

Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)¹

BEATRIZ URÍAS HORCASITAS*

Resumen: Durante la primera mitad del siglo xx, una parte de la intelectualidad conservadora dirigió una crítica a la revolución desde la perspectiva del legado cultural español. La propaganda franquista que se extendió por América Latina a lo largo de los años cuarenta fue portadora de conceptos y constituyó un soporte material que facilitó la construcción de esta propuesta ideológica. Independientemente de haber sido tachados por el Estado posrevolucionario de antimexicanos y reaccionarios, los hispanófilos lograron articular un modelo social alternativo que fue interiorizado por las clases alta y media.

Abstract: During the first half of the 20th century, party of the Conservative intelligentsia criticized the revolution from the perspective of the Spanish cultural legacy. The pro-Franco propaganda that spread throughout Latin America in the 1940s was carrying concepts and constituted a material support, facilitating the construction of this ideological proposal. Regardless of the fact that they were branded by the post-revolutionary state as anti-Mexican and reactionary, the Hispanophiles managed to create an alternative social model that was interiorized by the upper and middle classes.

Palabras clave: hispanismo, franquismo, ideología antirrevolucionaria, moral social tradicional.
Key words: hispanicism, the Franco system, anti-revolutionary ideology, traditional social morals.

CUESTIONAR LA REVOLUCIÓN

En un ensayo publicado en 1946, “La crisis de México”, Daniel Cosío Villegas hizo un balance de la revolución y trató de explicar las causas del fracaso de su programa. Desde la perspectiva de este historiador liberal, las metas iniciales del movimiento revolucionario habían sido traicionadas o se habían debilitado.² La corrupción se había convertido en el ras-

* Instituto de Investigaciones Sociales. Ganadora del Premio del Comité Mexicano de Ciencias Históricas al mejor artículo publicado en 2008 correspondiente al periodo Siglo xx por su trabajo “El poder de los símbolos/los símbolos del poder: Teosofía en Yucatán (1922-1923)”, aparecido en la revista *Relaciones*, núm. 115 (verano de 2008): 179-212.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Seminario Permanente México-España, del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Agradezco a los organizadores del seminario, la doctora Clara Lida y el doctor Tomás Pérez Vejo, así como a los participantes, la oportunidad de examinar estas ideas.

² Para Cosío Villegas la revolución tuvo tres metas iniciales: “la condenación de la tenencia indefinida del poder por parte de un hombre o de un grupo de hombres; otra, que

go distintivo de la nueva cultura política,³ y un sistema de organización clientelar anquilosaba el funcionamiento social. Transformar esta situación supondría, además de retomar el programa inicial de justicia social y reparto agrario, romper el dominio de una clase gobernante cuyos “hombres (habían) resultado inferiores a las exigencias de la revolución”⁴ y para ello habría que hacer efectivo el sistema electoral, abriendo la posibilidad de que “las derechas” accedieran al poder. Si bien esta alternativa podría revitalizar el programa de la revolución, entrañaba también un grave peligro. En efecto, además de desconocer la realidad nacional, escribió Cosío Villegas, “las derechas” representaban exclusivamente a la jerarquía eclesiástica y a la plutocracia; sus integrantes provenían de una clase cuyos “intereses y experiencias están confinados dentro de las paredes de la oficina o la penumbra de la iglesia; no conocen más aire libre que el vaho que despiden las calles asfaltadas de las grandes ciudades. Son los que el porfirismo llamaba personas *decentes*”.⁵

¿Quiénes entraban en la categoría de “personas decentes”? En su mayoría eran profesionistas —periodistas, abogados o médicos— que observaban con preocupación los cambios políticos que la revolución estaba generando en México. La utilización de una retórica radical por parte del Estado, la orientación de los proyectos educativos y las iniciativas que coartaban la libertad de creencias los condujo a asociar la injerencia creciente del Estado en espacios hasta entonces reservados a la Iglesia y a la familia a un proceso de deterioro moral de la sociedad mexicana. Atribuyeron la relajación de las costumbres a una modernización mal encauzada que estaba desnaturalizado la esencia misma de la “persona humana” en

la suerte de los más debía privar sobre la de los menos, y que, para mejorar aquélla, el gobierno tenía que convertirse en un elemento activo de transformación; en fin, que el país tenía intereses y gustos propios por los cuales debía velar, y, en caso de conflicto, hacerlos prevalecer sobre los gustos e intereses extraños. La reacción contra el régimen político porfirista y su derrocamiento final fueron la meta primera; dentro de la segunda caen la reforma agraria y el movimiento obrero; en la tercera, el tono nacionalista que tuvo la revolución al exaltar lo mexicano y recelar de lo extranjero o combatirlo con franqueza” (Cosío Villegas, 1946: 16).

³ Acerca de la corrupción escribe: “una corrupción administrativa general, ostentosa y agravante, cobijada siempre bajo un manto de impunidad al que sólo puede aspirar la más acrisolada virtud, ha dado al traste con todo el programa de la revolución, con sus esfuerzos y sus conquistas, al grado de que para el país ya importa poco saber cuál fue el programa inicial, qué esfuerzos se hicieron para cumplirlo y si se consiguieron algunos resultados” (Cosío Villegas, 1946: 35).

⁴ Cosío Villegas, 1946: 21.

⁵ Cosío Villegas, 1946: 44-45.

el contexto del corporativismo de masas. La reacción de los primeros gobiernos revolucionarios hacia estos intelectuales de clase media fue contundente: se les marginó en el nuevo contexto político, se les etiquetó de “antimexicanos”, “reaccionarios” e incluso “fascistas”, y se les descalificó en tanto que enemigos de la revolución.

Una parte de estos intelectuales de clase media conservadora recurrió a la tradición política española para articular una crítica “moral” hacia el nuevo proyecto de sociedad, así como para redefinir la esencia de lo nacional desde un mestizaje dominado por el elemento hispánico, en oposición al indigenismo oficial, que exaltaba lo indígena. En las siguientes páginas exploro primero las raíces ideológicas del hispanismo conservador de la primera mitad del siglo XX y las diferentes tendencias en las que puede ser dividida esta corriente de pensamiento. En segundo término, examino los planteamientos de algunos autores que aunaron su fascinación por España a un apasionado activismo antirrevolucionario: Toribio Esquivel Obregón, Alfonso Junco, José Fuentes Mares y Jesús Guiza y Acevedo.⁶ Se trata de escritores pertenecientes a diferentes generaciones, todos ellos radicados en México y en cuyas obras se entrecruzan tres temas medulares: el fenómeno revolucionario como origen del acrecentamiento del poder estatal; la erosión de la moral y las costumbres tradicionales que afectaban particularmente a las mujeres, y la desarticulación de una estructura familiar profundamente arraigada en la sociedad mexicana. Termino con una reflexión final sobre la coexistencia de dos formas de autoritarismo encarnadas en las figuras del “hombre nuevo” y del *homo hispanicus*.

MODERNIDAD Y TRADICIÓN

El núcleo de este ensayo lo constituye el tema del hispanismo conservador y su vínculo con la crítica al Estado posrevolucionario. No se profundiza en el estudio de las diferentes corrientes del pensamiento católico mexicano de la última parte del siglo XIX y principios del XX debido a que no todos los hispanófilos fueron católicos ni todos los católicos fueron hispanófilos. Baste señalar que los grupos de clase media hispanófila que percibieron al Estado revolucionario como un adversario se enfrentaban a un ambiente de intolerancia religiosa y a la guerra cristera, por lo que sus reacciones

⁶ Para este texto elegí la grafía más común de estos apellidos, considerando que el mismo autor, Guiza y Acevedo, en ocasiones firmaba de esta manera y a veces como Guiza y Azevedo.

frente a estos acontecimientos estuvieron por momentos entrelazadas con las posturas sostenidas por las diferentes corrientes del conservadurismo católico. Manuel Ceballos Ramírez ha definido cuatro grandes corrientes a través de las cuales los católicos de finales del XIX y principios del XX articularon una respuesta a la modernidad secularizadora y enfrentaron la irrupción de la “cuestión social”: tradicionalistas, liberales, católicos sociales y demócratas cristianos. La investigación de Ceballos indica que tanto en Europa como en México los tradicionalistas fueron monárquicos y antiliberales que rechazaron cualquier cambio modernizador. Los católicos sociales y los demócratas se opusieron de manera menos tajante a la transformación modernizadora —sin por ello aceptarla—, buscando una salida en los proyectos de moralización social y en la organización mutualista de las clases trabajadoras. Finalmente, la corriente liberal aceptó la modernización, y con ello principios como la intervención del Estado en la economía, la soberanía popular, la igualdad de las clases y la organización del sindicalismo cristiano.⁷

Las interrogantes de las diferentes corrientes del pensamiento católico en torno a la modernización y la irrupción de la “cuestión social” recubren una parte de las preocupaciones de los hispanófilos mexicanos de la primera mitad del siglo XX, y en particular la preocupación por “moralizar” a la sociedad a través de la recuperación de una tradición de raigambre colonial que se había perdido con la independencia. Sin embargo, un tema central en el pensamiento hispanófilo, el de incentivar un mestizaje marcado por lo hispánico, no se desprende del pensamiento católico. La discusión sobre el mestizaje en el México posrevolucionario parece más bien inscribirse en el marco del debate sobre la sociedad de masas, que a partir de las primeras décadas del siglo XX desplazó al tema de la secularización. En efecto, tanto en Europa como en América Latina el triunfo de la revolución soviética y el ascenso del fascismo hizo que, ante los críticos de la modernidad, las “masas” aparecieran como entidades sociales amorfas, violentas, fácilmente manipulables, incapaces de generar un pensamiento propio y llevar a cabo acciones independientes. De ahí la inclinación del conservadurismo del siglo XX a revalorar el papel del individuo frente a la expansión de la esfera del Estado, y a dirigir una crítica de fondo a la despersonalización del hombre en los nuevos contextos políticos y sociales,⁸ así como los intentos por incentivar proyectos de inge-

⁷ Ceballos Ramírez, 1991: 21-49.

⁸ Bonazzi, 1981: 370.

niería social basados en transformaciones raciales de la población, que, de acuerdo con los dirigentes políticos y los científicos sociales de la primera mitad del siglo XX, permitirían construir nuevas sociedades. Mi interpretación es que, en el caso mexicano, el proyecto de ingeniería social de los primeros gobiernos posrevolucionarios tuvo un impacto innegable y fue también objeto de críticas por parte de los conservadores de clase media influidos por el pensamiento español.⁹ De hecho, el punto culminante del proyecto de ingeniería social tuvo lugar durante el cardenismo, cuando también estallaron muy diversos movimientos de oposición —católicos y no católicos—, que han sido examinados desde diversos ángulos por Javier Garciadiego, Ricardo Pérez Monfort y Elisa Servín.¹⁰

En relación al descontento específico de las clases medias conservadoras, Soledad Loaeza precisa que la retórica radical del cardenismo y la intensificación de la política de masas “agravó los sentimientos de enajenación... respecto a un sistema político que, a sus ojos, alimentaba un Estado todopoderoso y contrariaba los derechos esenciales del individuo y de la sociedad”.¹¹ Todo ello en un momento en el que el sentido de lo “revolucionario” y de lo “reaccionario” se había transformado. Desde mediados de la década de los veinte, señala Luis Barrón, el binomio liberal-conservador fue intercambiado por el de revolucionario-reaccionario, por lo que muy pronto la idea de una “revolución amenazada por sus enemigos” se impuso sobre la vieja disputa alrededor de los avances del liberalismo y el proceso de laicización.¹² Asimismo, dice Guillermo Palacios, durante el callismo se produjo un cambio en el significado de lo “revolucionario”. La revolución comenzó, en efecto, a ser concebida en términos de un proceso ininterrumpido cuya temporalidad se extendía más allá del periodo de la lucha armada: “ésta es una de las más brillantes jugadas de Calles: volcar la idea de revolución hacia adelante, liberarla de su limitada vigencia anterior, y convertirla en un fenómeno de verdadera importancia para el destino del país”.¹³ Este cambio se acompañó de una exacerbación del discurso jacobino, que llamaba a las clases trabajadoras a crear un consenso en torno a los lineamientos de un Estado en lucha permanente contra la “reacción”.

En este contexto, la intención de resignificar el papel de España dentro de un nuevo proyecto de nación y de sociedad cobró cada vez más fuer-

⁹ Urías, 2010.

¹⁰ Servín, 2009: 468; Garciadiego, 2006: 30-49; Pérez Monfort, 1993.

¹¹ Loaeza, 1988: 79.

¹² Barrón, 2009: 436.

¹³ Palacios, 1973: 267.

za en un sector de la clase media. El interés suscitado por el pensamiento español obedeció, en primer lugar, a que la discusión de nuevas problemáticas —los efectos de la violencia, la pérdida de la moralidad pública, la erosión de las jerarquías, el avance del comunismo y de la influencia estadounidense— requería de nuevos instrumentos conceptuales para debatirlas; en segundo lugar, a que la recuperación de la influencia española abría la posibilidad de redefinir la esencia de lo mexicano desde otra postura, diferente a la revolucionaria oficial. Es decir, la referencia a una herencia cultural enraizada en la conquista y la colonización permitía contraponer un mestizaje dominado por lo criollo a un mestizaje dominado por lo indígena y lo prehispánico. Finalmente, el “espíritu de la hispanidad” podía funcionar como el gran armonizador de intereses y jerarquías, en un momento en que la violencia y la incertidumbre no habían desaparecido.

VOLVER LA MIRADA HACIA ESPAÑA

La hispanofilia mexicana de la primera mitad del siglo XX desplegó su crítica a la revolución al margen de las instituciones, por ejemplo la Secretaría de Educación Pública (SEP), concentrándose en sus propios espacios. En estos espacios —asociaciones, revistas, periódicos— circularon dos corrientes de ideas que España irradió hacia todos los países de América Latina desde los últimos años del siglo XIX hasta mediados del XX. Se trata del *hispanoamericanismo* y de la *doctrina de la hispanidad*. La primera de estas corrientes se alimentó del pensamiento regeneracionista, que formuló una reflexión autocrítica frente a la crisis de 1898 y la pérdida de los últimos dominios coloniales: Cuba y Filipinas. Los hispanoamericanistas salieron en defensa del legado cultural y espiritual español para hacer frente a las pretensiones hegemónicas de Estados Unidos. Así, al mismo tiempo que España se interrogaba sobre las causas de su decaimiento como potencia imperial, intentaba redefinir sus vínculos con América a través de una propuesta de integración que reformulaba la unidad perdida con las independencias americanas. El sentido de esta reformulación no fue ya el de una reconquista imperial, sino el de la recreación de una comunidad cultural y espiritual. El intercambio directo entre intelectuales españoles y latinoamericanos tuvo lugar en el Congreso Hispanoamericano de 1900, en donde coincidieron españoles como Rafael Altamira y latinoamericanos como Francisco Bulnes, José Enrique Rodó, César Zumeta, Rufino Blanco

Fombona, José María Vargas Vila y Manuel Ugarte.¹⁴ Tulio Halperin Donghi escribió que las élites intelectuales latinoamericanas de finales del siglo XIX y los primeros años del XX respondieron con entusiasmo al llamado a restaurar la unidad con la tradición española y redimensionaron el antiguo nexos que los había ligado a ella debido a que esto hacía posible mantener y justificar un sistema de jerarquías. En palabras de este autor, la sociedad latinoamericana de la época era “una sociedad que al hacerse republicana (había) eliminado las huellas de la discriminación étnica en el sistema legal, pero (conservaba) una imagen jerárquica y desigual de los grupos étnicos que la (integraban), [y] el origen europeo (seguida) siendo el más claro antecedente para el acceso a la cumbre de la sociedad”.¹⁵ A su vez, Lorenzo Delgado advierte que las élites latinoamericanas que se sumaron al movimiento hispanoamericanista compartieron el hecho de estar muy influidas por “el modernismo literario, dentro de un contexto de reacción contra el positivismo, el utilitarismo, el individualismo y el materialismo capitalista”¹⁶; es decir, eran élites modernizadoras que creían en el progreso y se empeñaban, al mismo tiempo, en mantener el control sobre sociedades pluriétnicas y atrasadas. En los últimos años del porfiriato, escribió Aimer Granados, en México había sido intenso el debate en torno a las nociones de raza y cultura, y en particular en torno al tema de la manera en que estos dos fenómenos incidían sobre la formación de la nacionalidad. En este debate distingue tres posturas:

un sector de intelectuales con orientación hispanoamericanista exaltó la “raza” latina y específicamente la hispánica como la fundadora de la nacionalidad y como la que, además, había permitido que México entrara al mundo civilizado. Otros intelectuales reivindicaron, por el contrario, a las comunidades del México antiguo, especialmente la figura del indígena, para señalar que los orígenes de la nacionalidad había que buscarlos a partir de su desarrollo social y cultural. Otro grupo menor optó por una opinión más moderada que, sin desconocer el influjo que sobre la nacionalidad mexicana habían tenido tanto las comunidades precortesianas como la España conquistadora y descubridora del s. XVI, llamó la atención sobre la importancia del mestizaje étnico y cultural para definir la nacionalidad mexicana.¹⁷

¹⁴ Granados, 2005.

¹⁵ Halperin Donghi, 1998: 80.

¹⁶ Delgado Gómez-Escalonilla, 1992: 49.

¹⁷ Granados, 2005: 339.

Esta discusión fue interrumpida por la revolución. Casi al mismo tiempo, en España, los planteamientos *hispanoamericanistas* perdieron fuerza debido a que la dictadura de Primo de Rivera elaboró una nueva versión del nacionalismo (la doctrina de la hispanidad), que reformuló la protesta noventaiochista con la introducción de un enfoque teológico-político que hizo “de la dimensión religiosa la instancia legitimadora de la praxis política”.¹⁸ Apareció aquí el término de hispanidad, o doctrina de la hispanidad, sistematizado en la década de los treinta por el grupo de intelectuales encabezados por Ramiro de Maeztu y reunidos en la revista *Acción Española*. Este grupo fundamentó una forma de nacionalismo autoritario, forjado durante la dictadura de Primo de Rivera y desplegado en el periodo del primer franquismo.

El franquismo adoptó la doctrina de la *hispanidad* para sustentar una ideología que amalgamaba al catolicismo militante, la acción civilizadora ibérica y la unión espiritual de España con sus antiguas colonias. Esta ideología se difundió hacia el extranjero a través de una propaganda política que buscó aglutinar a las naciones hispanoamericanas en torno al proyecto del nacional-catolicismo.¹⁹ Lorenzo Delgado escribió que la construcción teórica de la derecha española en torno a la renovación del espíritu de la *hispanidad* tuvo buena acogida en los grupos latinoamericanos conservadores de los años treinta porque se encontraban “impregnados de un nacionalismo igualmente reaccionario que combatía tanto la penetración liberal generada a partir del expansionismo de Estados Unidos —por medio del Panamericanismo— como las tendencias izquierdistas y revolucionarias que propugnaban un cambio radical en las estructuras sociales heredadas de la época colonial —asentadas en algunos países sobre lo que se calificó como indigenismo”.²⁰

En el caso de México, durante los años treinta y cuarenta los espacios del conservadurismo hispanófilo se ampliaron debido a la difusión de la *doctrina de la hispanidad*. Ricardo Pérez Monfort ha mostrado la importancia del debate ideológico entablado durante este periodo entre los adeptos del indigenismo, el hispanismo y el panamericanismo, y ha examinado la manera en que este debate contribuyó a la definición de tres versiones de “lo mexicano” que se reflejaron en la cultura popular. Desde la postura indigenista, el sentido de “la mexicanidad” debía buscarse en el pasado

¹⁸ González Cuevas, 1998.

¹⁹ González Calleja y Limón Nevado, 1988; Pérez Monfort, 1992.

²⁰ Delgado Gómez-Escalonilla, 1992: 122.

prehispánico, por lo que “los gobiernos revolucionarios debían preocuparse por el bienestar de los herederos de aquellas tradiciones: los indios”.²¹ Para el hispanismo, la religión y la lengua castellana eran determinantes en la definición de “lo mexicano”, por considerar “que la conquista y la colonia habían sido acontecimientos dolorosos pero necesarios para incorporar a la nación mexicana al camino ‘civilizatorio’”.²² Por su parte, y a diferencia de los dos anteriores, el panamericanismo puso escaso énfasis en el pasado, centrandó su interés en la construcción de un futuro latinoamericano compartido, si bien en un primer momento el latinoamericanismo fue una corriente antiestadounidense, a partir de la segunda guerra mundial hizo énfasis más bien en la necesidad de borrar la fractura entre la América anglosajona y la hispánica.²³

A finales de los años treinta, dos acontecimientos exacerbaron los ánimos del grupo de intelectuales hispanófilos, en abierto desacuerdo con las iniciativas del cardenismo: la suspensión de relaciones entre México y la España franquista y la llegada del exilio republicano.²⁴ A pesar de que el vínculo entre el conservadurismo hispanófilo y el exilio español es una cuestión importante, no constituye el núcleo de este trabajo. Baste señalar que entre los dos grupos se instauró una oposición abierta y que ambos se proclamaron los “verdaderos” depositarios del legado cultural español. Fue un momento marcado por una verdadera pugna entre los conservadores mexicanos y los “rojos” exiliados, que se reflejó en diferentes manifestaciones tanto de la alta cultura como de la cultura popular: la creación literaria, las artes plásticas, el teatro, el cine, la afición a los toros y la música. La reivindicación del legado cultural español por una parte del conservadurismo mexicano alimentó una identidad reactiva hacia el nacionalismo revolucionario. Ricardo Pérez Monfort sostiene que esta identidad fue interiorizada tanto por las clases alta y media como por las clases populares. Estas últimas participaron, por ejemplo, activamente en las celebraciones del Día de la Raza:

La reivindicación de la “raza hispana”, con todo y su fuerte tinte conservador, tuvo infinidad de adeptos en los ámbitos populares. Si bien el nacionalismo oficial se inclinaba a favor de los orígenes indígenas, no cabe duda de que

²¹ Pérez Monfort, 2007: 527.

²² Pérez Monfort, 2007: 527.

²³ Pérez Monfort, 2007: 527-528.

²⁴ Matezans, 2000: 317-374; Sheridan, 2002: 18-27; Ojeda Revah, 2004: 17-23.

para los medios masivos de comunicación también resultaba explotable el uso de los antecedentes españoles y su identificación como elemento formativo de “la mexicanidad”.²⁵

Por otra parte, desde el inicio de los años cuarenta la alta cultura hispanófila aprovechó la apertura de nuevos espacios promovidos por una España dictatorial (medios impresos, ciclos de conferencias, exposiciones) para dirigir una crítica al Estado posrevolucionario.

TENDENCIAS DENTRO DE LA HISPANOFILIA MEXICANA EN LOS AÑOS CUARENTA

El conservadurismo hispanófilo mexicano no fue una corriente homogénea, sino un movimiento que aglutinó un amplio espectro ideológico en el que es posible identificar propuestas que oscilaron entre la moderación y la intransigencia. Existió una ortodoxia católica antiliberal, antimoderna, que buscaba rearticular una sociedad regida por la Iglesia y los valores religiosos. Este “núcleo duro” de hispanófilos mexicanos corresponde a lo que Manuel Ceballos identifica dentro de la categoría de “tradicionalista”.²⁶ Entre sus adeptos es posible identificar a militantes católicos como Miguel Palomar y Vizcarra (1880-1968), Jesús Guiza y Acevedo (1900-1986), Salvador Abascal (1910-2000) y Salvador Borrego (1915). Se trata de individuos que sustentaban posturas organicistas, opuestas al individualismo liberal-democrático, que negaban la validez del contrato social y del sufragio, proponiendo instaurar en su lugar un orden basado en cuerpos intermedios que acotarían la esfera de acción del Estado.

Una segunda tendencia, que junto con la anterior es la base de este ensayo, vio con recelo el fortalecimiento del Estado posrevolucionario y desde ahí definió las pautas de una moral tradicional anclada en la unidad espiritual y cultural de los pueblos de habla española. Para Ricardo Pérez Monfort, estos principios remitían a la idea de una España imperial, en el contexto de la cual las filiaciones raciales y de sangre se entrelazaban con elementos culturales, espirituales y religiosos.²⁷ Esta ideología engendró una corriente historiográfica que rescató el pasado colonial, buscan-

²⁵ Pérez Monfort, 2007: 549-550.

²⁶ Ceballos Ramírez, 1991: 21-49.

²⁷ Pérez Monfort, 1992.

do identificar la huella de España y de la Iglesia católica en el periodo independiente; desde ahí fueron reivindicados personajes tan polémicos para México como Hernán Cortés y Agustín de Iturbide.²⁸ Incluyo en este grupo a militantes católicos, como el sacerdote Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949), fundador de la revista *Ábside*; a abogados formados en la Escuela Libre de Derecho, como Manuel Herrera y Lasso (1890-1967), fundador del PAN; a escritores que fueron activos militantes de la hispanidad, como Nemesio García Naranjo (1883-1962), Alfonso Junco (1896-1974) e Ignacio Rubio Mañé (1904-1988), becario de los archivos de Madrid y General de Indias en Sevilla en 1946. También a José Fuentes Mares (1915c-1986), miembro del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid y de la Academia Mexicana de la Lengua; a periodistas, como José Elguero (1885-1939); a diplomáticos, como Carlos Pereyra (1871-1942). Y finalmente al pensador y político José Vasconcelos (1881-1959), cuyos postulados se acercan a los de los católicos sociales y los demócratas cristianos estudiados por Ceballos.²⁹

Una tercera corriente, flexible en relación con la religión y cercana al liberalismo, buscó la transformación del país dentro del marco constitucional existente, así como una revisión de los planteamientos originales de la revolución. Este grupo estuvo integrado por intelectuales y profesionistas que compartieron con los de los dos grupos anteriores ideas anti-comunistas y antiestadounidenses, además de que algunos de ellos fueron también antifascistas. Sus propuestas de transformación, cercanas a las de los católicos liberales examinadas por Ceballos,³⁰ giraron en torno a una modernización de tipo capitalista y al fortalecimiento de una élite empresarial, a la renovación integral del aparato político, a la reivindicación de valores como la libertad de creencias y asociación, la propiedad y el “buen gobierno”. En este grupo se ubican hombres políticos que habían aspirado a encontrar un lugar en el nuevo aparato político, como Luis Cabrera (1876-1954); intelectuales comprometidos con la libertad de expresión en la Universidad, como Antonio Caso (1883-1946); escritores, como Martín Luis Guzmán (1887-1977) y Jorge Cuesta (1903-1941). Un lugar importante corresponde a Manuel Gómez Morín (1897-1972), que desde finales de los años veinte condenó la situación por la que atravesaba el país y que a finales de la década de los treinta fundó el PAN, junto con Efraín Gon-

²⁸ Del Arenal, 1992, 2002, 2003.

²⁹ Ceballos Ramírez, 1991: 21-49.

³⁰ Ceballos Ramírez, 1991: 21-49.

zález Luna (1889-1964). En un ensayo reciente, Jaime del Arenal planteó que el grupo de juristas que pertenecían a la misma generación de Gómez Morín —muchos de los cuales compartían su entusiasmo por España—³¹ reivindicaron los postulados del jusnaturalismo, en oposición a un derecho positivo que había dado fundamentos inamovibles al Estado revolucionario. Se trata de juristas laicos, formados en la universidad pública, que defendían los derechos naturales de las personas por considerar que estos derechos “limitaban al poder político más allá de cualquier decreto o ley positiva”,³² sin desconocer por ello el vínculo entre Estado y derecho. Del Arenal subraya que las preocupaciones de intelectuales como Manuel Gómez Morín, Efraín González Luna y Rafael Preciado Hernández diferían radicalmente de las de los conservadores del siglo anterior:

Más interesados en los temas de la libertad, de los derechos humanos, del constitucionalismo, del buen gobierno y de la democracia, se apartaron de los grandes temas del pensamiento conservador decimonónico: relaciones Iglesia y Estado, origen de la soberanía, forma de gobierno, situación jurídica del clero, estado de la familia y relaciones con los Estados Unidos. Fueron hombres de acción dentro del modelo del Estado moderno y estuvieron dispuestos a jugar con las cartas que éste dispuso y les presentó. Fueron fruto de una sociedad secularizada y menos clerical, y hombres de saberes y de ciencia. Individualistas y modernos; por lo mismo creyentes en la voluntad individual y en la razón natural, y si manifestaron decididas creencias religiosas bien se cuidaron de desvelarlas al momento de escribir, polemizar o combatir; en todo caso, la defensa de sus ideas religiosas la llevaron a cabo desde la consideración de la libertad religiosa, una de las libertades modernas mejor defendida por ellos.³³

³¹ En el ensayo “España fiel”, Gómez Morín establece su postura en relación a esta cuestión: “España y el mundo creyeron que hace siglos finó la obra española; España y la América nuestra, parecen creer que sólo el pasado las liga y las une, sin ver que el viejo ardimiento puede volver a la acción y reanudar la obra que truncó un mal siglo. ¿Acaso no son hispánicas las raíces del actual movimiento mexicano? ¿Quién, como España, entendió nuestro problema? Después de España, nadie hizo nada aquí, ni en el papel siquiera, por la salvación del indio, por la explotación del suelo, por la elaboración de un futuro engrandecimiento. Y en lo mejor de ahora, no se hace otra cosa que andar los viejos caminos que España trazó. ¿Y en España misma, no es el espíritu del siglo XVI el que anima ahora y remoja la vida espiritual y la vida de acción, después de siglos de abatimiento?” (Gómez Morín, 1928: 73).

³² Del Arenal, 2009: 657.

³³ Del Arenal, 2009: 658-659.

Desde principios de los años veinte, esta diversidad de corrientes ideológicas —críticas hacia el Estado revolucionario y afines a la cultura española— circuló a través de una red de publicaciones periódicas,³⁴ entre ellas *El Heraldo de la Raza*,³⁵ *América Española*³⁶ y *Acción Española*.³⁷ Algunos de los autores mexicanos que escribieron para estas publicaciones lo hicieron también en revistas editadas en España, como *La Gaceta Literaria* (1927-1932) y *Unión Iberoamericana* (1932). En 1940 apareció en México el *Boletín de Unidad para la Colonia Española*, dirigido por José Castedo, que se convirtió en *Hispanidad. Voz de España en América* a partir del número 33 del mismo año.³⁸ En la misma época, el conservadurismo hispanófilo hizo oír su voz en periódicos mexicanos como *Excelsior*, *El Universal*, *El Hombre Libre*, *Omega*, *La Prensa*, *Últimas Noticias*, *Orden*; en revistas como *Lectura* (Guiza y Acevedo), *Ábside* (Méndez Plancarte), *La Nación* (Gómez Morín), *Panorama*, *Jerarquía* y *Unidad*; y en libros publicados por las editoriales Polis (Guiza y Acevedo), Jus (Gómez Morín) y Tradición (Abascal). Finalmente, en 1948, el Instituto de Cultura Hispánica financió cuatro revistas de propaganda franquista hacia el extranjero que incluyeron los escritos tanto de autores españoles como de latinoamericanos. Tres de estas revistas —*Cuadernos Hispanoamericanos*, *Mundo Hispánico* y *el Correo Literario*— fueron espacios que el conservadurismo hispanófilo mexicano utilizó para difundir sus críticas y propuestas.³⁹

Asimismo, el franquismo envió a los llamados “agentes oficiosos”, que además de promover los intereses empresariales y comerciales españoles buscaron restablecer las relaciones diplomáticas con México. La presencia de estos agentes contribuyó a reforzar el nuevo entramado institucional, que intentaba tejer vínculos entre la España franquista y los simpatizantes

³⁴ Pérez Monfort, 2007: 551-553.

³⁵ *El Heraldo de la Raza*. “Por la libertad de Hispanoamérica. Por la unidad de Hispanoamérica”. México, 1922. Director: Alfonso Taracena.

³⁶ *América Española*. “Revista quincenal destinada al estudio de los intereses más importantes de la patria mejicana y de la raza española y a la propagación de todo linaje de cultura en Méjico”. México, 1921-1922. Director: Francisco Elguero. Subdirector: José Elguero. La revista exaltó el papel de Cortés, Iturbide y los Caballeros de Colón e hizo una crítica al espiritismo. Se interesó en temas relacionados con la arqueología.

³⁷ *Acción Española*. “Revista dedicada a estrechar los lazos de España con los países hispanoamericanos, y muy especialmente a todo cuanto tienda a la fraternidad hispano-mexicana”. México, Órgano Oficial del Centro Gallego, 1924. Director: Manuel Vidal. En ella colaboraron Miguel Alessio Robles, Félix Palvicini, Isidro Fabela y Emilio Suberbié.

³⁸ *Boletín de Unidad para la Colonia Española*. México, 1940-1941. A partir de 1942, el *Boletín* se convirtió en *Hispanidad. Voz de España en América*.

³⁹ Urías, 2010.

de la corriente hispanófila. Instituciones como el Consejo de la Hispanidad (1940), el Instituto de Cultura Hispánica (1945) y el Instituto Cultural Iberoamericano (1946) otorgaron becas, organizaron viajes y congresos, ciclos de conferencias y exposiciones de arte hispanoamericano.⁴⁰

UN PROYECTO SOCIAL ALTERNO

La clase media hispanófila de la primera mitad del siglo XX vio una amenaza en la corriente modernizadora que siguió a la ruptura revolucionaria. A partir de los años treinta plantearon con claridad que la ampliación de la influencia del Estado y su injerencia directa en el ámbito educativo con nuevas propuestas —no sólo laicas sino socializantes e incluso relacionadas con la educación sexual— eran un lastre para la sociedad. Soledad Loeza ha planteado que el énfasis puesto en que la educación revolucionaria transformara los valores sociales hizo que los debates sobre las iniciativas en materia educativa cobraran tanta importancia.⁴¹ Para la clase media conservadora, la educación estaba fomentando cambios en la moral y las costumbres de la sociedad, considerados ámbitos privados relacionados con la “formación de las conciencias”, y en donde el Estado no debería tener ninguna injerencia. El intento forzado de modernizar a la sociedad, afirmaban, estaba afectando de manera específica a dos espacios medulares, como la familia y la condición femenina.

La revolución —concebida como un fenómeno destructivo— fue identificada como el origen de este proceso. Poco después de promulgada la Constitución de 1917 apareció en Madrid un libro del abogado conservador Toribio Esquivel Obregón (1861-1945) titulado *Influencia de España y los Estados Unidos sobre México*, en el que abordaba el tema de la violencia revolucionaria. Deslindándose de una postura “reaccionaria”, Esquivel Obregón declaró su afinidad con el liberalismo:

⁴⁰ Eric Lobjeois ha identificado algunos de los intercambios puntuales que los funcionarios del Consejo de la Hispanidad establecieron con representantes del conservadurismo hispanófilo mexicano en los años cuarenta. En 1940, Andrés María Mateo se entrevistó con Alfonso Junco y Jesús Guiza y Acevedo. En 1941, por intermediación de Rodolfo Reyes, Manuel Halcón invitó a España a Gabriel Méndez Plancarte, Alfonso Junco, Toribio Esquivel Obregón y Jesús Guiza y Acevedo; el viaje no se realizó debido a que Inglaterra no otorgó las visas a los mexicanos. Meses después volvieron a ser invitados y realizaron el viaje Vasconcelos, Rubio Mañé, Junco, Esquivel Obregón y Guiza y Acevedo (Lobjeois, 2001: 181-187; véase también Pérez Monfort, 2001).

⁴¹ Loeza, 1988: 63-64.

...es posible aun que se crea que este libro ha sido escrito por un reaccionario, por un amigo del pasado y enemigo del progreso y la causa del pueblo; y para defender esa tesis, pueden tomarse maliciosamente frases aisladas de las que describen los errores del grupo liberal de México. Sólo el que lea con un espíritu sereno y procurando el que anima toda la obra, podrá comprender que si el liberalismo consiste en procurar por el mejor camino, aprovechar las fuerzas sociales para el bien del pueblo, todo el libro no es otra cosa más que un esfuerzo para encontrar los verdaderos procedimientos que deben llevar a ese resultado.⁴²

Desde este punto de partida, Esquivel Obregón atribuía la irrupción de la violencia revolucionaria a la existencia de tendencias hacia la desarticulación, generadas a lo largo del siglo XIX por gobiernos que, dando la espalda a España, habían abierto las puertas a la influencia estadounidense. Denunció la destrucción generalizada de bienes materiales y espirituales que se estaba dando en México, que había estado presente desde la independencia y que la revolución había exacerbado: “Hasta hoy nosotros hemos destruido todo, hemos renegado de nuestras tradiciones y costumbres, hemos olvidado nuestra historia e ignoramos lo que alguna vez hicimos de verdaderamente grande...”⁴³ Se interrogaba cómo, buscando “el progreso y queriendo llegar a él prontamente, hemos regresado a la edad de piedra”.⁴⁴ Desde una perspectiva muy desencantada, evaluaba el fenómeno revolucionario como una gran mentira que lejos de tener un efecto liberador había avalado injusticias y contradicciones profundas:

la revolución preconiza la libertad y entroniza la más feroz dictadura militar, en que cada jefe se permite los mayores desahogos. Proclama la emancipación económica del pueblo y le sume en la mayor miseria, produciendo el hambre con sus despojos. Proclama la igualdad y niega a los hombres civiles el derecho de discutir los asuntos públicos; habla de ideales y destruye las imprentas, persigue a los escritores e incendia los archivos y las obras de arte; disuelve los tribunales y deroga todas las leyes y todos los principios del derecho público y privado que había conquistado la civilización.⁴⁵

⁴² Esquivel Obregón, 1918: 11.

⁴³ Esquivel Obregón, 1918: 12.

⁴⁴ Esquivel Obregón, 1918: 13-14.

⁴⁵ Esquivel Obregón, 1918: 112.

Consideraba que esto era producto de dos problemas introducidos por la influencia estadounidense a partir del inicio de la época independiente. El primero era la instauración del federalismo, mientras que “lo que necesitábamos era concentrar nuestras fuerzas y asegurar nuestra unión”.⁴⁶ El segundo era el otorgamiento de derechos políticos a los grupos indígenas, cuando lo “que el indio necesita (es) que lo ilustremos, que hagamos de él un ciudadano y un ‘hombre’, en una acepción algo más comprensiva que la meramente antropológica”.⁴⁷ La influencia estadounidense se había reflejado de manera particularmente negativa en esta falsa igualización, sin tomar en cuenta que las instituciones democráticas “por prematuras y mal adaptadas, siempre se convierten en obras de revolución o de anarquía que luego sirven para desprestigiarnos”.⁴⁸ Retomando el argumento de los conservadores del siglo XIX, Esquivel Obregón subrayaba que la instauración de un sistema democrático en un contexto de fuertes desigualdades sociales abría las puertas al despotismo:

los gobiernos y los demagogos comprendieron desde luego la ventaja que aquella mentira les proporcionaba, y se han dado a formar un mecanismo en que hombres, naturalmente sin honradez ninguna, en mutua complicidad, desde el presidente de la República hasta el juez de paz y el gendarme, y desde el jefe de un partido hasta el último cabecilla, se han asegurado la recíproca irresponsabilidad para perpetuarse en el poder y extorsionar a los demás; o se han construido una bandera que excita en el interior a las masas y en el exterior desfigura la vida nacional y atrae la simpatía de los que ignoran lo que hay en nuestra idiosincrasia hacia los explotadores de nuestros males.⁴⁹

En suma, los demagogos habían alimentado la efervescencia de las masas, siendo ésta “una pasión que les conviene mucho, por ser fácil de explotar”,⁵⁰ y a partir de ello la dinámica revolucionaria había propiciado una espiral incontenible de destrucción y violencia. ¿Cuál podía ser la aportación de España para frenar esta espiral y dar comienzo a la reconstrucción de México? Fundamentalmente, escribió Esquivel Obregón, reinsertarnos en un proceso civilizatorio sustentado en una tradición cultural sólida. Es decir, “la roca de la historia común de un pueblo que en un tiempo difundió la

⁴⁶ Esquivel Obregón, 1918: 17.

⁴⁷ Esquivel Obregón, 1918: 18.

⁴⁸ Esquivel Obregón, 1918: 19.

⁴⁹ Esquivel Obregón, 1918: 102.

⁵⁰ Esquivel Obregón, 1918: 113.

ciencia por Europa, defendió la civilización occidental y pobló un hemisferio, para sobre esa roca construir el edificio de la nueva y propia cultura”.⁵¹

La idea de que la tradición española y la religión católica eran los únicos contrapesos que podían oponerse a la barbarie revolucionaria y a sus secuelas estuvo referida no sólo a la crítica a la revolución en tanto que un fenómeno político, sino también a la evaluación de sus efectos sobre la transformación de la moral y la modernización de las costumbres. Un conservador hispanófilo que abordó esta problemática a mediados de los años treinta fue Alfonso Junco. Se trata de uno de los principales propagandistas de la doctrina de la hispanidad que a lo largo de la década de los cuarenta estableció una relación estrecha con los agentes del franquismo, se benefició de los viajes a España y publicó sus ideas en los nuevos medios impresos, en los que denunció la decadencia de una sociedad que había dado la espalda a su tradición fundadora y a la religión.

En 1933, Alfonso Junco publicó en España un conjunto de ensayos recogidos con el título de *Motivos mejicanos*, libro en el que denunciaba la “ola de fango” que había erosionado la moralidad de los mexicanos:

todos podemos comprobar que de quince años a esta parte la moralidad social ha venido sufriendo un pavoroso descenso en nuestro país. Espectáculos y danzas, modas y maneras femeninas, sentido del hogar, respetabilidad social, cantidad y calidad de crímenes, todo revela en las costumbres actuales, con relación a hace tres lustros, un hundimiento de catástrofe.⁵²

Junco atribuía este proceso al vacío abierto por la ruptura revolucionaria y al incremento de la influencia estadounidense, considerando que las más afectadas por las tendencias modernizadoras eran las mujeres:

la licencia de las costumbres yanquis —donde las mujeres no parecen saber lo que significa pudor—, licencia propagada principalmente por el cinematógrafo, en que las cosas se agravan interpretadas por heroínas que suelen tener caras ingenuas y vidas depravadas, ha contagiado a muchas jóvenes que, encantadas con tales heroínas y tomándolas por modelos, se van connaturalizando con mil desvergüenzas —como dejarse manosear y besar— impropias de mujeres honradas.⁵³

⁵¹ Esquivel Obregón, 1918: 22.

⁵² Junco, 1933: 189.

⁵³ Junco, 1933: 191.

Estos argumentos fueron recogidos en los años siguientes por la revista *Ábside. Revista de Cultura Mexicana*, que circuló en México a partir de 1937.⁵⁴ Al lado de los ensayos filosóficos y políticos, *Ábside* dio amplia difusión a reflexiones en torno al tema de la desarticulación de la jerarquía familiar, identificando a este fenómeno como el germen mismo de la disolución de un orden social orgánico. Al igual que la sociedad, pero a otra escala, la familia era concebida como un organismo vivo que implicaba necesariamente la existencia de “jerarquía y diversificación de funciones”. Esto significaba que entre los miembros del grupo familiar debían mantenerse vínculos de subordinación que estaban siendo trastocados por el trabajo de la mujer fuera del hogar y por la posibilidad de que participara en la esfera política a través del voto. Se consideraba que estos dos “peligros” eran producto del “feminismo”, corriente nacida de la modernización, que era condenada en las páginas de *Ábside* como una amenaza para la sociedad mexicana: “En el orden y armonía de la familia es la subversión feminista un grito estridente de estéril combate y de ruina indefectible”.⁵⁵

Desde esta perspectiva, el “feminismo” cuestionaba jerarquías y formas de sumisión —desigualdades “naturales”— que además de no representar menoscabo a la condición femenina eran elementos que establecían un equilibrio social:

sin duda el hombre y la mujer están en terreno igualitario en lo que se refiere a los derechos inherentes a la naturaleza humana; pero cuando se unen para constituir un hogar, esa igualdad en cierto modo desaparece y cede el campo a lo que pide la subsistencia del grupo. La familia no es una sociedad de iguales; tiene en su seno las desigualdades de la naturaleza, irreductibles, eternas. Los hijos están sometidos a sus padres; la mujer al marido. Esta sumisión, tratándose de la mujer, que es de quien hablamos ahora, nada tiene de abyecto, nada de innoble, porque no es el abatimiento del siervo, indócil y forzado, sino la cooperación voluntaria y amorosa de una dulce compañera en el logro de un alto fin, de una grande empresa.⁵⁶

⁵⁴ La revista *Ábside* atravesó por diferentes etapas. Tuvo una orientación más abierta cuando fue dirigida por los hermanos Méndez Plancarte y más conservadora cuando estuvo en manos de Alfonso Junco. En los periodos de mayor apertura admitió la publicación de autores como Mauricio Magdaleno, Alfonso Reyes y Jaime Torres Bodet, entre otros.

⁵⁵ Junco (1933: 54).

⁵⁶ Junco (1933: 55).

Que la mujer tuviera acceso al conocimiento científico o la literatura por medio de la educación no debería ser un factor que la apartara de su función esencial de ser esposa y madre, “que se cumple en el recinto sagrado del hogar”.⁵⁷ Es decir, la introducción de cambios en la estructura familiar tradicional que fomentaban la participación de la mujer en la vida política, económica o cultural aparecía como un fenómeno nocivo producto de la modernidad. Así, el feminismo podía ser aceptado “como un movimiento de superación espiritual y económica”, pero merecía “agrias censuras cuando se nutre de aspiraciones de bajo vuelo, pretendiendo emancipar a la mujer de las normas fecundas y eternas de la moral, o torcer el curso de sus grandes destinos, al arrojarla al horno encendido de las contiendas políticas...”⁵⁸ De hecho, afirmaba este autor, el feminismo “estriidente”, que promovía actividades que apartaban a las mujeres de su papel fundamental, sólo reclutaba a sus “devotas entre solteronas avinagradas”.⁵⁹ Tanto en la propuesta de reconstrucción social revolucionaria como en la conservadora, la mujer fue entronizada como reproductora y eje inamovible de la vida familiar.

¿Cuál era, pues, el modelo de sociedad que los conservadores hispanófilos vislumbraban para poder instaurarlo en México? Se partía de la idea de que era necesario acotar la esfera de acción del Estado mediante la construcción de un modelo social orgánico, cuyos postulados centrales eran los siguientes: el contrato social no funda la sociedad, por lo que no existían “individuos” asociados voluntariamente para vivir en ella, sino “personas” reunidas y representadas a través de cuerpos intermedios (la iglesia, la familia, la universidad, los grupos profesionales, los sindicatos, los municipios). Si la vida en sociedad era una situación necesaria y natural, concebida como un todo jerárquicamente armonizado, el Estado no tenía prioridad sobre los órganos que representaban los intereses de la sociedad dentro de la esfera pública. De esta representación —y no del sufragio— dependía que las libertades estuvieran garantizadas. Para los autores que sustentaron esta propuesta existía una clara diferencia entre el modelo organicista y el corporativismo oficial, ya que mientras el Estado posrevolucionario buscaba organizar a la sociedad en forma vertical y coercitiva, los conservadores apelaban al modelo medieval de un orden jerárquico natural e instituido por Dios que surgiría desde abajo y nacería en forma espontánea. Esta for-

⁵⁷ Ramírez (1941a: 464).

⁵⁸ Ramírez (1941b: 467).

⁵⁹ Ramírez (1941b: 663).

ma de organización permitiría acotar los límites del poder estatal, frenar los avances del individualismo liberal y armonizar los intereses económicos de trabajadores y propietarios a través de la formación de “comités mixtos”. Desde este planteamiento, el Estado estaba obligado a compartir su soberanía con las organizaciones sociales.⁶⁰

En relación con la definición de un orden social en donde la intervención del Estado fuera mínima, la revista *Ábside* publicó en 1941 un ensayo de Antonio Caso en el que argumentaba en contra de que el poder estatal se apoderara de las vidas privadas de las personas:

Convertido el Estado en Estado absoluto, la personalidad humana desaparece, necesariamente, en su aspecto esencial de libertad, en su esencia psicológica y moral de autonomía... El Estado es todo. El Estado gira por encima de la religión, sobre las tradiciones, sobre las costumbres, sobre el arte, sobre la ciencia, sobre la filosofía. Cada forma de actividad social se subordina al principio absoluto, a la esencia política. La cultura entera, orientada en una dirección idéntica, impide toda acción que no se ajuste a la noción fundamental del Estado absoluto, es decir, del Estado absurdo.⁶¹

Por esos mismos años, una publicación de tendencia ultraconservadora —la revista *Lectura*, dirigida por Jesús Guiza y Acevedo— denunciaba en términos muy similares que el Estado posrevolucionario pretendía ocupar un lugar desmesurado y señalaba el fenómeno de desagregación social y familiar que esto había generado. En 1937, Guiza y Acevedo escribió:

México es un país no sólo decadente, sino decrepito y moribundo. Signo infalible de decadencia, de decrepitud y de muerte es la negación del Espíritu, del hombre y de los valores tradicionales. El Estado mexicano es mezquina, insolentemente absorbente... El mexicano cada vez está más solo y más desamparado frente a un Estado que cada día multiplica más su poder... Se niega a la familia, puesto que se niega a los padres el derecho de educar a sus hijos; se niega la sociabilidad del hombre y el fruto que de ésta obtiene puesto que se practica un intervencionismo que no conoce límites.⁶²

En suma, reiteraba Guiza y Acevedo, los ciudadanos se encontraban en una situación de indefensión ante un “Estado absorbente; sin Iglesia... sin uni-

⁶⁰ Fernández de la Mora, 1985: 129-130.

⁶¹ Caso, 1941: 728-29.

⁶² Guiza y Acevedo, 1937: 193.

versidades... sin familia... sin sociedades particulares libres... es un papel o un trapo que el Estado dobla y estruja a su antojo”.⁶³

Además de limitar la esfera de acción del Estado, la hispanofilia más intransigente propuso también acotar los alcances de la democracia liberal. En 1949, el Instituto de Cultura Hispánica publicó un libro de José Fuentes Mares, *México en la hispanidad. Ensayo polémico sobre mi pueblo*, en el que, a partir de una crítica de fondo al proceso de institucionalización de la revolución mexicana, planteaba la imposibilidad de instaurar una democracia liberal en México y proponía una “democracia dirigida”:

Despojémonos de la idea de una democracia en sentido liberal, que el genio hispánico en México le impide adoptar. Este mismo genio le facilita mucho más el anarquismo, y tan es así, que cuantas veces en México se ha intentado la patraña demoliberal, el país no ha conocido otro destino que la anarquía, donde los peores han medrado siempre a costa de los mejores. Pero la democracia puede ser en México, sin embargo, aunque no a la manera del liberalismo, pues cierto es además que ambos términos se excluyen recíprocamente, ya que ninguna forma política pudo ser menos democrática que la instaurada por el liberalismo. Pero la democracia sí tiene sentido y viva tradición en México, sólo que una democracia dirigida, una democracia de élites, cuya acción se encuentre respaldada por la masa, o por lo menos que no se vea obstaculizada por ella. Pero no creo tenga sentido en mi Patria la democracia que algunos sueñan todavía: la democracia sin cabeza, la de la élite que se aniquila en la masa.⁶⁴

La clave para mantener un sistema de “democracia dirigida” residía en la aceptación general de las desigualdades naturales, permitiendo que la religión actuara como gran nivelador. Y es aquí en donde se vislumbraba que la reactivación del espíritu de la “raza” hispánica —entendida no como una realidad fisiológica sino como una realidad espiritual anclada en la lengua y la religión— estaba llamada a desempeñar un papel determinante. En el libro *Sangre de Hispania*, publicado en 1940, Alfonso Junco sugería que la “España Madre” y la “Nueva España” debían volver a “hermanarse en la estirpe”, como “cachorros sueltos del León”.⁶⁵ En *España en los destinos de México*, publicado en 1942, José Elguero observaba un México “intoxica-

⁶³ Guiza y Acevedo, 1937: 194.

⁶⁴ Fuentes Mares, 1949: 15.

⁶⁵ Junco, 1940.

do” por las ideas que a partir de la independencia habían “interrumpido la obra de España”,⁶⁶ y al que urgía reconfigurar como una entidad racial que incluyera lo indígena y lo mestizo, dando predominio al elemento criollo.

La idea de que México volviera a sus raíces a través de la religión, la lengua y la raza cobró tintes extremos en los planteamientos de un católico tradicionalista como Jesús Guiza y Acevedo, quien además de adherirse a la España imperial militó con la España franquista. En un ensayo de 1939, titulado “Franco acaba de cambiar al mundo”, incluido luego en un libro publicado en México en 1945, sustentaba:

la victoria de Franco es la victoria de Dios y la victoria de la verdadera noción del hombre. Franco acaba de modificar al mundo. La democracia y el socialismo fueron los asesinatos de los rojos, la destrucción que practicaron, su “ideología” absurda, la persecución, las cárceles, la miseria del pueblo, la hipocresía, el despotismo.⁶⁷

Condenaba que el gobierno cardenista hubiera abierto las puertas al exilio republicano y unía los destinos de México a los de la España franquista:

México es español. Porque es español es católico. Y porque somos católicos y españoles no sólo comprendemos a Franco, sino que lo amamos. Amamos en él la voluntad de España de ser España, de volver al cauce de su historia y de querer ser grande. La grandeza de España es don para los demás, amor y comprensión.⁶⁸

Es importante aclarar que las iniciativas culturales del franquismo en México tuvieron altibajos y pasaron por fuertes decepciones, lo que contribuye a explicar las reacciones exaltadas de los intelectuales hispanófilos. Un desencuentro muy sonado se produjo, por ejemplo, durante la Primera Bienal Hispanoamericana de Arte organizada en Madrid en octubre de 1951, a la cual el gobierno mexicano no envió representantes oficiales.⁶⁹ Debido a las expectativas que los organizadores albergaban sobre el impacto de la

⁶⁶ Elguero, 1942: 154.

⁶⁷ Guiza y Acevedo, 1939: 232. Este ensayo fue publicado anteriormente en *Lectura* (1939).

⁶⁸ Guiza y Acevedo, 1944: 397.

⁶⁹ Cabañas Bravo, 1996.

exposición tanto en España como en América Latina, la ausencia mexicana fue notoria y se le consignó explícitamente en el *Catálogo*:

En este primer encuentro entre la pintura hispanoamericana y la española es de lamentar la ausencia de ciertos nombres; precisamente la de aquellos que más han contribuido a que la primera ocupe hoy uno de los lugares preferentes en el panorama universal de las artes de nuestro tiempo... Concretamente, de la experiencia mejicana, centrada en torno a la pintura de la Revolución —Rivera, Orozco y Siqueiros—, empeñada ahora en hallar una salida orientándose por el meridiano de París —Tamayo—, no era tanto lo que se esperaba con miras al intercambio de unos mensajes de acercamiento y colaboración, como con el deseo de satisfacer directamente una curiosidad —grande, sin duda— en la que el informe y la noticia, en cierto modo retrospectivos, o el placer estético significarían más que la tarea en común, la empresa inmediata de fragar en soluciones nuevas unas inquietudes apremiantes.⁷⁰

Ante la decepción de que el muralismo no estuviera representado en la Primera Bienal, el *Catálogo* arremetió públicamente en contra del indigenismo mexicano, reprochándole haber introducido una influencia anecdótica y “sentimentaloide” en las artes plásticas latinoamericanas:

Entre los otros tópicos, los peculiares de la pintura hispanoamericana, en su mayoría nacidos del indigenismo mejicano, podrían señalarse el de una especial preferencia por lo anecdótico y discursivo y el de una propensión reiterada a la sentimentalidad deformadora, mal encubierta bajo una capa de un expresionismo que, para serlo con valor plástico auténtico, siempre anda escaso de íntima y coherente justificación. Así se frustran muchas veces intentos que, sometidos a mayor disciplina o a más altas presiones espirituales, hubieran podido llegar a feliz término.⁷¹

En vez de asumir como válidos los contenidos de la “pintura panfletaria” inspirada en el indigenismo, el *Catálogo* invitaba a buscar “autenticidad”; es decir, a “depurar” el sentido de lo autóctono a la luz de una “identificación con el alma y la tierra compartidas”.⁷² Este tipo de polémicas exacer-

⁷⁰ Santos Torroella, 1951: 1.

⁷¹ Santos Torroella, 1951: 2.

⁷² Santos Torroella, 1951: 4.

baron las posturas de los grupos más ortodoxos de la clase media conservadora, que observaban la duplicidad de un Estado que a pesar de haber suspendido relaciones diplomáticas con España, mantenía vínculos económicos no oficiales con el régimen franquista,⁷³ al cual, sin embargo, rechazaba abiertamente en el terreno cultural.

REFLEXIÓN FINAL: DOS FORMAS DE AUTORITARISMO

Interrogarse acerca de las críticas dirigidas por una parte de la sociedad mexicana a los regímenes revolucionarios de la primera mitad del siglo XX no es una tarea fácil, en la medida que las etiquetas de “derecha” e “izquierda”, “reacción” y “revolución” simplificaron fenómenos muy diversos y complejos. Mencionaré algunos de ellos. Dentro y fuera del Estado revolucionario es posible identificar individuos que simpatizaron con el franquismo y con el nazismo. No toda la corriente hispanófila mexicana fue ultraconservadora; hubo también juristas liberales que defendieron los postulados del derecho natural, y a través de éste valores como la justicia y la libertad. Tanto la burocracia oficial como la hispanofilia compartieron el rechazo a Estados Unidos. Por último, los gobiernos de Ávila Camacho, Alemán o Ruiz Cortines no pueden ser caracterizados como progresistas; fueron, más bien, la expresión de otra vertiente del autoritarismo mexicano.⁷⁴ Un autoritarismo laico, populista y mestizófilo que estuvo confrontado con un autoritarismo católico, elitista e hispanizante.

En suma, el entramado ideológico de la primera mitad del siglo XX en México fue más complejo de lo que se reconoce. La ideología oficial no fue un bloque monolítico, sino que mantuvo una tensión permanente con otras propuestas, entre ellas la del conservadurismo hispanófilo. Las clases media y alta influidas por el nacionalismo oficial o por la visión

⁷³ Lida, 2001: 11-18; Pérez Monfort, 2001: 61-119.

⁷⁴ En un ensayo reciente sobre la derecha mexicana, Roger Bartra planteó la existencia de una “derecha revolucionaria y burocrática”, que habría coexistido con la derecha católica, “cuyos personeros más emblemáticos han sido el inmensamente corrupto Miguel Alemán y el siniestramente represivo Gustavo Díaz Ordaz, quienes son sólo algunos de los hitos de la larga trayectoria de la derecha autoritaria que impidió tercamente durante decenios toda alternativa democrática en México. Esta derecha burocrática es la responsable de la erección de la imponente pirámide estatal de intereses económicos, administrativos, sindicales y corporativos que saltó del caballo al tren, para, por último, apropiarse de muchos Cadillacs para transportar a los dóciles asalariados de la revolución institucionalizada” (Bartra, 2009: 23).

conservadora, sustentaron propuestas autoritarias y apelaron a un esencialismo racial para dar fundamentos a lo nacional. Desde la perspectiva laica del programa de ingeniería social puesto en marcha por el nuevo grupo en el poder, el estereotipo del ciudadano forjado por la revolución estuvo encarnado en la figura mestiza del “hombre nuevo”;⁷⁵ en tanto que desde la perspectiva hispanófila —es decir, la de las “personas decentes”— el estereotipo del ciudadano modelo correspondía a la imagen del “caballero cristiano” o del “hidalgo”, encarnado en la figura criolla del *homo hispanicus*. En un libro publicado en 1959, el abogado y filósofo Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) —que en los años cincuenta obtuvo un doctorado en derecho por la Universidad Complutense y fue un hispanizante ortodoxo y católico—, definió al *homo hispanicus* como un ser humano diferenciado de la masa y dotado de las siguientes cualidades: “esfuerzo, coraje, ímpetu, fe apasionada y enérgica, intensidad imaginativa e ideas que se tornan ideales”.⁷⁶ Mientras que el indigenismo mestizófilo alentó la formación de una sociedad de masas a partir de valores laicos y corporativos, la propuesta hispanófila apeló a lo religioso, a los valores de la España imperial y al mantenimiento de un sistema organicista fundado en jerarquías naturales que “armonizaban” el espacio social desde la cúspide de la pirámide social hasta la familia.

La crítica que el conservadurismo hispanófilo hizo a la revolución y el cuestionamiento a algunas de las tendencias del sistema político que se perfilaron a partir de los años veinte —el recurso a la violencia, la visión patrimonialista de la función pública, el control clientelar, el abandono de la legalidad— pueden entenderse desde un doble punto de vista: como reacción en contra de las iniciativas de un sistema político que había marginado a un segmento de las clases medias y como un intento por articular una cultura reactiva hacia el nacionalismo revolucionario, cuyos códigos fueron compartidos por una parte significativa del estrato superior de la sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XX.⁷⁷ Ahora bien, la propuesta

⁷⁵ Urías, 2007: 15-37.

⁷⁶ Basave Fernández del Valle, 1959: 1, 100-113.

⁷⁷ Acerca de la orientación ideológica del empresario y líder empresarial Juan Sánchez Navarro —ligado tanto al mundo hispanófilo conservador como a la clase política revolucionaria— escribe su biógrafa: “En tiempos del auge del pensamiento marxista, del materialismo histórico, cuando se vivían los efectos de la Revolución y la supuesta institucionalización de sus logros, hablar en materia histórica de la conquista de México como un hecho que enriqueció la cultura de nuestro país, del porfiriato como una época importantísima para el desarrollo económico; criticar la política agraria y educativa por sus ten-

de reformular la moral social a través de valores tradicionales resultó completamente inviable en una sociedad que atravesaba por un acelerado proceso de modernización y cambio. En la segunda mitad del siglo XX los valores sociales tradicionales quedaron circunscritos a espacios sociales cada vez más reducidos, al igual que la antigua añoranza por España, sintetizada en la frase final de un artículo de Manuel Herrera y Lasso titulado “España” y publicado en 1948 en el periódico *Excélsior*: “¡Oh, dulce estrella del ocaso, torna a ser el Sol del mundo!”⁷⁸

BIBLIOGRAFÍA

ARENAL, Jaime del. “El nacionalismo conservador mexicano del siglo XX”. En *El nacionalismo en México. VIII Coloquio de Antropología y de Historia Regionales*, compilado por Cecilia Noriega Elío. México: El Colegio de Michoacán, 1992.

———. “La historiografía conservadora mexicana del siglo XX”. *Metapolítica*, 6-22 (marzo-abril, 2002).

———. “‘La otra historia’: la historiografía conservadora”. En *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, compilado por Conrado Hernández. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

———. “Derecho natural *versus* Estado posrevolucionario: el jusnaturalismo en tres juristas ‘conservadores’ del siglo XX”. En *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. II, coordinado por Erika Pani. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009 (Biblioteca Mexicana): 648-683.

dencias ‘socializantes’ o, en materia filosófica, identificarse como ‘espiritualista’ le valieron a Juan y a su hermano Carlos el mote de ‘reaccionarios’ en el ambiente universitario en que se desenvolvían en sus años de juventud. Los fundamentos de su posición intelectual los desarrolló desde los años de vida en familia, por la sólida formación religiosa que tuvo y que continuó en sus primeras etapas de educación académica. Ya como estudiante universitario en México y España tuvo profesores que influyeron mucho en su formación intelectual. Fue el caso de Fernando de los Ríos, profesor de Derecho Político; Gascón y Marín, de Derecho Administrativo; Rafael de Altamira, de Instituciones Jurídicas de América” (Ortiz Rivera, 1997: 155-156).

⁷⁸ Herrera y Lasso, 1948: 279.

- BARTRA, Roger. "Los lastres de la derecha mexicana". En *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, compilado por Roger Bartra. México: Herder, 2009: 13-27.
- BARRÓN, Luis. "Conservadores liberales: Luis Cabrera y José Vasconcelos, reaccionarios y tránsfugas de la Revolución". En *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. II, coordinado por Erika Pani. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009 (Biblioteca Mexicana): 435-466.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín. *Filosofía del Quijote (Un estudio de antropología axiológica)*. México: Espasa Calpe Mexicana, 1959 (Colección Austral).
- BONAZZI, Tiziano. "Conservadurismo". En *Diccionario de política*, vol. I, compilado por Norberto Bobbio y Nicola Matteucci. México: Siglo XXI Editores, 1981: 369-374.
- CABAÑAS BRAVO, Miguel. *Política artística del franquismo. El hito de la Bienal Hispano-Americana de Arte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996 (Biblioteca de Historia, 30).
- CASO, Antonio. "Cristianismo y totalitarismo". *Ábside*, vol. 12 (1941): 724-730.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México, 1991.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel. *La crisis de México*. En *Obras completas de Daniel Cosío Villegas*. México: Clío/El Colegio Nacional, 1997: 15-46.
- DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, Lorenzo. *El imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992 (Biblioteca de Historia).
- ELGUERO, José. *España en los destinos de México*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1942.
- ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio. *Influencia de España y los Estados Unidos sobre México*. Madrid: Biblioteca Calleja, 1918.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo. *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985.

- FUENTES MARES, José. *México en la hispanidad. Ensayo polémico sobre mi pueblo*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1949.
- GARCIADIEGO, Javier. “La oposición conservadora y de las clases medias al cardenismo”. *Istor*, 25 (mayo-junio de 2006): 30-49.
- GÓMEZ MORÍN, Manuel. “España fiel” (1928). En *1915 y otros ensayos*. México: Jus, 1973: 57-77.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, y Fredes Limón Nevado. *La hispanidad como instrumento de combate. Raza e Imperio en la prensa franquista durante la guerra civil española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, 1988 (Monografías, 5).
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Madrid: Tecnos, 1998.
- GRANADOS, Aimer. *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*. México: El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 2005.
- GUIZA Y ACEVEDO, Jesús. “No hay crítica donde hay decadencia”. *Lectura. Revista Crítica de Ideas y Libros*, I-3, 1937.
- . “Franco acaba de cambiar al mundo” (1939). En *Hispanidad y germanismo*. México: Editorial Polis, 1945.
- . “Yanquis, hispanidad, Iglesia católica y fascismo” (1944). En *Hispanidad y germanismo*. México: Editorial Polis, 1945.
- HALPERIN DONGHI, Tulio. “España e Hispanoamérica: miradas a través del Atlántico (1825-1975)”. En *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- HERRERA y LASSO, Manuel. “España”, *Excélsior*, México, 28 de febrero de 1948. En *Casa construida sobre roca: La Escuela Libre de Derecho y otros escritos*, compilado por Raquel Herrera y Lasso y Jaime del Arenal Fechochio. México: Escuela Libre de Derecho, 2002: 277-279.
- JUNCO, Alfonso. *Motivos mejicanos*. Madrid: Espasa Calpe, 1933.
- . *Sangre de Hispania* (1940). Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943 (Colección Austral).
- LIDA, Clara E. “El primer franquismo y sus relaciones con México. Temas y problemas”. En *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950*.

Rupturas formales, relaciones oficiosas, compilado por Clara E. Lida. México: El Colegio de México, 2001: 11-18.

LOAEZA, Soledad. *Clases medias y política en México. La querrela escolar, 1959-1963*. México: El Colegio de México, 1988.

LOBJEOIS, Eric. “Los intelectuales de la derecha mexicana y la España de Franco, 1939-1950”. En *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*, compilado por Clara E. Lida. México: El Colegio de México, 2001: 163-192.

MATESANZ, José Antonio. *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española 1936-1939*. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

OJEDA REVAH, Mario. *México y la guerra civil española*. Madrid: Turner, 2004.

ORTIZ RIVERA, Alicia. *Juan Sánchez Navarro. Biografía de un testigo del México del siglo XX*. México: Grijalbo, 1997.

PALACIOS, Guillermo. “Calles y la idea oficial de la Revolución mexicana”. *Historia Mexicana*, XXII-3, 1973.

PÉREZ MONFORT, Ricardo. *Hispanismo y falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

———. *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

———. “La mirada oficiosa de la hispanidad. México en los informes del Ministerio de Asuntos Exteriores franquista, 1940-1950”. En *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*, compilado por Clara E. Lida. México: El Colegio de México, 2001: 61-119.

———. “Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940”. En *Cultura e identidad nacional*, coordinado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007 (Biblioteca Mexicana): 516-577.

RAMÍREZ, Alfonso Francisco. “Feminismo”. *Ábside*, vol. 7 (1941): 464-468.

- . “El retorno al hogar”. *Ábside*, vol. 11 (1941): 663-666.
- SANTOS TORROELLA, Rafael. “Pintura hispanoamericana”. En *Catálogo de la 1ª Bienal Hispanoamericana de Arte*: Madrid: 1951.
- SERVÍN, Elisa. “Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha”. En *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. II, coordinado por Erika Pani. México: Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009 (Biblioteca Mexicana): 467-511.
- SHERIDAN, Guillermo. “Refugachos, escenas del exilio español en México”. *Letras Libres*, vol. 56 (2003): 18-27.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets, 2007.
- . “‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo: el debate en torno al indigenismo (1948-1955)”. *Historia y Política. Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, 24 (2010).

Recibido: 27 de enero de 2010.

Aceptado: 19 de agosto de 2010.