de los años 80, para conquistar espacio en el nuevo sistema democrático.

Hasta el liberal-conservadurismo a la sombra de la Alianza Democrática (1976-1980)

Los componentes del nacionalismo revolucionario que optaron por estrategias de renovación profunda del discurso político lo hicieron de tres formas distintas: a través del apoyo a los dos únicos partidos antimarxistas con asiento parlamentario (PPD/PSD y CDS), gracias a la posición privilegiada en las redacciones de los periódicos o a través de la integración directa de aquellos dos partidos o a través del combate cultural y metapolítico fuera de los partidos.

En lo que se refiere a la campaña en la prensa, varios nacionalistas revolucionarios de regreso de la clandestinidad, después del 25 de noviembre de 1975, fueron invitados como analistas políticos en importantes diarios anticomunistas. Los más emblemáticos fueron Jaime Nogueira Pinto

(*Jornal Novo e Diabo*)¹², António Marques Bessa (*Tempo*), Luís Oliveira Dias (*O Diabo*)¹³, Diogo Pacheco de Amorim (*O Diabo*)¹⁴, Nuno Rogeiro (*O Dia*)¹⁵. Entre todos, se destacó el líder estudiantil José Miguel Júdece, detenido el 28 de septiembre de 1974 y el 11 de marzo de 1975 y clandestino en el MDLP en Madrid, entre agosto de 1975 y febrero de 1976. A su regreso a Lisboa fue invitado a escribir en el periódico *Jornal Novo* (rebautizado *A Tarde* a partir de 1979), *O Diabo* y *O País*¹⁶. Sus editoriales fueron un punto de referencia para el público de las derechas y también para los líderes de PPD/PSD y CDS. En particular, el líder del PSD, Francisco Sá Carneiro, llamará Júdece a su lado como consejero y abogado personal¹⁷. En ese periodo, la identidad ideológica de José Miguel Júdece estuvo todavía en evolución, como subrayó su antiguo camarada José Adelino Maltez, al describirlo “aún no liberado totalmente de la nebulosa creativa del espacio llamado nacional-revolucionario, que glosa José António Primo de Rivera¹⁸”. Sin embargo, José Miguel Júdece ya fue consciente del fin del ciclo imperial, de la inutilidad del mito de la revolución nacionalista y de la necesidad de un proyecto realista de desmantelamiento del implante constitucional paramarxista heredado del PREC. Por eso se empeñó, como analista político, en el apoyo a los camaradas que ingresaban en los partidos. La eficacia de esta red ampliada de antiguos camaradas con posición destacada en las redacciones de los periódicos de las derechas se ve, en particular, en dos ocasiones: las elecciones presidenciales de 1976, en apoyo a Ramalho Eanes y las elecciones legislativas de 1979 y de 1980. En estos últimos dos contextos, los analistas provenientes del nacionalismo revolucionario, apoyaron abiertamente la *Aliança Democrática* —la coalición entre PPD/PSD, CDS y *Partido Popular Monárquico* (PPM)— en nombre del voto útil anticomunista, del proyecto reformista anti-PREC y contra el desperdicio del voto representado por la abstención y por los micropartidos de extrema derecha: *Partido da Democracia Cristã* (PDC), *Movimento Independente para*

12 Nogueira Pinto, 2008: 80.

13 Oliveira Dias, “*Também somos Portugal*”, *O Diabo* (28 de febrero 1978): 5.

14 Entrevista a Diogo Pacheco de Amorim, 9 de noviembre de 2015.

15 Nuno Rogeiro fue de la generación más nueva post-25 de abril, aunque política y culturalmente integrado en el grupo de los camaradas mayores.

16 Entrevista con José Miguel Júdece, 28 de octubre de 2015. Júdece, 1980: 9.

17 Los editoriales de 1976-1977 son recogidos en la colección *Portugal à deriva* (Lisboa: Edições do Tempo, 1978).

18 Maltez, 2005: II, 646.

a *Reconstrução Nacional* (a partir de 1978, *Partido da Direita Portuguesa* MIRN/PDP) del general Kaulza de Arriaga y *Frente Nacional* (FN) del grupo del semanario *A Rua*.

En lo que se refiere a la integración de los partidos, varios fueron los cuadros nacionales-revolucionarios que integraron los partidos PPD/PSD y CDS, ya puntualmente después del 25 de abril de 1974, y de forma más significativa a partir de la fundación de la *Aliança Democrática* en 1979. En ambos casos, la cooptación de esa élite se realizó a nivel individual y no colectiva. José Miguel Júdece recuerda que PSD y CDS no estaban interesados en cooptar a los extraparlamentarios venidos de la clandestinidad del PREC, también por el miedo a que esos buenos cuadros políticos desestabilizaran los equilibrios internos de los partidos¹⁹. Esta idea es confirmada por Diogo Pacheco de Amorim (Porto, 1947) según el cual, el PSD y CDS no querían a la gente abiertamente de derecha en sus estructuras²⁰. Así, José Miguel Júdece fue invitado a adherirse al CDS por su joven dirigente José Ribeiro e Castro²¹ y unirse al PSD por Francisco Sá Carneiro para integrar, como independiente, las listas de la *Aliança Democrática* en las legislativas de 1980²². Diogo Pacheco de Amorim, a la altura dirigente en Oporto del MIRN/PDP, es invitado a adherirse al AD en 1979 por el secretario general del CDS, Adelino Amaro da Costa, “con el recado específico que uno de los principios básicos de esta Aliança Democrática fue *pas d’ennemis à Droit*”²³.

El precursor de punta de la línea entrista fue, no obstante, Francisco Lucas Pires (1944-1998). Ya miembro del grupo de *Combate* desde 1965 y de la revista *Política* desde 1969, Lucas Pires se mantuvo en el medio nacional-revolucionario durante el marcelismo, pero con una posición bastante marginal y más atenta a la carrera académica iniciada en la Universidad de Coímbra. En el post-25 de abril, se acercó rápidamente al CDS, invitado por Diogo Freitas do Amaral a elaborar el proyecto de revisión constitucional del partido. Su carrera partidista se aceleró rápidamente a partir del III Congreso de Oporto del CDS (8 de diciembre de 1978), cuando es elegido

19 Entrevista con José Miguel Júdece, 28 de octubre de 2015.

20 Entrevista con Diogo Pacheco de Amorim, 9 de noviembre de 2015. Otro joven nacionalista del grupo de Coímbra que ingresará en el CDS con Lucas Pires fue Miguel Seabra, pero sólo en 1983, convirtiéndose en funcionario del CDS y PSD en el Parlamento Europeo. Carta de 9 de diciembre de 2014 de Miguel Seabra al autor.

21 Entrevista con José Ribeiro e Castro, 3 de septiembre de 2015.

22 Júdece, 2010: 21.

23 Entrevista con Diogo Pacheco de Amorim, 9 de noviembre de 2015.

vicepresidente del partido. Con él gana peso en el CDS, un puñado de dirigentes de derecha, muchos de ellos oriundos del medio radical de Coímbra, entre los años 60 y 70: António Gomes de Pinho, Alfredo Azevedo Soares, Diogo Miranda Barbosa, Marcello de Morais²⁴, José Luís da Cruz Vilaça, Manuel Cavaleiro Brandão, Abel Gomes de Almeida. Estos tres últimos serán invitados, en septiembre de 1979, a integrar las listas del CDS para las elecciones intermedias de aquel año²⁵. En particular, José Luís da Cruz Vilaça rechazó la invitación de Mota Pinto para integrar el gobierno en 1978, pero aceptará el nombramiento a Secretario de Estado de la administración interna en el primer gobierno de la AD en 1979 y, con Lucas Pires, integrará, en junio de 1980, el consejo político de la candidatura del general Soares Carneiro a la presidencia de la república²⁶. José Miguel Júdice recuerda que este “grupo de Coímbra” era constituido por personas de edad ya entradas en los treinta años, inspiradas por el magisterio del antiguo Ministro de Ultramar Adriano Moreira (candidato por la AD en las legislativas de 1980) y cuyas puntas de lanzas fueron Lucas Pires, en la política, y José Carlos Vieira de Andrade, en la academia²⁷. Diogo Pacheco de Amorim especifica que Lucas Pires no trajo al CDS todo el grupo de Coímbra, justamente para evitar que la operación fuese denunciada como una escalada de la extrema derecha en el partido²⁸. De hecho, la intención de Lucas Pires fue reforzar a la derecha del CDS para convertirlo en un partido de centro-derecha a la europea, sin ninguna intención de soldarlo con el área radical extraparlamentaria²⁹. Para este fin, el círculo de Lucas Pires se organizó, a partir de abril de 1978, en la *Associação de Estudos e Intervenção Política—Impulso*. La comisión organizadora de *Impulso* estuvo compuesta por varios elementos de las organizaciones nacionalistas de Lisboa y Coímbra de los años 60: Francisco Lucas Pires, José Luís Nogueira de Brito, Luís Barbosa, Alfredo Azevedo Soares, Figueiredo da Silva, Jorge Ponce Leão, Manuel Noronha Andrade, Rui Correia de Seabra, José Lucas Nunes, Manuel Cavaleiro

24 s/a, “Francisco Lucas Pires”, *O Diabo* (Lisboa, 26 de julio 1979): 12.

25 Júdice, “Os interesses estratégicos e táticos da Direita”, *O Diabo* (2 de octubre 1979): 2.

26 Fernandes, “Em foco — Cruz Vilaça”, *Tempo* (15 de mayo 1980): 19 (suplemento *MAG*).

27 Júdice, “Adriano Moreira: o significado de uma decisão”, *O Diabo* (19 de agosto 1980): 2.

28 Entrevista con Diogo Pacheco de Amorim, 9 de noviembre de 2015.

29 Entrevista con José Ribeiro y Castro, 3 de septiembre de 2015.

Brandão, José Alberto Faria Xerez, José Manuel Seabra, António José Gomes de Pinho y José Luís da Cruz Vilaça³⁰. Uno de los fundadores de la asociación, Alfredo Azevedo Soares, aclaró que *Impulso* no tenía ninguna postura antisistema, o sea, no buscó “el descrédito o la subalternización de los partidos”, sino el vínculo entre los partidos y la sociedad civil, tanto que dos de los fundadores —Lucas Pires y Luís Barbosa— fueron también dirigentes del CDS³¹. Para António Marques Bessa, este grupo permitió al CDS —posicionado rigurosamente en el centro desde su fundación— conquistar la herencia de las derechas en el post-PREC, “aceptando en su seno a las derechas bien hablantes, educadas y democráticas, o por lo menos a su mini-clase política³²”. *Impulso* fue legalizada sólo el 28 de marzo de 1979, pero ya a partir de noviembre de 1978, organizó charlas con decenas de participantes³³. Los oradores fueran casi siempre figuras emergentes de las derechas en formación, algunos oriundos de la antigua área radical, como Adriano Moreira, Jaime Nogueira Pinto, José Miguel Júdice, José Morais Barbosa, José Carlos Vieira de Andrade³⁴, o de los partidos extraparlamentarios de la transición, como Jorge Morais Barbosa (MIRN/PDP)³⁵ y Bernardo Guedes da Silva (Frente Nacional)³⁶. La intención de *Impulso* fue reunir cuadros políticos y técnicos para un proyecto reformistas con vistas a “una sociedad desarrollada, al mismo tiempo tradicional y moderna”, a través de la cual Portugal de abril representase “no la última de las revoluciones pasadas, sino la primera de las revoluciones futuras” en Occidente³⁷. En este contexto, la asociación creó puentes con las realidades liberal-conservadoras de los otros países europeos. Los primeros contactos fueron con los españoles. En enero de 1979, Francisco Lucas Pires y José Miguel Júdice, en representación del CDS, junto con Patrícia Gouveia para el PSD, participaron en el congreso del *Clube del Sable* en Madrid. Aquí contactaran

30 s/a, “Nova associação de estudos e intervenção política”, *Tempo* (23 de noviembre 1978): Extra D.

31 s/a, “Dr. Azevedo Soares sobre Impulso”, *Jornal Novo* (5 de abril 1979): 8.

32 Marques Bessa, “As Direitas”, *Tempo* (25 de septiembre 1980): 2.

33 s/a, “Dr. Azevedo Soares sobre Impulso”, *Jornal Novo* (5 de abril 1979): 8.

34 s/a, “Indispensável um verdadeiro ressurgimento nacional”, *O Dia* (29 de marzo 1979): 13.

35 s/a, “Morais Barbosa defende o ‘regresso a África’”, *O Dia* (28 de marzo 1979): 24.

36 s/a, “Lucas Pires actua ‘ao lado do CDS’”, *Tempo* (29 de marzo 1979): 9.

37 s/a, “Indispensável um verdadeiro ressurgimento nacional”, *O Dia* (29 de marzo 1979): 13.

también con los dirigentes ingleses del partido conservador, los alemanes del CDU y los franceses del chiraquiano *Rassemblement Pour la République* (RPR) y del giscardiano *Union pour la Démocratie Française* (UDF)³⁸. A través de los españoles, Lucas Pires fue invitado a hablar en París, en la conferencia del 25 de junio de 1979 del *Club de l'Horloge*, donde conoció al presidente de la *Perspectives et Réalités* Jean-Pierre Fourcade, antiguo ministro de Giscard d'Estaing y fundador de la UDF³⁹. Esta red ayudó a moldear la identidad de los antiguos nacionalistas revolucionarios, tanto que, en las palabras de los promotores españoles del encuentro, la reunión pretendió “iniciar una colaboración regular y sistemática entre los diferentes grupos ideológicos liberales-conservadores de Europa⁴⁰”. Así, a finales de junio de 1979, Lucas Pires se reunió en Lisboa con los dirigentes del *Clube del Sable*. En entrevista al *Tempo*, confirmó la constitución incipiente en Europa, de una red de clubes políticos y partidos con sensibilidades comunes. Esta red contempló, además de los portugueses de *Impulso* y del CDS, los españoles del *Clube del Sables* en contacto con *Alianza Popular* (AP) y *Unión de Centro Democrático* (UCD), los franceses del *Club de l'Horloge* y de *Perspectives et Réalités*, los italianos de la *Democrazia Cristiana* (DC), los griegos de la *Nova Democracia*, los alemanes de la CDU⁴¹. En este contexto, entre los días 27 de junio y 31 de junio de 1979, *Impulso* organizó un ciclo de conferencias en el Hotel Roma en Lisboa, subordinadas al tema *Portugal y la Civilización Occidental*. Las conferencias sirvieron para presentar los invitados extranjeros y oficializar, así, las conexiones internacionales. La conferencia del 9 de julio de 1979, por ejemplo, contó con la presencia, junto a Lucas Pires y de Jorge Borges de Macedo, del diputado italiano de la DC, el conde Luigi de Rossi di Montelera y del secretario general del *Clube del Sable*, Javier Saavedra⁴². El 21 de noviembre de 1979, Lucas Pires estuvo de nuevo en

38 s/a, “PSD e CDS no Clube del Sable”, *Tempo* (25 de enero 1979): 32.

39 s/a, “Associação Impulso reflecte sobre a realidade histórica”, *O Dia* (27 de junio 1979): 15.

40 Duarte, “Jovens liberais contra a UCD”, *Tempo* (21 de junio 1979): 1 y 5.

41 En representación del *Clube del Sable*, Javier Saavedra, Esteban Herrero, Andres Staire, Juan Carlos Ollero iban a viajar a Lisboa para presentar su alternativa liberal a la UCD y a la *Alianza Popular*. Duarte, “Jovens liberais contra a UCD”, *Tempo* (21 de junio 1979): 1 y 5.

42 s/a, “O colectivismo é caminho da ditadura”, *Jornal Novo* (10 de julio 1979): 1 y 10.

Madrid, acompañado por el antiguo ministro de Marcelo Caetano, Pedro Feytor Pinto, como orador invitado por el *Clube del Sable*⁴³.

La comunicación social portuguesa presentó a los dirigentes de *Impulso*, como los representantes nacionales de la nueva derecha europea. Esta generación fue culturalmente madura y técnicamente preparada, para imprimir un giro a la derecha del CDS y contrabalancear el posicionamiento en el centro-izquierda del PSD, recientemente integrado por los tráfugas socialistas del grupo de los “Reformadores”. El potencial innovador de este grupo en el CDS no fue solo ideológico, sino también sociológico: José Miguel Júdece subrayó la característica de Lucas Pires como político con un pasado militante, procedente de la provincia, contra los neófitos de la política, como Diogo Freitas do Amaral oriundos de la capital y, por eso, ya corrompidos por los bastidores del poder lisboeta. Sin embargo, Júdece aclaró que Lucas Pires no representó un cambio de rumbo a la derecha dura, aunque sí, el posicionamiento del CDS en líneas con sus bases, en aquel espacio político, que los vértices del partido siempre despreciaron⁴⁴.

Precisamente esa estrategia de reposicionamiento liberal-conservador del CDS diferencia a la “nueva derecha” del grupo Lucas Pires, de la “nueva derecha” del grupo de Jaime Nogueira Pinto. Ambos oriundos del nacionalismo revolucionario e integracionista de los años 60, Lucas Pires pasó a representar la “derecha democrática y liberal” insertada en la AD, al tiempo que Nogueira Pinto integró la “derecha nacional independiente” externa a los partidos y más orientada al combate cultural. El interés de los dos líderes por la “nueva derecha” europea tuvo perspectivas diferentes. Por un lado, Jaime Nogueira Pinto apreció la *Nouvelle Droite* de Alain de Benoist —cuyo clamor en la prensa francesa llegó a Portugal en el verano de 1979⁴⁵— y su estrategia metapolítica de combate cultural a través del *Groupe de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE). En particular, el grupo de Nogueira Pinto valoró el interés del GRECE por las aportaciones de las ciencias acerca de las desigualdades naturales entre los hombres y sus repercusiones en el valor de la democracia. Por otro lado, Francisco Lucas Pires prefirió la nueva derecha representada por la “nueva república” o “nueva democracia” del *Club de l'Horloge*. De este *Clube*, el grupo de Lucas Pires valoró, en particular, la inspiración moral y cultural y

43 s/a, “Lucas Pires em Madrid”, *Tempo* (29 de noviembre 1979): 13.

44 Júdece, “De um CDS a outro?”, *O Diabo* (28 de noviembre 1978): 2.

45 s/a, “Nova Direita surge em França”, *O Dia* (14 de julio 1979): 10.

el proyecto liberal-conservador de integración de los partidos del arco de la gobernación (RPR e UDF)⁴⁶. En la senda de Lucas Pires, también el abogado Manuel Cavaleiro Brandão, ya militante de la *Cidadela* y ahora candidato del AD por el CDS, se definió un seguidor crítico de la nueva derecha europea, principalmente la francesa de Alain de Benoist. Él justificó su entrada en el CDS con la voluntad de intervención política de la nueva generación de técnicos, para renovar la clase política del post-25 de abril, ya desprestigiada de forma amplia. En ese sentido, la nueva derecha interna al CDS constató la decadencia de las ideologías y la necesidad de actuar en la política a través de la “aplicación, según criterios rigurosos, de todo el arsenal técnico y científico al servicio de una idea, verdaderamente humana, del hombre⁴⁷”. Así la nueva derecha portuguesa apreció al AD como proyecto suprapartidario que abrió la política a los grupos sociales interesados, no en las tácticas de los aparatos partidarios, sino en la liberalización de áreas consideradas vitales para la recuperación nacional. En esa dirección José Miguel Júdice recordó haber promovido en el invierno de 1979-1980, una reunión de los antiguos nacionalistas revolucionarios, para concertar la estrategia común de consolidación del grupo liderado por Lucas Pires ante la AD de Sá Carneiro. La estrategia preveía “un proceso de aproximación a la acción política de un conjunto de personas que no estaban afiliadas en partidos políticos, pero que sentían el llamado de la intervención en las cuestiones que afligían a Portugal⁴⁸”. De hecho, elegido diputado por la AD, Cavaleiro Brandão se convirtió en un portavoz del reformismo liberal que caracterizó la “mayoría silenciosa” que apoyó el AD. Este reformismo pasó por la “liberación de la llamada sociedad civil contra los excesos tutelares del Estado” y por la “tendencia liberalizadora y privatizadora da la relación jurídico-laboral⁴⁹”, es decir, por el desmantelamiento de la arquitectura montada en el PREC.

El inicio prometedor de esta nueva derecha en el bienio 1978-1979 sufrió, sin embargo, de un primer sacudón tras las legislativas de 1979, cuando el papel de Lucas Pires fue fuertemente redimensionado en el área gubernamental: fue excluido del gobierno del AD liderado por Sá Carneiro,

46 s/a, “Lucas Pires: ‘A vitória da Aliança em Portugal seria a primeira grande revolução moderna’”, *O Diabo* (23 de octubre 1979): 14-15.

47 s/a, “Cavaleiro Brandão analisa o futuro do País nas mãos firme da geração que representa”, *O Diabo* (20 de noviembre 1979): 14-15.

48 Júdice, 2010: 18-19.

49 s/a, “Cavaleiro Brandão, ‘Chegou a hora da libertação e da verdade’”, *O Diabo* (15 de enero 1980): XV.

relegado a coordinador general de la coalición, hostilizado por Amaro da Costa, marginado en la elección de candidato presidencial del AD. Para José Miguel Júdice, esos reveses lo alejaron de Sá Carneiro y lo cerraron en una “agenda política propia⁵⁰”, que inviabilizará, de hecho, el fortalecimiento de esa nueva derecha y de su proyecto en la década del 80, entregando a otros actores políticos el protagonismo reformista⁵¹.

El combate cultural fuera de la Alianza Democrática (1980s).

En alternativa a la acción parlamentaria de la nueva derecha liberal-conservadora, otro componente nacional revolucionario se empeñó en esos años en una batalla cultural por la conquista de la hegemonía cultural de las izquierdas. La punta de lanza de esta estrategia fue Jaime Nogueira Pinto, quien regresó a Portugal a finales de 1978 del exilio en Sudáfrica, Brasil y España⁵². Recuerda que después del 25 de noviembre de 1975, las reuniones de los nacionalistas revolucionarios sobre el “qué hacer”, llegaron a la conclusión de la inutilidad de la formación de un partido radical, cuyo único destino habría sido, en el mejor de los casos, la marginalidad⁵³. De hecho, su incompatibilidad con los partidos es destacada también por José Ribeiro e Castro, que al hablar del interés del CDS para los cuadros más a la derecha, recuerda que “con Jaime Nogueira Pinto las relaciones eran imposibles porque eran personas que tenían una noción muy negativa del CDS [...]. Éramos orleanistas y Jaime Nogueira Pinto despreció a la derecha orleanista⁵⁴”. Comentando sarcásticamente el empeño partidario de los camaradas “entristas”, Jaime Nogueira Pinto explica que “como no hay vientos ni mareas para golpes y el calendario electoral tiene sus fechas, vale la pena, todavía solo por algunos días, pensar, [...] lanzar iniciativas culturales o escribir libros⁵⁵”. El combate cultural empezó ya en los años de clandestinidad, acelerándose después del regreso a Portugal. Si en 1976-1977, Jaime Nogueira Pinto publicó *Portugal os anos do fim* (Porto, E&F), en febrero

50 Júdice, 2010: 18-19.

51 Júdice, 2010: 18-19.

52 Nogueira Pinto, 2008: 80.

53 Entrevista con Jaime Nogueira Pinto, 26 de mayo de 2016.

54 Júdice, “Os interesses estratégicos e táticos da Direita”, *O Diabo* (2 de octubre 1979): 2.

55 Nogueira Pinto, “Que estratégia?”, *O Diabo* (27 de diciembre 1978): 13.

de 1978 publicó en colaboración con António Marques Bessa y por las Edições do Templo de José Valle de Figueiredo, el libro *Introdução à Política*. El primer libro es una crítica de derecha a las élites del Estado Novo. El segundo, por el contrario, pretendió ser un instrumento para contrastar la matriz marxista de la historiografía y de la politología de los últimos años⁵⁶. En la misma dirección, en 1978, António Marques Bessa publicó *Ensaio sobre o fim da nossa Idade* para “erigir una nueva cultura⁵⁷”. En abril de 1979, Marques Bessa organizó, por la editorial Intervenção, el *Dicionário político do Ocidente*. En la obra colaboraron, entre otros, Jaime Nogueira Pinto, José Miguel Júdice, Jorge Borges de Macedo, Adriano Moreira. En las palabras del organizador, la génesis de la obra “corresponde a una necesidad de intervención en la acción política, desintoxicando y aclarando los conceptos” en primer lugar, para los estudiantes “masacrados con los textos marxistas” y, luego para toda la opinión pública, pues:

La opinión pública, sistemáticamente entontecida según una estrategia que tiene en el marxista italiano Antonio Gramsci, su arquitecto, sólo puede ser alimentada y desintoxicada con una estrategia antigramsciana. Es decir: con un ataque en la cultura, desintoxicando, reponiendo lo verdadero y eliminando lo falso. El material para tal actividad está ahí, en la vanguardia de las ciencias del siglo xx, como tan bien lo ha demostrado el alto pensador rumano Vintilia Horia⁵⁸.

Los cimientos de este *aggiornamento* cultural fueron lanzados durante los años de la clandestinidad en Madrid, entre 1976 y 1978, cuando los jóvenes intelectuales estudiaron los autores de referencia de la *Nouvelle Droite* francesa. Para Diogo Pacheco de Amorim el intercambio cultural con António Marques Bessa en Madrid, le permitió de regreso en Portugal en 1976, introducir esa corriente de pensamiento en los periódicos de derecha, principalmente en *Diabo*, de una forma sistemática a partir de 1979⁵⁹. El 21 de agosto de 1979 Diogo Pacheco de Amorim escribió en *Diabo* su primer artículo sobre la *Nouvelle Droite* francesa, con motivo de la inminente salida

56 s/a, “Uma ‘Introdução à Política’ sem orientação ideológica”, *O Dia* (18 de febrero 1978): 12-13.

57 Marques Bessa, 1978: 45.

58 s/a, “‘Dicionário político do Ocidente’ para apoiar capacidade dialéctica”, *O Dia* (5 de abril 1979): 12-13.

59 Entrevista con Diogo Pacheco de Amorim, 13 de mayo de 2008.

del *Futuro Presente*, revista “portavoz de la Nueva Derecha portuguesa⁶⁰”. El autor lamentó el desfase temporal entre la génesis de la *Nouvelle Droite* en Francia en 1969 y su llegada a Portugal solo después de una década⁶¹. Este retraso se agrava por la ausencia en la prensa portuguesa de cualquier referencia al debate cultural que estalló en Francia, en el verano de 1978, entre los intelectuales de izquierda y de la nueva derecha⁶². Por eso *O Diabo* publicó una serie de artículos para aclarar a los portugueses las “raíces de todo un movimiento de ideas que en Portugal ya tiene algunos representantes en las clases políticas y culturales dominantes, por lo que será de prever que, en un breve plazo, el ya bastante citado debate venga a extenderse a nuestro país⁶³”. El semanario presentó los mayores hechos de la *Nouvelle Droite*: la revista *Nouvelle École*⁶⁴, el libro de Alain de Benoist, *Vu de Droite* (1977)⁶⁵, la participación en el *Figaro Magazine* de Louise Pauwels⁶⁶, la ofensiva de la izquierda en el verano de 1979⁶⁷ y la respuesta de la nueva derecha con la reivindicación de la etiqueta de *Nouvelle Culture* consubstanciadas en innumerables eventos culturales⁶⁸. En estas presentaciones es interesante resaltar el análisis de Pacheco de Amorim del libro de Alain de Benoist, *Les idées à l'endroit*. Pues Pacheco de Amorim opina que se debe a la influencia nefasta de Louis Rougier que Benoist critica el judeocristianismo (en los capítulos “bolchevismo de la antigüedad” y “monoteísmo y totalitarismo”). Esta

60 Pacheco de Amorim, “Da Nova Direita ao dobre a finados pela tirania cultural esquerdista”, *O Diabo* (21 de agosto 1979): 8.

61 Pacheco de Amorim, “Da Nova Direita ao dobre a finados pela tirania cultural esquerdista”, *O Diabo* (21 de agosto 1979): 8.

62 Pacheco de Amorim, “GRECE — O berço da Nova Direita francesa”, *O Diabo* (20 de noviembre 1979): 26.

63 Pacheco de Amorim, “GRECE — O berço da Nova Direita francesa”, *O Diabo* (20 de noviembre 1979): 26.

64 Pacheco de Amorim, “Nova Direita — Do Grece à Nouvelle École”, *O Diabo* (27 de noviembre 1979): 29.

65 Pacheco de Amorim, “‘Vou de Droite’: A consolidação da Nova Direita”, *O Diabo* (4 de diciembre 1979): 22-23.

66 Pacheco de Amorim, “Figaro Magazine: dois milhões de leitores para a Nova Direita”, *O Diabo* (11 de diciembre 1979): 30-31.

67 Pacheco de Amorim, “A Esquerda declara guerra à Nova Direita: a grande polémica do verão passado”, *O Diabo* (26 de diciembre 1979): 27.

68 Pacheco de Amorim, “Nova Cultura, Nova Direita, Nova Política, as três faces de uma mesma realidade”, *O Diabo* (22 de enero 1980): 29.

imputación del autor de la recensión es sintomática de la cultura política de la derecha portuguesa muy atenta a los desvíos anticristianos⁶⁹.

A pesar de la campaña pro-*Nouvelle Droite* del *Diabo*, el resultado más notable de la estrategia metapolítica en Portugal fue, sin duda, *Futuro Presente*⁷⁰. La revista salió en mayo de 1980, dirigida por Jaime Nogueira Pinto y animada por intelectuales prominentes del área nacional revolucionaria: António Marques Bessa, José Miguel Júdice, Nuno Rogeiro, Roberto de Moraes, Armando Costa e Silva, Diogo Pacheco de Amorim⁷¹. La intención de *aggiornamento* cultural es evidente:

[La Nueva Derecha] podremos definirla como la Derecha que avanzando hacia un diálogo con la Ciencia e incorporando nuevas áreas de preocupación, vino a confirmar científicamente nociones que ya eran patrimonio de la Derecha *tout-court*. Es decir: la “Nueva Derecha” trajo a la derecha la confirmación científica de sus principales nociones. Por la atención dada a las nuevas ramas de investigación, los autores que se declaran adeptos de la Nueva Derecha vienen a decir a la derecha que los nuevos descubrimientos de la Ciencia confirman sus principios fundamentales y que no hay nada que temer —al contrario— de lo que se va descubriendo en el campo científico⁷².

A pesar de presentarse en su segunda serie (nº 7 de septiembre/octubre de 1981), como *Revista de Nova Cultura*, la revista *Futuro Presente* abrazó no sólo la *Nouvelle Droite* francesa, sino también las nuevas derechas anglosajonas de la era de Reagan y Thatcher. En sus páginas aparecen los autores de la *Nouvelle Droite* (los franceses Alain de Benoist⁷³, Guillaume Faye, Pierre Vial, Dominique Venner, los alemanes Armin Molher y

69 Pacheco de Amorim, “Les Idées à l’Endroit (o novo livro de Alain de Benoist), a primeira peça da contra-ofensiva da Nova Direita”, *O Diabo* (8 de enero 1980): 19.

70 La estrategia metapolítica fue inspirada directamente en la *Nouvelle Droite* francesa y prevé, en la senda del intelectual comunista Antonio Gramsci, un segundo plano del activismo partidista en favor del compromiso en el campo cultural para formar la opinión pública y alcanzar la hegemonía cultural como única base de apoyo sólida para la conquista del poder. Mammone, 2015: 164.

71 Francisco Lucas Pires y Alfredo Azevedo Soares no integran el grupo que lanza *Futuro Presente*, como se informó en algunos periódicos. *s/a*, “Confidencial — Revista”, *Tempo* (15 de agosto 1979): VIII.

72 Valle de Figueiredo, “O que há de novo na velha direita”, *Futuro Presente*, 5-6 (abril-julio de 1981): 110.

73 Pacheco de Amorim, “Alain de Benoist — Les idées à l’endroit”, *Futuro Presente*, 1 (mayo-junio de 1980): 111-112.

Henning Eichberg⁷⁴, el belga Robert Steuckers, el italiano Marco Tarchi) y las referencias de la nueva cultura (Oswald Spengler, Ortega y Gasset, Carl Schmitt, Thomas Molnar, Yukio Mishima, J.R.R. Tolkien, Konrad Lorenz, Robert Ardrey, Julien Freud)⁷⁵, así como también autores de la nueva derecha liberal (Felix Sommar, Brian Crozier, Robert Moss)⁷⁶, de la economía libertaria francesa (Henri Lepage), del neoconservadurismo norteamericano (Leo Strauss y Norman Podhoretz)⁷⁷ y de la nueva economía liberal norteamericana (Milton Friedman y Friedrich Hayek)⁷⁸.

El propio Jaime Nogueira Pinto estuvo en contacto con los medios de la derecha radical europea, como también con los liberales y conservadores de los dos lados del Atlántico: en abril de 1980, fue elegido miembro efectivo del *Institute for Political Studies* con sede en Vaduz (Liechtenstein), que reunió a personalidades de renombre de la escena política europea, entre las cuales, el entonces presidente de la Alemania Federal;⁷⁹ en diciembre del mismo año se estrenó en *Cercle Pinay* en Washington (EUA), donde conoció a los jóvenes intelectuales de la revolución conservadora de aquellos años⁸⁰. A partir de ahí y a lo largo de la década de los ochenta, Jaime Nogueira Pinto participará en la “segunda Guerra Fría” promovida por Ronald Reagan contra la Unión Soviética, como experto en África austral y África lusófona y como contacto entre las guerrillas antimarxistas de las excolonias y los círculos occidentales de la derecha⁸¹.

74 Morais, “Nova Direita Alemã”, *Futuro Presente*, 1 (mayo-junio de 1980): 99-102.

75 La revista divulga en Portugal las publicaciones congéneres extranjeras: la francesa *Nouvelle Ecole*, el italiano *Diorama Letterario* de Marco Tarchi, el alemán *Criticón* de Caspar von Schrenck-Notzing, el belga *Orientations* de Robert Steuckers, la española *Punto y Coma* de Isidro Palácios, así como también las de la extrema derecha clásicas: las italianas *L’Uomo libero*, *La Torre* y *Intervento*, los franceses *Est&Ouest* y *Défense de L’Occident*, el belga *Renaissance Européenne*.

76 Blanco de Morais, “A Nova Direita Anglo-saxónica”, *Futuro Presente*, 4 (febrero-marzo de 1981): 58-64.

77 s/a, “O pensamento conservador nos Estados Unidos”, *Futuro Presente*, 11-12 (julio-octubre de 1982): 28-32.

78 Teixeira e Melo, “A redescoberta da liberdade económica”, *Futuro Presente*, 7 (septiembre-octubre de 1981): 35-38.

79 s/a, “Confidencial — Eleito”, *Tempo* (10 de abril 1980): 3. En las reuniones del Club de Vaduz participó también António Marques Bessa. s/a, “Marques Bessa no Clube de Vaduz”, *Tempo* (21 de junio 1979): 2.

80 Nogueira Pinto, 2008: 82-83.

81 A mediados de los años 80, el director de *Futuro Presente* participó en el encuentro de editores de revistas antimarxistas organizado en Londres por Melvin Lasky (*Encounter*)

El eclecticismo de *Futuro Presente*⁸² influenció también otras iniciativas editoriales de combate cultural, como *Terceiro Milénio* de António Marques Bessa y *Universidade e Cultura* de Rui Manuel de Albuquerque. La revista *Terceiro Milénio* surgió de la sección homónima de la revista católica *Resistência* y publicó cinco números autónomos entre octubre de 1981 y marzo de 1983. Impresa por la *Editorial Restauração* de António da Cruz Rodrigues, la revista pretendió proveer a los derechistas de aquellos cimientos científicos cuya falta determinó la desbandada del área radical en el post-25 de abril⁸³. La revista *Universidade e Cultura* (dos números en mayo/junio de 1983 y en enero de 1984) fue realizada por estudiantes de la *Associação Académica* de la Universidad Libre de Oporto, ya autores del boletín *Impérium—Revista da Nova Cultura* (marzo de 1982) que apuntaba a introducir a los más jóvenes en la lectura de *Futuro Presente*⁸⁴. La *Universidade e Cultura* perfeccionó la línea editorial de *Impérium*, para penetrar en los medios empresariales y económicos. Muy influenciada por la *Nouvelle Droite*, la revista *Universidade e Cultura*, no obstante, se presenta como “integrándose en la corriente doctrinal del liberalismo económico y de su expresión a nivel político⁸⁵”. Esta apropiación y reinterpretación de las ideas creó así un puente entre la propuesta de Jaime Nogueira Pinto inspirada en la estrategia metapolítica de la *Nouvelle Droite* de Alain de Benoist y a la de Francisco Lucas Pires influenciada por el afán reformista de los nuevos republicanos franceses. El empeño de estos últimos en la refundación de la República correspondió, en el caso portugués, a la batalla de las derechas por la revisión global de la Constitución de 1976. Para Diogo Pacheco de

y frecuentado por “judíos y migrantes del Este [...] y todos los ex-trotskistas de Nueva York convertidos al neoconservadurismo: Norman Podhoretz, Irving Kristol, Midge Decter. [...] Detrás de todo esto, o de casi todo esto, estaba el dedo de los estadounidenses y una serie de fondos expresamente liberados para esta batalla cultural”. Nogueira Pinto, 2008: 86-87.

82 Nogueira Pinto, 2000: 8-9.

83 Cruz Rodrigues, Editorial — Apresentação”, *Terceiro Milénio*, 1 (octubre-diciembre de 1981): 4.

84 *s/a*, “Imperium”, *Futuro Presente*, 9-10 (enero-abril de 1982): 61.

85 A.M., “Universidade e Cultura”, *Futuro Presente*, 19-20 (julio-septiembre de 1984): 56. Las tres revistas de la “nova cultura” mencionadas inspiraron, a lo largo de los años, pocas y efímeras iniciativas congéneres, como el boletín de 1984, *Alternativa — Nova Cultura para uma Nova Universidade*, ligado al *Clube do Livro Futuro Presente. s/a*, “Actividades culturais em desenvolvimento”, *Futuro Presente*, 23-24 (octubre-diciembre de 1985): 38.

Amorim, la diferencia entre la “nueva derecha” (GRECE) y los “nuevos republicanos” (*Club de l’Horologe*) no pasa de minucias, que no minoran la influencia de la *Nouvelle Droite* de Alain de Benoist sobre todas las corrientes intelectuales seguidas en Portugal en el comienzo de los 80: desde los Nuevos románticos, los Nuevos filósofos, los Nuevos economistas⁸⁶. Así, si para Jaime Nogueira Pinto la distinción entre la Nueva Derecha y la Nueva República no es sólo metodológica, sino profundamente doctrinaria⁸⁷, para Diogo Pacheco de Amorim los nuevos republicanos se distinguieron de los republicanos *tout court*, precisamente por acoger las teorías de la *Nouvelle Droite* debenoistiana⁸⁸. El nuevo republicanismo desarrollado en Portugal por Lucas Pires, por lo tanto, tiene sentido sólo impregnado por las teorizaciones de GRECE, por la difusión de las revistas de la *Nouvelle Droite* y por la lectura de los libros de Alain de Benoist. Así, Diogo Pacheco de Amorim, como también José Miguel Júdice, estuvieron personalmente interesados en crear puentes entre las nuevas derechas de Lucas Pires y de Nogueira Pinto, debido a sus intereses intelectuales y sus actuaciones políticas: el primero fue asesor de Freitas do Amaral y de Ribeiro e Castro en la AD y promotor cultural de la *Nova Direita*; el segundo colaboró con Francisco Sá Carneiro en la AD, pero se inspiró más en el sincretismo intelectual de Alain de Benoist⁸⁹. Estos dobles intereses se concretaron en uno de los hechos más notables del *aggiornamento* cultural del área nacional revolucionaria: la traducción al portugués del libro de Alain de Benoist *Vu de Droite*, publicado, en marzo de 1981, por las Edições Afrodite, con el título *Nova Direita Nova Cultura*. El libro fue traducido por un equipo coordinado por Diogo Pacheco de Amorim y prologado por José Miguel Júdice⁹⁰.

Este conjunto de prácticas políticas y de aperturas intelectuales a la *nouvelle droite*, al liberalismo y al conservadurismo europeo y norteamericano

86 Pacheco de Amorim, “A Nova Direita face aos novos filósofos, novos economistas e novos românticos”, *O Diabo* (2 de enero 1980): 22-23; Pacheco de Amorim, “Novos republicanos’ ou ‘Novos políticos’: a ‘Nova Direita’ agindo politicamente?”, *O Diabo* (4 de diciembre 1979): 22-23.

87 *s/a*, “Lucas Pires: ‘A vitória da Aliança em Portugal seria a primeira grande revolução moderna’”, *O Diabo* (23 de octubre 1979): 14-15.

88 Pacheco de Amorim, “‘Novos republicanos’ ou ‘Novos políticos’: a ‘Nova Direita’ agindo politicamente?”, *O Diabo* (4 de diciembre 1979): 22-23.

89 Entrevista con José Miguel Júdice, 28 de octubre de 2015 y con Diogo Pacheco de Amorim, 9 de noviembre de 2015.

90 Benoist, 1981.

hacen bastante porosas las fronteras entre las diferentes estrategias de actuación de los antiguos nacionalistas revolucionarios. El campo de la renovación política e ideológica de las derechas en los años 70 permite también identificar las trayectorias individuales y de grupos, que cambiaron profundamente la cara de la derecha portuguesa entre el autoritarismo y la democracia.

Conclusiones

En Portugal, la evolución del discurso político del nacionalismo revolucionario al liberal-conservadurismo está determinada por las contingencias históricas de los dos periodos en los que actúa la élite en el análisis: el fin del Estado Novo y la transición democrática, principalmente en el periodo post-PREC. Al final del Estado Novo, el estallido de la Guerra de Ultramar y la incapacidad de la “primavera marcelista” de movilizar la juventud hizo que una minoría de estudiantes universitarios viviera una radicalización nacionalista frente a la propaganda del régimen. Con la caída del Estado Novo y el fin del proceso de descolonización, la batalla para la defensa del Imperio se tornó rápidamente obsoleta, así como el discurso revolucionario construido a su alrededor. La desaparición del objetivo común, pero también la entrada en la edad madura post-universitaria, contribuyen a las primeras brechas ideológicas en esa área radical. Las divergencias se acentúan aún más en el transcurso de la transición democrática, ante el emerger del nuevo enemigo en común: la tentativa de construcción del socialismo en Portugal, en su vertiente revolucionaria presente en la Constitución, en las Instituciones (Conselho da Revolução) y en la economía (nacionalizaciones, reforma agraria). Ante esta nueva realidad, la élite en estudio abandonó las últimas veleidades nacionalistas revolucionarias y comenzó el recorrido del reformismo liberal o del *aggiornamento* cultural, más eficaz en el nuevo marco de las relaciones de fuerza post-noviembre de 1975. De hecho, a partir de 1976 tanto los partidos parlamentarios antimarxistas como las derechas sociológicas demuestran una creciente atención hacia las más exitosas experiencias intelectuales y políticas de las derechas europeas, entre la década de los 70 y 80. En esta fase las jóvenes élites de la derecha radical sienten la necesidad de reponer la derecha al centro de la escena política portuguesa, después del descrédito sufrido con la caída del régimen autoritario y tras el paréntesis revolucionario con su consecuencia en la

cosmovisión y en el lenguaje político. Así, estos antiguos radicales importan de una forma ecléctica, todas las nuevas ideas y conceptos que circulaban en Europa y en América del Norte, liberales y conservadoras. El buen nivel cultural y analítico, madurado a lo largo de la militancia desde los años 60, permitió a esa élite conquistar fácilmente posiciones destacadas en el área antimarxista en consolidación. Sin embargo, el eclecticismo de que se hace intérprete y el pragmatismo individualista que la caracteriza en el alba de la democracia liberal portuguesa no le permitió consolidar una identidad ideológica definida, común y apelativa para la generalidad del área antimarxista. Por el contrario, la adhesión al discurso conservador y las aperturas al liberalismo diluirá esa élite en el *maremagnum* de los partidos *catch-all* y desideologizados PSD y CDS. Incluso la experiencia supuestamente más identitaria como el *Futuro Presente* permanecerá, sin duda, en un caso de relevancia en la evolución de las derechas radicales en la democracia, pero no incidirá de forma igualmente relevante en el área de referencia. En definitiva, el cambio del nacionalismo revolucionario al liberal-conservadurismo es un epifenómeno de la normalización de Portugal del autoritarismo tardío, a la democracia liberal en una Europa en proceso de homogenización ideológica e institucional.

Bibliografía

- A.M., “Universidade e Cultura”, *Futuro Presente*, 19-20 (julio-septiembre de 1984): 56.
- Benoist, Alain de, *Nova direita, nova cultura: antologia crítica das ideias contemporâneas*, Lisboa, Afrodite, 1981.
- Blanco de Morais, Carlos, “A Nova Direita Anglo-saxónica”, *Futuro Presente*, 4 (febrero-marzo de 1981): 58-64.
- Cruz Rodrigues, António da, “Editorial – Apresentação”, *Terceiro Milénio*, 1 (octubre-diciembre de 1981): 4.
- Duarte, António, “Jovens liberais contra a ucd”, *Tempo* (21 de junio 1979): 1 y 5.
- Fernandes, Alves, “Em foco – Cruz Vilaça”, *Tempo* (15 de mayo 1980): 19 MAG.
- Júdice, José Miguel, “De um CDS a outro?”, *O Diabo* (28 de noviembre 1978): 2.
- Júdice, José Miguel, “Os interesses estratégicos e táticos da Direita”, *O Diabo* (2 de octubre 1979): 2.
- Júdice, José Miguel, “Adriano Moreira: o significado de uma decisão”, *O Diabo* (19 de agosto 1980): 2.
- Júdice, José Miguel, “Prefácio” a Vera Lagoa, *Eanes Nunca Mais!*, Lisboa, Intervenção, 1980.
- Júdice, José Miguel, “Oposição de direita a Marcello Caetano”, António Barreto y Maria Filomena Mónica (eds.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Figueirinhas, 1999, vol. 8: 643-644.

- Júdice, José Miguel, *O meu Sá Carneiro*, Alfragide, Dom Quixote, 2010.
- Linz, Juan, "Opposition in and under an authoritarian regime: the case of Spain", Robert A. Dahl (ed.), *Regimes and oppositions*, New Haven, Yale University Press, 1973: 171-259.
- Maltez, José Adelino, *Tradição e Revolução. Uma biografia do Portugal político do Século XIX ao XXI*, Lisboa, Tribuna, 2005, vol. 2.
- Mammone, Andrea, *Transnational Neofascism in France and Italy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.
- Marchi, Riccardo, *Império, Nação, Revolução. As Direitas Radicais no fim do Estado Novo*, Lisboa, Texto, 2009.
- Marchi, Riccardo, "As direitas radicais na Transição democrática portuguesa (1974-1976)", *Ler História*, 63 (2012): 75-92.
- Marques Bessa, António, "Estado e realismo científico", *Política*, 2 (15-30 de julho 1972): 7.
- Marques Bessa, António, "Sobre a agressão", *Política*, 22-23 (15 de outubro-noviembre 1973): 16-17.
- Marques Bessa, António, "A igualdade é um mito, Konrad Lorenz explica", *Política*, 12-13 (15 de dezembro-enero 1973): 11.
- Marques Bessa, António, "A falácia romântica", *Política*, 24-25 (15 de enero-febrero 1974): 14-18.
- Marques Bessa, António, *Ensaio sobre o fim da nossa Idade*, Lisboa, Edições do Templo, 1978.
- Marques Bessa, António, "As Direitas", *Tempo* (25 de septiembre 1980): 2.
- Morais, Roberto de, "Nova Direita Alemã", *Futuro Presente*, 1 (mayo-junio de 1980): 99-102.
- Nogueira Pinto, Jaime, "Que estratégia?", *O Diabo* (27 de diciembre 1978): 13.
- Nogueira Pinto, Jaime, *Visto da Direita. 20 anos de Futuro Presente*, Lisboa, Hugin, 2000.
- Nogueira Pinto, Jaime, *Jogos africanos*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2008.
- Oliveira Dias, Luís, "Também somos Portugal", *O Diabo* (28 de febrero 1978): 5.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "Da Nova Direita ao dobre a finados pela tirania cultural esquerdista", *O Diabo* (21 de agosto 1979): 8.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "GRECE – O berço da Nova Direita francesa", *O Diabo* (20 de noviembre 1979): 26.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "Nova Direita – Do Grece à Nouvelle École", *O Diabo* (27 de noviembre 1979): 29.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "'Novos republicanos' ou 'Novos políticos': a 'Nova Direita' agindo politicamente?", *O Diabo* (4 de diciembre 1979): 22-23.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "'Vou de Droite': A consolidação da Nova Direita", *O Diabo* (4 de diciembre 1979): 22-23.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "Figaro Magazine: dois milhões de leitores para a Nova Direita", *O Diabo* (11 de diciembre 1979): 30-31.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "A Esquerda declara guerra à Nova Direita: a grande polémica do verão passado", *O Diabo* (26 de diciembre 1979): 27.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "A Nova Direita face aos novos filósofos, novos economistas e novos românticos", *O Diabo* (2 de enero 1980): 22-23.
- Pacheco de Amorim, Diogo, "Les Idées à l'Endroit (o novo livro de Alain de Benoist), a primeira peça da contra-ofensiva da Nova Direita", *O Diabo* (8 de enero 1980): 19.

- Pacheco de Amorim, Diogo, “Nova Cultura, Nova Direita, Nova Política, as três faces de uma mesma realidade”, *O Diabo* (22 de enero 1980): 29.
- Pacheco de Amorim, Diogo, “Alain de Benoist – Les idées à l’endroit”, *Futuro Presente*, 1 (mayo-junio de 1980): 111-112.
- Teixeira e Melo, Miguel, “A redescoberta da liberdade económica”, *Futuro Presente*, 7 (septiembre-octubre de 1981): 35-38.
- s/a, “Uma ‘Introdução à Política’ sem orientação ideológica”, *O Dia* (18 de febrero 1978): 12-13.
- s/a, “Nova associação de estudos e intervenção política”, *Tempo* (23 de noviembre 1978): Extra D.
- s/a, “PSD e CDS no Clube del Sable”, *Tempo* (25 de enero 1979): 32.
- s/a, “Morais Barbosa defende o ‘regresso a África’”, *O Dia* (28 de marzo 1979): 24.
- s/a, “Lucas Pires actua ‘ao lado do CDS’”, *Tempo* (29 de marzo 1979): 9.
- s/a, “Indispensável um verdadeiro ressurgimento nacional”, *O Dia* (29 de marzo 1979): 13.
- s/a, “‘Dicionário político do Ocidente’ para apoiar capacidade dialéctica”, *O Dia* (5 de abril 1979): 12-13.
- s/a, “Dr. Azevedo Soares sobre Impulso”, *Jornal Novo* (5 de abril 1979): 8.
- s/a, “Marques Bessa no Clube de Vaduz”, *Tempo*, (21 de junio 1979): 2.
- s/a, “Portugal e a Civilização em debate promovido pela Impulso”, *Jornal Novo* (26 de junio 1979): 10.
- s/a, “Associação Impulso reflecte sobre a realidade histórica”, *O Dia* (27 de junio 1979): 15.
- s/a, “O colectivismo é caminho da ditadura”, *Jornal Novo* (10 de julio 1979): 1 y 10.
- s/a, “Nova Direita surge em França”, *O Dia* (14 de julio 1979): 10.
- s/a, “Francisco Lucas Pires”, *A Rua*, 163 (26 de julio 1979): 12.
- s/a, “Confidencial – Revista”, *Tempo* (Lisboa, 15 de agosto 1979): VIII.
- s/a, “Lucas Pires: ‘A vitória da Aliança em Portugal seria a primeira grande revolução moderna’”, *O Diabo* (23 de octubre 1979): 14-15.
- s/a, “Cavaleiro Brandão analisa o futuro do País nas mãos firme da geração que representa”, *O Diabo* (20 de noviembre 1979): 14-15.
- s/a, “Lucas Pires em Madrid”, *Tempo* (29 de noviembre 1979): 13.
- s/a, “Cavaleiro Brandão, ‘Chegou a hora da libertação e da verdade’”, *O Diabo* (15 de enero 1980): XV.
- s/a, “Confidencial – Eleito”, *Tempo* (10 de abril 1980): 3.
- s/a, “Imperium”, *Futuro Presente*, 9-10 (enero-abril de 1982): 61.
- s/a, “O pensamento conservador nos Estados Unidos”, *Futuro Presente*, 11-12 (julio-octubre de 1982): 28-32.
- s/a, “Actividades culturais em desenvolvimento”, *Futuro Presente*, 23-24 (octubre-diciembre de 1985): 38.
- Valle de Figueiredo, José, “O que há de novo na velha direita”, *Futuro Presente*, 5-6 (abril-julio de 1981): 110-111.

SOBRE LOS AUTORES

CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA es doctor en Historia por la University of Chicago (1996). Su tesis doctoral fue publicada bajo el título *Caudillos y constituciones. Perú 1821-1845* (2000). También ha publicado una serie de artículos en revistas científicas, artículos de libros y editado varios volúmenes. En líneas generales, sus trabajos giran en torno a la cultura política del siglo XIX peruano, incluyendo temas tales como el caudillismo, la cultura política, la relación entre religión y política, las elecciones, los conceptos políticos, entre otros. Ha sido profesor visitante en universidades de Ecuador, Chile, Filipinas y, actualmente, es profesor y director del Departamento Académico de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RICARDO ARIAS TRUJILLO es profesor de Historia de Colombia en la Universidad de los Andes (Bogotá). Sus líneas de investigación se centran en la historia del catolicismo colombiano durante el siglo XX. Entre sus publicaciones se pueden destacar: “El primer Congreso del Pensamiento Católico Colombiano (1959): un esbozo de la intelectualidad católica colombiana a mediados del siglo XX” (Fernando Purcell y Ricardo Arias, eds., *Chile-Colombia. Diálogos sobre sus trayectorias históricas*, 2014, pp. 249-270), “La Democracia Cristiana en Colombia. Observaciones preliminares (1959-1960)” (*Historia Crítica*, Número Especial, noviembre de 2009, pp. 188-216), *Los Leopardos. Una historia intelectual de los años 1920* (2007).

LUCIA MARIA BASTOS PEREIRA DAS NEVES es profesora titular de Historia Moderna en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil, e investigadora del CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Entre sus publicaciones se destacan *Corcundas e constitucionais: a cultura política da Independência (1820-1822)* (2003); *Napoleão Bonaparte: imaginário e política em Portugal (c. 1808-1810)* (2008); y *Guerra Literária. Panfletos da Independência (1820-1823)* (2014), organizado en colaboración con José Murilo de Carvalho y Marcello Basile.

JOÃO FÁBIO BERTONHA es profesor de História en la Universidad Estatal de Maringá (UEM) e investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPQ), ambos en Brasil. Sus libros más recientes son *La Legione Parini. Gli italiani all'estero e la Guerra d'Etiopia, 1935-1936* (2018); *Plínio Salgado. Biografia política (1895-1975)* (2018) e *Italianos e austro-húngaros no Brasil: nacionalismos e identidades* (2018). (<http://joaofabioberthonha.com>)

ERNESTO BOHOSLAVSKY es doctor en América Latina Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Enseña Historia de América Latina del siglo xx en la Universidad Nacional de General Sarmiento y es investigador del CONICET (Argentina). Se ha especializado en historia comparada y transnacional de las derechas contemporáneas de Argentina, Brasil y Chile. Es autor de *El complot patagónico* (2009) y co-editor de *Circule por la derecha. Percepciones, redes y contactos entre las derechas sudamericanas, 1917-1973* (2016).

MAGDALENA BROQUETAS SAN MARTÍN es doctora en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y Licenciada en Ciencias Históricas, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay). Integra el Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. Investiga y enseña en la Universidad de la República, donde se desempeña en régimen de dedicación total como profesora adjunta del Departamento de Historia del Uruguay. Entre 2002 y 2016 participó en la creación y el desarrollo del Centro de Fotografía de Montevideo, desde 2009 en calidad de coordinadora del Área de Investigación. Es autora de numerosas publicaciones sobre fotografía, historia contemporánea e historia de las derechas en Uruguay, entre las que se destacan *La trama autoritaria. Derechas y violencia en Uruguay (1958-1966)* (2014) y *Fotografía en Uruguay. Historia y usos sociales. Tomo I. 1840-1930 y Tomo II. 1930-1990* (2011 y 2018), libros en los cuales participó como coordinadora y co-autora.

IRENE FLUNSER PIMENTEL es investigadora del Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Recibió el Premio Pessoa en 2007, y es *chevalière* de la Légion d'Honneur. Es autora, entre otros títulos, de los libros: *História das Organizações Femininas do Estado Novo* (2000); *Judeus em Portugal durante*

a Segunda Guerra Mundial (2006); *História da PIDE* (2007); *Mocidade Portuguesa Feminina* (2007); *Biografia de um Inspector da PIDE* (2008); *Fotobiografia de José Afonso* (2009); *Cardeal Cerejeira. O Príncipe da Igreja* (2010); *Salazar, Portugal e o Holocausto* (co-autoría, 2013); *Espiões em Portugal durante a Segunda Guerra Mundial* (2013); “Neutral Portugal and the Holocaust” (en “*Bystanders, Rescuers or Perpetrators*”. *The Neutral Countries and the Shoah*, ed. por International Holocaust Remembrance Alliance, 2016, pp. 145-155); *O Caso da PIDE/DGS. Foram julgados os principais agentes da ditadura* (2017); *Júlio Pomar, O Pintor no Tempo* (2017) e *Inimigos de Salazar* (2018).

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE es investigadora de tiempo completo definitivo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido docente en el Posgrado de Sociología y Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en el Posgrado de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Estudios Superiores (FES Acatlán), de la misma universidad. Es autora, entre otros títulos, de *Tiempo y memoria. Historia del ITAM 1946-2016* (cuatro tomos, 2017); *Poder político y religioso. México siglo XIX* (dos tomos, 2010); *Génesis del porvenir. Sociedad y política en Querétaro 1913-1940* (1997). Fue directora del Archivo Histórico del Agua, y directora del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro.

GABRIELA GOMES es candidata a doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín y profesora universitaria en Historia por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Se desempeña como docente de la Universidad de Buenos Aires y la UNGS. Actualmente es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), cuya investigación aborda los proyectos de vivienda de interés social en los regímenes dictatoriales latinoamericanos. Es autora del libro *La política social de los regímenes dictatoriales en Argentina y Chile (1960-1970)* (2016), así como de varios artículos sobre historia política de Argentina y Chile.

EDUARDO GONZÁLEZ CALLEJA es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Carlos III de Madrid. Sus obras más recientes son: *Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales* (2017);

Socialismos y comunismos. Claves históricas de dos movimientos políticos (2017) y *Guerras no ortodoxas. La “estrategia de la tensión” y las redes del terrorismo neofascista en Europa del Sur y América Latina* (2018).

RICCARDO MARCHI es investigador en el Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Su área de investigación es la derecha radical europea, particularmente la portuguesa y la italiana. Entre sus publicaciones destacan *The Portuguese Far Right Between Late Authoritarianism and Democracy* (2019); *A direita nunca existiu: as direitas extraparlamentares na institucionalização da democracia portuguesa 1976-1980* (2017) e *Império, nação, revolução: as direitas radicais portuguesas no fim do Estado Novo 1959-1974* (2009).

ERIKA PANI es profesora-investigadora en El Colegio de México. Es autora de los libros *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas* (2001) y de la *Historia mínima de Estados Unidos de América* (2016).

VÍCTOR PERALTA RUIZ es científico titular del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Es autor, entre otras obras, de *Liberales acosados. La Convención Nacional de 1833 en Perú* (2018); *La independencia y la cultura política peruana 1808-1821* (2010); *Patrones, clientes y amigos. El poder burocrático indiano en la España del siglo XVIII* (2006); *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal. Perú 1806-1816* (2002).

MARGARET POWER es profesora de Historia en el Illinois Institute of Technology. Es autora de *Right-Wing Women in Chile: Feminine Power and the Struggle against Allende, 1964-1973* (2002, trad. española *La mujer de derecha. El Poder Femenino y la lucha contra Allende, 1964-1973*, de 2008) y *Hope in Hard Times: Norvelt and the Struggle for Community During the New Deal*. Su investigación actual se centra en el Partido Nacionalista de Puerto Rico.