

La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS¹

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II celebrado entre 1962 y 1965 representó un cambio de paradigmas en numerosos aspectos de la vida de los católicos, pues desde la liturgia hasta las consideraciones doctrinales en materia social, registraron modificaciones que se consideran implícitas a la intención de apertura al diálogo con el mundo moderno que se denominó *aggiornamento*.

Sin embargo estos cambios no fueron recibidos favorablemente por todos los católicos, ya que por un lado hubo quienes consideraron que las actitudes de compromiso con el mundo habían sido demasiado limitadas, mientras que otro sector consideró que el Vaticano II representaba una ruptura con la tradición católica o, cuando menos, que sus lineamientos propiciaron malas interpretaciones que habían hecho surgir el fenómeno del progresismo², algo que ellos consideraban prácticamente herético. El presente artículo aportará un análisis

1 Doctorante en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora". Correo electrónico: amvillegas22@yahoo.com.mx.

2 El progresismo estaba representado por las corrientes más abiertas a las innovaciones tanto litúrgicas como doctrinales, morales y en criterios socio-políticos dentro de la Iglesia. Además de poner un mayor énfasis en una concepción de la Iglesia como comunidad del pueblo de Dios rechazando la estructura jerárquica tradicional, simpatizaba frecuentemente con corrientes políticas de izquierda.

general de algunas características identitarias del segundo de estos sectores, es decir del discurso ideológico-religioso de los católicos que se pueden denominar como “tradicionalistas”³ quienes tuvieron y tienen una postura de oposición y crítica a las nuevas directrices suscitadas en la Iglesia por el Concilio Vaticano II.

OBJETIVO

El objetivo del presente artículo es señalar las características de los planteamientos discursivos principales que fueron clave en la conformación de las distintas identidades dentro del tradicionalismo católico en México a partir del Concilio Vaticano II, así como mostrar algunos aspectos de los conflictos y polémicas entre las distintas corrientes que fortalecieron dicha conformación identitaria.

JUSTIFICACIÓN

La justificación de este artículo y su relevancia radica en la necesidad de ampliar la comprensión de la heterogeneidad del tradicionalismo católico en México, pues como se mostrará más adelante, son pocos los textos que en el ámbito académico han abordado el tema más allá de algunas menciones marginales; hasta el momento son pocos los esfuerzos por elaborar una clasificación de las distintas corrientes que conforman las identidades tradicionalistas, lo cual se incorpora a una serie de estudios que, en los últimos años, ha intentado profundizar tanto en el análisis historiográfico del catolicismo mexicano en general, como en las particularidades de los sectores conservadores en particular, algunos de los cuales han mantenido espacios de poder político y empresarial tanto a nivel regional como nacional en el ámbito mexicano.

3 El tradicionalismo, en oposición al progresismo, representaría a los sectores católicos que consideran que las innovaciones del Concilio Vaticano II se encuentran en flagrante contradicción con la tradición católica de los siglos previos, es decir con los documentos de los papas y de los concilios ecuménicos y con los escritos de los santos padres y doctores de la Iglesia.

El concepto de identidad es el principal elemento teórico en el que se fundamenta el presente artículo. Se ha tomado en cuenta la definición que propone Manuel Castells para quien la identidad es “el proceso de la construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o a un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1999: 28). De este modo, se enunciarán algunos de los atributos culturales (en este caso, elementos religiosos e ideológicos) presentes en el discurso del tradicionalismo católico, los cuales se consideran relevantes en la conformación de sus distintas corrientes identitarias.

Las identidades proporcionan un sentido de pertenencia, una auto-descripción y además ayudan a proporcionar un sentido de la existencia misma a quienes se adhieren a ella. En el caso de las identidades religiosas, esto es claro, y en el tradicionalismo católico se parte de un conjunto de ideas y postulados establecidos por los principales ideólogos y líderes de cada corriente con los que se identifican sus seguidores, esto concuerda con lo dicho por Stuart Hall “la identificación se construye sobre el reconocimiento de algún origen común o de características compartidas con otras personas o grupo, o bien con un ideal y con la natural cercanía de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre esta base” (Hall, 2006: 228). Dicha identificación es lo que propicia que los seguidores de cada corriente identitaria tradicionalista, asuman como parte de su propia convicción individual el discurso del conjunto. No obstante, esta identificación no tiene por qué ser uniforme en todos los individuos, pues siempre se produce una reinterpretación de las consignas ideológico-religiosas de acuerdo con una serie de elementos individuales impredecibles, lo cual vuelve compleja de manera notable la expresión de cada identidad, aunque es posible señalar aquellos elementos que caracterizan la formación de ciertas corrientes definidas que serán caracterizadas en el presente artículo.

La pluralidad de vertientes aun dentro de una misma categoría: el tradicionalismo, deja en claro que las identidades no son algo unitario: “[...] se acepta que las identidades nunca están unificadas y que, en tiempos recientes, se han vuelto cada vez más fragmentadas y fracturadas: nunca singulares, sino múltiples, construidas a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes con frecuencia intersecados

y antagónicos” (p. 230). En esta multiplicidad, radica una de las características más notables del tradicionalismo, de interpretaciones diversas de un mismo discurso previo, pueden generarse corrientes identitarias distintas que buscan exaltar sus particularidades como parte de una afirmación de sí mismas.

Cabe mencionar que el concepto de identidad se inserta en el debate metodológico relacionado con los estudios culturales, Lawrence Grossberg señala que “la mayoría de los trabajos en los estudios culturales están preocupados por investigar y poner en reto la construcción de las identidades subalternas, marginales y dominadas, a pesar de que trabajos recientes, han comenzado a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Raramente, no obstante, se les estudia a ambas juntas, como podría dictarlo la teoría, como mutuamente constitutivas” (Grossberg, 1996: 90). El énfasis puesto en el ámbito de los estudios culturales en las identidades de los grupos subalternos, en el contexto de un binomio dominadores-dominados, ha hecho dejar a un lado el estudio historiográfico de expresiones identitarias que no se ubican con claridad en alguno de los bandos de esta diada, y sin embargo es necesario explorar para lograr una mayor profundización en la comprensión de ciertos fenómenos religiosos presentes en la sociedad. En el caso del tradicionalismo católico, una adecuada caracterización de las identidades inherentes al mismo, contribuirá a la reflexión en torno a la complejidad de las expresiones religiosas en México y la manera en que son constitutivas de otro tipo de identidades.

No debe soslayarse el papel de la otredad en la conformación identitaria. Al respecto, Julia E. Palacios menciona: “[...] la identidad no aparece como un concepto acabado, sino que se construye a través de un proceso constante, y se ubica, tanto en lo individual como en lo colectivo, en función de un referente externo que es la otredad. En este sentido, responde a las individualidades y a las diferencias, pero fundamentalmente al descubrimiento de sí mismo y del otro” (Palacios, 2006: 217). El papel de la otredad en la conformación de las identidades tradicionalistas es claro, puesto que un factor crucial de identificación es la oposición y crítica al “otro” que en este caso es el progresismo.

La aversión a aquellos que muestran elementos identitarios opuestos a los tradicionalistas, implica una condena que constituye un elemento aglutinador entre sus seguidores. Sin embargo no es sólo

la oposición al progresismo el principal elemento de conformación identitaria, sino la oposición generada entre las distintas corrientes tradicionalistas (particularmente entre sedevacantistas y antiprogresistas posconciliares radicales) la que se ha convertido también en un factor aglutinante y diferenciador, como se podrá observar más adelante. Lo anterior ilustra claramente el planteamiento de Stuart Hall: “Las identidades se construyen a través de, y no fuera de, la diferencia. Esto implica el reconocimiento, radicalmente inquietante, de que sólo a través de la relación con el Otro –la relación con lo que no es, precisamente con lo que no está, con lo que se llama su exterior constitutivo– se puede llegar al significado “positivo” de cualquier término y por tanto construir su “identidad”. A través de su existencia, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y apego sólo debido a su capacidad de excluir, dejar fuera, considerar un “exterior” abyecto” (Hall, 2006: 232).

Las relaciones conflictivas entre aquellos que siguen corrientes identitarias divergentes, es un ejemplo de cómo las identidades se conforman a partir de marcar diferencias. Las polémicas que se comentarán en la parte final de este artículo son una muestra del papel conformador de identidades que posee la confrontación.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La bibliografía sobre las transformaciones que trajo consigo el Concilio Vaticano II y acerca de las tendencias progresistas que en la Iglesia mexicana surgieron con posterioridad es amplia,⁴ sin embargo no es el propósito de este artículo establecer un diálogo con quienes abordan estas materias, sino más bien enfocarse de manera concreta en el

4 Algunos de los más destacados trabajos al respecto son: M.L. Aspe Armella (2007). Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. En *Historia y Gráfica*, No. 29, México: Universidad Iberoamericana, pp. 131-163. M. Concha Malo (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI. J. García (1984). La Iglesia mexicana desde 1962. En E. Dussel. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Vol. 5*. México: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina. M.M. Pacheco Hinojosa (2005). *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. M.A. Puente Lutheroth (coord.) (2006). *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*. México: Miguel Ángel Porrúa.

estudio del tradicionalismo católico, el cual es un tema que ha sido poco abordado en la historiografía académica.

Roberto Blancarte hace algunas menciones en su libro sobre la historia de la Iglesia Católica en México (Blancarte, 1992) particularmente sobre los conflictos de grupos y personajes que él denomina “integristas” con elementos izquierdistas y progresistas, así como con algunos miembros la jerarquía episcopal (pp. 207-208, 284-285); también aporta algunos datos sobre el papel del tradicionalismo en conflictos político-religiosos ocurridos en algunos poblados como Atlatlahucan, Morelos (pp. 335-336) y Ojitlán, Oaxaca (pp. 339-342); sin embargo no menciona el tema a profundidad, lo cual es entendible dado el carácter general de su obra, y tampoco aborda las características identitarias del discurso del tradicionalismo y la pluralidad aun dentro del mismo.

Otro aspecto que ofrece Blancarte es la clasificación que elabora de las distintas corrientes en que clasifica a los católicos mexicanos según su postura político-social y pastoral a partir de 1968 (pp. 237-238): a) conciliadora o pragmática, b) intransigente preconiliar (en la que se encuadrarían los tradicionalistas, objeto de este estudio), c) neo intransigente moderada y d) neo intransigente radical. Aunque esta clasificación puede ser útil, especialmente para el estudio de las diversas actitudes en el seno de la jerarquía episcopal católica y de diversos grupos de religiosos y laicos posconciliares, el término “tradicionalismo” se puede considerar como más adecuado e incluyente que la categoría “intransigente preconiliar”, pues como se observará, la corriente antiprogresista posconciliar radical, quedaría excluida de la categoría propuesta por Blancarte, ya que ellos aceptan el Concilio Vaticano II y la autoridad papal, aunque le dan al primero, una interpretación opuesta a aquélla de los progresistas.

El primer texto que en el medio académico se enfocó en su totalidad al tema del tradicionalismo católico es el de Alfonso Ayala (2006: 54-65), el cual da una visión general sobre la presencia de las corrientes tradicionalistas en Guadalajara, y la relación entre la organización reservada de los Tecos y el sedevacantismo. Aunque aborda algunos aspectos del desarrollo histórico tanto del sedevacantismo como del lefebrismo, no aparece una caracterización profunda de las identidades respectivas, a pesar de que se reconoce la heterogeneidad del propio tradicionalismo; no obstante, sí aporta una interesante reflexión sobre lo que él denomina “doble fuente de identidad” entre la

militancia o ex militancia de los Tecos y la identificación con el tradicionalismo (p. 62).

Otro texto que concentra su análisis en un personaje clave ligado al tradicionalismo, es el de Martha Pacheco (2007: 337-366), quien ofrece una semblanza biográfica e ideológica de la figura del sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga y del papel de sus propuestas en la conformación del sedevacantismo en México. Este texto aporta además de una valiosa síntesis del surgimiento del sedevacantismo, una interesante caracterización de los cambios ocurridos en la Iglesia Católica en los años sesenta.

Pacheco toma su concepto de tradición de George Balandier, quien además ofrece una clasificación de diferentes matices del tradicionalismo: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal y pseudo-tradicionalismo.⁵ No obstante, la propuesta que maneja este autor francés hace referencia a la tradición y al tradicionalismo en general y si bien sus planteamientos son correctos, sólo son útiles para caracterizar nuestro objeto de estudio concreto en forma parcial, pues el tradicionalismo católico muestra características que hacen necesaria una clasificación desde la valoración de su propio discurso y es ésa una de las aportaciones que propondrá el presente artículo.

Por su parte, dos historiadoras han elaborado recientemente sus respectivas tesis sobre la trayectoria y el pensamiento de Antonio Rius Facius, otro de los principales ideólogos sedevacantistas: Alejandra Nava (2012) y María del Carmen Ibarrola (2014). Ambas tesis aportan datos valiosos sobre las características del pensamiento de este personaje; no obstante, aun cuando Ibarrola profundiza en la ca-

5 El concepto que propone Balandier señala entre otras cosas que la Tradición “es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo momentos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza” en G. Balandier (1999). *El desorden*. Barcelona: Gedisa, p. 35. En cuanto a la clasificación que ofrece Balandier considera que el tradicionalismo fundamental “se encuentra al servicio de una permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del cual es producto y el conservador. El tradicionalismo formal que no excluye al anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición reformada, interviene durante los periodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes conmociones; permite dar sentido a lo nuevo, a lo inesperado, al cambio y domesticarlos imponiéndoles un aspecto conocido o tranquilizador” en G. Balandier, 1999, p. 37.

racterización del tradicionalismo católico, ninguna de las dos ofrece una caracterización que abarque ciertos aspectos ideológicos que son decisivos para la comprensión adecuada de este fenómeno religioso.

Éstos son los únicos textos académicos que hasta la fecha se han escrito sobre el tradicionalismo católico en México, por lo que, como se podrá observar, el presente artículo intentará hacer un aporte más para el estudio de esta tendencia.

Cabe mencionar que hay algunos otros escritos que hacen menciones muy generales sobre el tema y que, desde luego, no profundizan en él y mucho menos ofrecen alguna identificación de las características de las corrientes identitarias. Éste es el caso de algunos trabajos de investigación que abordan la trayectoria de la agrupación de los Tecos de Guadalajara, quienes han sido uno de los principales simpatizantes del tradicionalismo en el país, así como algunos aspectos de su ideología y discurso. Si bien, hay ya un buen número de textos que abordan a esta agrupación desde sus inicios en los años treinta, sólo se considerarán en este apartado aquellos que abordan su postura tradicionalista a partir de los años sesenta y posteriores. Entre estas investigaciones destacan las realizadas en el ámbito académico por Fernando M. González (2007: 57-93; y 2009: 131-171), Mónica Naymich López Macedonio (2007) y Luis Ángel Hurtado Razo (2014), además de algunos elementos de análisis aportados por periodistas como Manuel Buendía (1996) y Álvaro Delgado (2003 y 2004) quienes, aun cuando parten de un enfoque periodístico, aportan datos relevantes.

Quienes han estudiado el caso del conflicto político-religioso en el poblado de Atlatlahucan, Morelos, como es el caso de las antropólogas Norma Elizondo (1984), Artemia Fabre (1985) y Cecilia Salgado (2000), sólo han abordado de manera breve la caracterización del tradicionalismo católico. De estas investigadoras, la que ha propuesto una clasificación más detallada de las distintas corrientes identitarias es Artemia Fabre, quien en una publicación del año 2000, proponía la división de las distintas modalidades de tradicionalismo en tres categorías: a) la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, b) el sedevacantismo, y c) el lefebvrismo (Fabre, 2000). Dicha categorización es correcta en líneas generales en lo referente al sedevacantismo y al lefebvrismo aunque muestra algunas fallas en los datos inherentes a los orígenes y el desarrollo de las corrientes. No obstante, el gran error es incluir como tradicionalista a la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, la cual es una agrupación que no surgió a partir de una reacción radical en

contra del Concilio Vaticano II, sino que sus orígenes se remontan al “patriarca Pérez” y al intento del Callismo de los años veinte por crear una iglesia mexicana no sometida a Roma.

LAS TRANSFORMACIONES SUSCITADAS POR EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II fue convocado por el papa Juan XXIII, y se desarrolló en cuatro sesiones entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965 y correspondió a Paulo VI llevarlo a término. Fueron numerosos los temas que representaron una novedad para la mentalidad de muchos católicos y que tenían la intención de construir una imagen de iglesia más abierta y dialogante con el mundo moderno.

Entre algunas de estas innovaciones se pueden mencionar las siguientes: la apertura al diálogo con las ciencias y con representantes de otras confesiones religiosas, la promoción de un nuevo modo de ver la libertad religiosa con la promulgación de la declaración *Dignitatis Humanae* la cual proclamó que ningún poder gubernamental puede imponer convicción religiosa alguna (Documentos completos del Concilio Vaticano II, 1991: 437-449), la adopción del ecumenismo como base de la relación con otras iglesias cristianas y con otras religiones (pp. 392-409), la renovación de las relaciones con los judíos, tratándose de tender un puente entre ellos y los católicos basado en el conocimiento y la tolerancia mutuos (pp. 432-436), diversos cambios en el discurso de la Doctrina Social de la Iglesia, que a partir de la declaración *Gaudium et Spes* (pp. 135-222), puso en el centro de sus planteamientos a la persona humana, modificación de la liturgia católica (pp. 101-134), lo cual implicaba la sustitución del uso del latín por la lengua vernácula y que el celebrante se mostrara vuelto hacia el pueblo y no hacia el altar, así como cambios en los rituales de los sacramentos entre los que destacan al autorización para comulgar de pie y recibir la hostia consagrada en la mano.

Estos cambios no podían dejar de generar reacciones en los sectores más militantes y radicales del catolicismo, pues por primera vez se ponía en tela de juicio por parte de la propia jerarquía, el discurso sustentado en el planteamiento de que “fuera de la Iglesia, no hay salvación”, así como la lucha por la “defensa de la fe” frente a los que se consideraban los enemigos de la Iglesia (los protestantes, los masones, los judíos y los comunistas).

Algunas interpretaciones conciliares fueron más allá de lo que la jerarquía católica hubiese deseado y propiciaron la implementación de una serie de elementos *sui generis* inherentes a particulares conceptos de renovación eclesial, los cuales se caracterizaban por definirse en un sentido más avanzado en relación a lo que el propio Vaticano II proponía; lo anterior en elementos como la liturgia, la participación social o la interacción con otros sectores políticos y comunitarios. Estas actitudes se pueden considerar como expresiones del progresismo católico y algunos ejemplos notables en México que se manifestaron especialmente en los años sesenta, fueron las acciones de Gregorio Lemercier en torno a la implantación del psicoanálisis en un convento benedictino, las propuestas por una Iglesia abierta a la desacralización de la figura del sacerdote y a la discusión en torno al celibato que promovió el clérigo de origen checoslovaco Iván Illich y la actividad de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien en su momento promovió innovaciones litúrgicas audaces como la misa con mariachi y mantuvo una postura de afinidad total con el marxismo, apoyando incluso a los regímenes de Salvador Allende, Fidel Castro y de la revolución sandinista de Nicaragua. Excede al propósito del presente artículo profundizar en los argumentos del progresismo así como analizar otros aspectos de la recepción del Concilio Vaticano II en México, pero en las líneas anteriores se pretende ejemplificar algunos de los planteamientos que más atacaron los tradicionalistas.

El discurso de los tradicionalistas se desarrolló en un contexto político internacional marcado por la guerra fría (1947-1989), durante la cual en varios sectores de la sociedad de los países del bloque occidental, se desarrolló un temor generalizado de que el comunismo se estableciera en el continente americano, temores que aumentaron con el triunfo de la revolución cubana en 1959. En el contexto nacional, el tradicionalismo surgió entre los sexenios de Gustavo Díaz Ordaz, caracterizado por el inicio de un cuestionamiento del sistema político autoritario a partir de 1968 y el de Luis Echeverría en el que terminó el periodo de estabilidad económica promovido por el modelo de desarrollo estabilizador y aumentó el poder de intervención del Estado en materia económica, mientras que en el ámbito político hubo apoyo a los regímenes izquierdistas hacia el exterior, combinado con una represión autoritaria de las expresiones de descontento hacia el régimen en lo interno.

A continuación se presentarán las características generales del discurso de las tres principales corrientes tradicionalistas que han esta-

do presentes en México, así como algunos elementos de la ideología de algunos de sus más destacados representantes.

LAS TRES CORRIENTES IDENTITARIAS DEL TRADICIONALISMO CATÓLICO EN MÉXICO

a) *Sedevacantismo*

Esta denominación se deriva del planteamiento de que la sede de Roma, es decir el trono papal, está vacante debido a que, según sus argumentos, los papas posteriores a Juan XXIII o no fueron electos legítimamente o han caído en herejía, es decir la Iglesia se encuentra en “sede vacante”. Sus representantes más destacados fueron el sacerdote exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga y los escritores laicos Antonio Rius Facius, René Capistrán Garza, Manuel Magaña, Anacleto González Flores Guerrero (hijo del dirigente cívico que en la guerra cristera encabezó la resistencia civil católica en Jalisco) y Gloria Riestra.

Antonio Rius Facius, escritor prolífico y columnista en algunos diarios, reaccionó al Concilio de una manera hostil, viendo la apertura de la Iglesia como signo de un panorama crítico: “la crisis que enfrentaba la Iglesia era un desbordamiento de errores que habían sido detenidos de forma acertada por los pontífices anteriores a Juan XXIII, quien con la intención de renovarla, permitió la infiltración de actores dañinos para el sentir cristiano, creando confusión en el pueblo católico” (Nava, 2012: 84). Esta confusión se dio según este autor, debido a la creciente división en corrientes opuestas: el tradicionalismo y el progresismo (p. 85); la primera representaba la leal y firme defensa de la fe de siempre, mientras que la segunda era sinónimo de error. La obra más destacada de Rius Facius, aunque escribió algunas otras en torno a este tema, es el libro *¡Excomulgado! por denunciar la traición del concilio* (Rius, 1983) en el que hace además de un relato biográfico, una defensa de Joaquín Sáenz Arriaga tras su excomunión.

El periodista Manuel Magaña Contreras fue también una de las plumas más prolíficas de la corriente sedevacantista; consideraba que aquellos artífices de la apertura eclesial, incluyendo a los papas Juan XXIII y Paulo VI, eran unos traidores que “marchan en los incontenibles batallones de la bestia marxista con la que se han confabulado, sus amigos son los enemigos del Catolicismo” (Magaña, 1977: 18).

Magaña escribió diversas obras sobre la situación de la Iglesia entre las que podemos mencionar a manera de ejemplo: *Poder Laico* (1970), *Troya Juvenil* (1971) y *La hora de la bestia* (1977), en las que polemiza tanto sobre la presunta amenaza del comunismo, como acerca de lo que él considera su penetración en la Iglesia, tanto por parte del progresismo religioso como por parte de la corriente política de la democracia cristiana.

Otro de los autores sedevacantistas dignos de mención fue René Capistrán Garza, quien se desempeñó como dirigente juvenil en la época de la guerra cristera, salió al exilio y al regresar se dedicó al periodismo. Como autor, criticó al papado y al Concilio Vaticano II en las obras *El reto político de la falsa iglesia* (1969) y *Caos en la Iglesia y traición al Estado* (1970). El discurso ideológico de Capistrán Garza es peculiar, pues al mismo tiempo que rechazaba las influencias del marxismo tanto al interior de la Iglesia como en el resto de la sociedad, elogió a la Revolución mexicana y a su régimen (con todo y su pasado cristero) y solía contraponer las virtudes de lo que él consideraba una auténtica revolución nacional, frente a la amenaza revolucionaria internacionalista y soviética.

Sin embargo, el autor sedevacantista más destacado y a quien se le puede considerar como el líder moral de esta corriente en México fue el sacerdote exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga, quien inició su trayectoria de crítica a las innovaciones en la Iglesia cuando publicó sus primeras obras polémicas: *El antisemitismo y el concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?*, en 1964; *El progresismo en la Iglesia*, en 1965; y *Con Cristo o Contra Cristo*, en 1966, la cual fue avalada por el obispo de Hermosillo, Juan María Navarrete Guerrero. En estas obras, el autor pretendía dar a conocer las maniobras de presión que, según su argumentación, grupos judíos de poder ejercieron durante el Concilio Vaticano II, aunque aún no apelaba al desconocimiento de la autoridad papal, pues en estas primeras obras, su argumentación giraba en torno a la idea de que los progresistas estaban desobedeciendo a Paulo VI e interpretaban las normas conciliares de forma abusiva. En 1967 publicó *Cuernavaca y el progresismo religioso*, en donde criticó las innovaciones puestas en práctica por Sergio Méndez Arceo, Iván Illich y Gregorio Lemercier, precisamente en el estado de Morelos, aunque todavía con una línea respetuosa a la autoridad papal.

En 1969, año en que se comenzó a celebrar la misa en lengua vernácula, apareció el libro de Sáenz Arriaga titulado *La nueva misa no es ya una misa católica*, y al año siguiente se publicó *El magisterio de la Iglesia y la*

nueva misa. En estos textos, el sacerdote radicalizó sus críticas aunque dirigiéndolas a argumentos de análisis de la nueva liturgia comparándola con aquélla establecida en el siglo XVI por el Concilio de Trento y señalando que la nueva misa era prácticamente una asamblea de fieles al estilo protestante.

Fue hasta agosto de 1971, cuando Sáenz Arriaga afirmó que la Iglesia Católica surgida a raíz del último concilio, ya no era la Iglesia Católica fundada por Jesucristo, sino que se trataba de *La nueva iglesia montiniana*, haciendo referencia al Papa Paulo VI, cuyo nombre era Giovanni Battista Montini, acusándolo de ser un judío encubierto, que tenía como misión la destrucción de la Iglesia desde adentro.

El arzobispo de México, Miguel Darío Miranda excomulgó a Sáenz mediante decreto fechado el 20 de diciembre, y un mes después, en enero de 1972, el exjesuita publicó otro libro en que hace defensa de su postura: *Cisma o fe. ¿Por qué me excomulgaron?* En este libro Sáenz Arriaga declara abiertamente su postura en contra de Paulo VI e incita a los “buenos católicos” a desobedecer a quien consideraba un antipapa. Para Sáenz Arriaga los grupos e ideólogos antiprogresistas que apoyaban al papado eran considerados “falsas derechas” es decir agrupaciones que operaban con la finalidad de engañar a los más devotos y unirlos a la herejía.

El 1 de octubre de 1972 apareció el primer número de la revista *Trento*, que se convertiría en el medio de prensa oficial del sedevacantismo, el cual incluyó un desplegado a favor del padre Sáenz, firmado por el licenciado Oscar Méndez Casanueva: el órgano de difusión fue dirigido por el sacerdote Moisés Carmona, residente en Acapulco.⁶ En 1973 se publicó el último libro de Sáenz Arriaga que llevó por título *Sede vacante*, prologado por René Capistrán Garza. En este libro se afirma de manera abierta que Paulo VI no era auténtico papa y que la sede apostólica se encontraba vacante, en espera de un auténtico sucesor de Pedro, que mantuviera incólume el depósito de la fe recibido de sus antecesores legítimos. Sáenz Arriaga fue apoyado por el ya mencionado sacerdote Moisés Carmona Rivera y por el padre Adolfo Zamora Hernández.

Sáenz Arriaga falleció el 28 de abril de 1976, quedando entonces como dirigente moral de la corriente sedevacantista el padre Moisés Carmona. El 30 de enero de 1977, se constituyó oficialmente la Unión

⁶ Entrevista Austreberto Martínez-José Muñiz (pseudónimo del autor del blog de internet *Integrista mejicano*: <http://elintegristamejicano.blogspot.mx/>) realizada el 27 de mayo de 2012.

Católica Trento que fue un intento de agrupar a todos los sacerdotes de tendencia sedevacantista en México. El 30 de abril del mismo año, el obispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, excomulgó a Moisés Carmona, quien no obstante el 17 de octubre de 1981 fue consagrado obispo, junto con Adolfo Zamora Hernández, por el prelado vietnamita Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, en Toulon, Francia, quien también simpatizaba con los planteamientos sedevacantistas (Sáenz, 1973). Esta consagración le dio legitimidad a Carmona entre sus seguidores, quienes juzgaban que al haber sido Dinh Thuc consagrado obispo antes del Vaticano II, conservaba la plenitud de la sucesión apostólica.

Moisés Carmona, antes de morir en un accidente automovilístico en 1991, fundó un seminario en Hermosillo, Sonora, y consagró a algunos obispos como Benigno Bravo, José de Jesús Roberto Martínez, George Musey, Peter Hillebrand y Mark Anthony Pivarunas (Autor del libro de título *Trento*, 2003: 34-45) quienes, aun con ciertas divisiones y polémicas entre sí, le sucederían en el liderazgo de los grupos sedevacantistas en varios puntos de la república mexicana e incluso en el extranjero, principalmente en Estados Unidos.

A nivel nacional, después de la muerte de Carmona, la organización sedevacantista más importante es la Sociedad Sacerdotal Trento, sucesora de la Unión Católica Trento, que ha tenido el apoyo de los obispos sedevacantistas Mark Anthony Pivarunas, originario de Estados Unidos, y del mexicano Martín Dávila Gándara, quien es prácticamente hasta la fecha el líder moral de esta organización.

b) Lefebvrismo

El lefebvrismo podría ser considerado como una corriente identitaria intermedia entre el sedevacantismo y el anti-progresismo posconciliar radical (corriente que se describirá en el siguiente apartado), pues al mismo tiempo que denuncia lo que consideran prácticas heréticas propiciadas por el Concilio Vaticano II, casi en los mismos puntos que han criticado los sedevacantistas, nunca han negado la legitimidad de los pontificados de Juan XXIII hasta el actual Francisco; los papas recientes siguen siendo considerados por los lefebvristas como verdaderos papas, aunque consideran un deber moral no obedecer su autoridad.

Los lefebvristas son seguidores de los planteamientos del arzobispo Marcel Lefebvre, quien participó en el Concilio Vaticano II y se

destacó como uno de los principales jerarcas conservadores, quienes durante el concilio se agruparon en el *Coetus Internationalis Patrum*.

Marcel Lefebvre fundó en 1971 un seminario tradicionalista en Écône (cantón del Vales, Suiza); ese mismo año se fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, que agruparía a los sacerdotes de esta corriente. El arzobispo Lefebvre, después de recibir la suspensión de sus funciones sacras en 1976 por ordenar sacerdotes sin autorización, endureció sus críticas al papado, aunque sin caer en posturas sedevacantistas. Durante los años ochenta entró en conversaciones con las autoridades romanas para regularizar la situación de su congregación, pero al no llegarse a un acuerdo satisfactorio para la postura lefebvrista, decidió consagrar el 30 de junio de 1988 a cuatro obispos escogidos de entre miembros de su congregación: los sacerdotes Alfonso de Galarreta, Bernard Fellay, Richard Williamson y Bernard Tissier de Mallerais, lo que le atrae la excomunión a él y a los recién consagrados, misma que fue levantada en enero de 2009 por Benedicto XVI.

En México, la presencia del lefebvrismo inició el 6 de agosto de 1976, cuando el sacerdote Michel André, colaborador del arzobispo Lefebvre, ofició una misa en la iglesia principal del pueblo de Atlatlahucan, en Morelos. Durante algún tiempo, los sedevacantistas mexicanos –entre ellos, algunos simpatizantes de la Unión Católica Trento– mostraron interés en seguir los planteamientos de Marcel Lefebvre, pero cuando éste trató de llegar a arreglos con Juan Pablo II en noviembre de 1978, los sedevacantistas comenzaron a atacarlo y a considerarlo un “falso católico” más.

En diciembre de 1978, algunos sacerdotes franceses de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X visitaron México para predicar unos ejercicios espirituales en el Volcán de Colima; fueron convocados por la familia Nordín, de Guadalajara. En enero de 1981, Marcel Lefebvre visitó algunos lugares muy específicos del país como Orizaba (Veracruz), Tlaxiaco y San Lucas Ojiltlán (Oaxaca), y Guadalajara y Ajijic (Jalisco). En septiembre de 1984 se fundó la Casa Autónoma de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Zapotiltic, Jalisco y en los años siguientes⁷ la congregación fortaleció su presencia en México; en varios poblados y en las principales ciudades del país, se fundaron capillas, iglesias y centros de formación. En la Ciudad de México, en 1987 primero llegaron

7 Cfr. publicación plurinúmera *Dios nunca muere*, edición especial, Nos. 34, 35 y 36, 2011, p. 9.

a la colonia Santa Isabel Tola al norte del Distrito Federal, y después consiguieron adquirir una casona de la colonia Santa María la Ribera durante el mismo año⁸, posteriormente se estableció en los noventa el Priorato de México y América Central, que coordinó la expansión de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en la región.

c) Anti-progresismo posconciliar radical

El anti-progresismo posconciliar radical es el término que el autor del presente texto propone para designar a la corriente que se oponía al progresismo y a algunos excesos innovadores en la liturgia, pero aceptaron la misa nueva en lengua vernácula, siempre y cuando fuera dicha con dignidad y respeto. Otro de sus elementos identitarios fue que se mantuvieron apegados a su reconocimiento al papado e incluso, sus representantes se veían a sí mismos como los defensores más firmes del obispo de Roma. En consecuencia, consideraban como herejes y cismáticos tanto a sedevacantistas como a lefebvristas; mantenían, no obstante, una postura anticomunista, antiliberal, antimasónica y hasta cierto punto, antijudía.

Ciertamente, hubo un amplio sector de la Iglesia Católica en México que se manifestó opuesto al progresismo, pero que aceptó tanto las reformas del Concilio Vaticano II como la autoridad papal y que, por tanto, podría clasificarse como “antiprogresista posconciliar”; éste fue el caso de jerarcas como Octaviano Márquez y Toriz, (quien fuera arzobispo de Puebla de 1951 a 1975) o bien los miembros y líderes de asociaciones y congregaciones caracterizadas por su conservadurismo, como el Opus Dei, los Caballeros de Colón o los Legionarios de Cristo. Excede al propósito y los límites de este artículo el analizar las características identitarias y el discurso contra el progresismo que utilizaron estos actores, que de hecho son moderados si se les compara con el radicalismo de Salvador Abascal y otros de sus colaboradores, entre ellos, Celerino Salmerón y Salvador Borrego.

Estos autores muestran características identitarias que los diferencian de otros miembros de la jerarquía eclesiástica y de otros grupos de fieles conservadores, por lo que se les puede considerar como “radicales”; entre ellos, la creencia en la conspiración judeo-masónica, es decir la idea de que judíos, masones y comunistas luchaban desde

8 *Ibidem*, p. 24.

hacía siglos por la destrucción de la religión católica, además de que se oponían al laicismo, postulando la necesidad de un Estado católico. Cabe mencionar que no se puede considerar como involucrado en esta corriente, al menos de manera activa y visible como ideólogo, durante los años inmediatos posteriores al Concilio Vaticano II, a ningún sacerdote en México, aunque a partir del año 2006 tiene presencia en México la Fraternidad Sacerdotal San Pedro, agrupación que con la autorización de Roma, celebra misas en latín según el rito tridentino.

Salvador Abascal Infante, además de ser el ideólogo más destacado de la corriente de los antiprogresistas posconciliares radicales, fue el más destacado líder de la Unión Nacional Sinarquista entre 1939 y 1941, a finales de los años cuarenta le ofrecen tomar la dirección de la Editorial Jus, propiedad de Manuel Gómez Morín, donde promovió la edición de varios libros que favorecían la interpretación conservadora de la historia nacional.

En octubre de 1967 apareció el primer número de *La hoja de combate*, publicación fundada por Abascal Infante como medio para polemizar en contra de las tendencias progresistas y de izquierda en el interior de la Iglesia y, posteriormente, en contra principalmente de los sedevacantistas. Celerino Salmerón por su parte, fue un profesor que militó en la Unión Nacional Sinarquista, en donde a mediados de la década de los sesenta encabezó una rebelión en contra de las tendencias demócrata cristianas que mostraban algunos dirigentes y después participó en el Movimiento Cívico Tradicionalista y en las Falanges Mejicanas Tradicionalistas. Sus escritos en *La hoja de combate* se especializaron en criticar al progresismo y no tanto al sedevacantismo.

Salvador Borrego fue otro de los destacados colaboradores de Abascal, este autor publicó, entre muchos otros títulos, el polémico texto titulado *Derrota Mundial* (2008), un relato de la Segunda Guerra Mundial desde un punto de vista favorable al nacionalsocialismo. Cuando Borrego llegaba a referirse a asuntos eclesiásticos en *La hoja de combate*, sus puntos de vista iban dirigidos en contra del progresismo, siendo uno de sus blancos Sergio Méndez Arceo, a quien consideraba un agente del comunismo internacional (Abascal, 1972: 14).

Salvador Abascal en su editorial Tradición, publicó tres libros que mezclaban recopilaciones de textos ya aparecidos en *La hoja de combate* con investigaciones de carácter histórico-teológico, sus títulos eran *Contra herejes y cismáticos* (1973), *En legítima defensa y más en defensa del papado* (1973), y *El Papa nunca ha sido ni será hereje* (1979).

Si bien Abascal se quejaba de algunas innovaciones como la disposición de comulgar de pie y recibir la hostia consagrada en la mano, así como de la mundanización creciente de los sacerdotes (Abascal, 1973: 4), mantenía una postura de lealtad absoluta y casi obsesiva a la figura del papado, lo cual se manifestó en ardorosas polémicas con los sedevacantistas.

COINCIDENCIAS Y CONFLICTOS ENTRE ALGUNAS DE LAS CORRIENTES IDENTITARIAS TRADICIONALISTAS CATÓLICAS

Las coincidencias principales, en cuanto a rasgos de identidad se refiere, entre las distintas corrientes del tradicionalismo católico, fueron sus enemigos comunes exteriores: el protestantismo, el comunismo, la masonería, el liberalismo y el judaísmo. Puede verse una coincidencia total en las opiniones de crítica y ataque a las tendencias progresistas e izquierdistas de algunos sectores de la Iglesia que se manifestaron en la década de los años setenta. En este rubro, las opiniones de Antonio Rius Facius, Manuel Magaña y René Capistrán Garza (Nava, 2012; 88; Magaña, 1977: 35; y Capistrán, 1969: 18) coincidían con las de Salvador Abascal en el sentido de que los clérigos progresistas eran agentes infiltrados que tenían el propósito de “marxistizar” a la Iglesia desde adentro, con la complicidad de algunas autoridades episcopales.

No obstante las divergencias, que giraban principalmente en torno al reconocimiento de la legitimidad del papa, llegaron a un grado inaudito de rispidez, que fueron capaces de generar una serie de disputas, especialmente durante la década de los setenta, que reafirmaron las identidades de estas corrientes mediante el conflicto.

Cabe mencionar que los lefebvristas se mostraron ausentes de estas polémicas, en parte porque para los años setenta no había una presencia real de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en México y además la mayoría de los sedevacantistas veía con simpatía la acción de Marcel Lefebvre, quien todavía no tomaba una postura claramente diferenciada del sedevacantismo. Los tradicionalistas opuestos a la autoridad papal, al menos durante la década mencionada, se pueden identificar con los rasgos identitarios del sedevacantismo.

Sedevacantistas y antiprogresistas posconciliares radicales, se acusaban mutuamente de ser “judíos” infiltrados en la Iglesia, lo cual demuestra el grado de antijudaísmo que ambas corrientes manifes-

taban, pues la palabra “judío” era el peor insulto que alguien de esta ideología podía recibir. En su libro titulado *Contra la gran traición* (1976), la sedevacantista Gloria Riestra critica a Salvador Abascal diciendo que no reconoce la herejía en la que ha caído Paulo VI y que Abascal sigue “el capricho particular de un hombre de quien ya no podemos dudar, aunque no fuera más que por el solo hecho de conceder la comunión a los herejes, que es el padre del cisma, el hereje máximo y destructor de la Iglesia, por culpa de quien se han perdido y se siguen perdiendo tantas almas” (p. xi). Para Riestra, “[...] al Lic. Abascal le dejan incólume las verdaderas herejías, sacrilegios y profanaciones oficialmente legalizados en la nueva Iglesia, y anda buscando con lupa “herejías” a quienes no las profesan” (p. 179). De esta manera se puede ver cómo los sedevacantistas consideraban a Abascal como un propagador de las herejías de Paulo VI y, por lo tanto, como colaborador de aquellos que deseaban la destrucción de la Iglesia.

El 11 de julio de 1973, una docena de jóvenes, presuntamente instigados por Anacleto González Flores Guerrero, apedrearon la casa de Salvador Abascal, ubicada en el barrio de Tacubaya, en el Distrito Federal:

El día 11 de julio poco antes de las 3 de la madrugada mi casa fue apedreada y en su barda pintaron los enemigos del Papa, con grandes letras rojas, cuatro palabras: JUDÍOS, JUDÍOS, MERCENARIOS, PAPOLATRAS. El día 18 del mismo mes, alguien echó por debajo de la puerta de entrada de mi casa una bolsa con un panfleto de 16 páginas titulado “SALVADOR ABASCAL INFANTE” —¡Cuánto honor para mí! Con una estrellita judía de seis picos, amorosamente dibujada, sobre la I de INFANTE (...) firma el viscoso aborto el Ing. Anacleto González Flores G. Por una imaginaria Unión de Católicos Mexicanos (Abascal, 1973: 1).

En meses siguientes Abascal publicó el libro *En legítima defensa y más en defensa del papado*, en el cual narra los detalles de los incidentes arriba enunciados, lanzando entre otras, la siguiente aseveración: “[...] quienes odiaban a muerte a Juan XXIII y tratan de dar muerte cuando menos moralmente a Paulo VI tienen que odiar también de muerte a quienes defendemos a estos dos legítimos papas. Yo acepto de antemano todos los peligros” (Abascal, 1973: 43). Con este discurso, Abascal pretendía proyectar en su labor militante contra los sedevacantistas, una disponibilidad total al sacrificio y a las adversidades que implicaban la defensa de su postura, ayudando a construir una

autoimagen de víctima de ataques injustificados, misma que difundía en sus escritos.

El arzobispo Lefebvre no escapó de las críticas de Abascal, quien decía de él lo siguiente: “A Lefebvre le pasó lo que a muchos eclesiásticos en todos los Concilios. Sufre por falta de fe. Porque el Concilio Vaticano II y el papa no los considera sino desde un punto de vista humano” (Abascal, 1977: 8). De esta manera, Abascal exponía su reconocimiento al Concilio Vaticano II y al papado con el solo argumento de la fe religiosa; según este planteamiento, sedevacantistas y lefebvristas al analizar sólo desde lo humano las innovaciones posconciliares, habrían estado cometiendo el pecado de la falta de fe, actuando, según el discurso de los anti-progresistas posconciliares, de una manera indigna de un católico que debe confiar ciegamente en la autoridad romana.

CONCLUSIONES

La oposición católica tradicionalista a las directrices del Concilio Vaticano II, mostró y sigue mostrando, una serie de matices en lo que respecta a sus características identitarias, que muestran la complejidad de esta expresión religiosa. El discurso de los grupos e ideólogos tradicionalistas de corrientes divergentes, aunque coincide en varios puntos entre sí, particularmente en lo referente a la oposición al progresismo y al diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, así como en la aceptación de teorías como la de la “conspiración judeo-masónica” muestra rasgos identitarios particulares que se expresan fundamentalmente en la obediencia o no al papado y en la aceptación o no del rito de la misa en lengua vernácula.

Las divergencias se manifestaron en duras controversias que si bien se manifestaron principalmente a través de los medios impresos a disposición de los ideólogos de cada bando, constituyen una muestra del papel de la otredad en la consolidación de una identidad, pues estos grupos se constituyen en función de una reacción generada contra la acción innovadora de las disposiciones del Concilio Vaticano II; el “otro”, en este caso, es el resto de los católicos romanos que siguieron adelante con las disposiciones que pretendieron, al menos parcialmente, acercar la Iglesia a la modernidad. El “otro” también estaba representado por otros tradicionalistas que diferían en la in-

interpretación de lo que era la “verdadera tradición”, cada uno de los actores en los conflictos entre tradicionalistas se veía a sí mismo como el auténtico intérprete de la tradición católica y el deber de defender esa “auténtica” interpretación era un fuerte componente de identidad frente al adversario.

La conformación de identidades en un grupo con las características de los tradicionalistas es el reflejo de los escritos de los ideólogos de cada una de las corrientes identitarias, estos polemistas además de una religiosidad intensa, profesaron opiniones políticas que los colocan en un conservadurismo radical, en un antiliberalismo que rechaza la pluralidad y que, en consecuencia, es coherente con el deseo de que se estableciese una sociedad integralmente católica.

El tradicionalismo católico puede considerarse como una interpretación religiosa opuesta a la modernidad y a la posmodernidad, que pretende que la Iglesia recupere un discurso combativo y militante, que reclame un lugar privilegiado de la religión en el espacio público y que rechace con vehemencia las corrientes de pensamiento opuestas a la idea de una sociedad íntegramente cristiana.

No obstante su relativamente escaso número en México, la importancia de estos actores religiosos radica en que los postulados tradicionalistas constituyen un elemento formativo en grupos radicales, que aun cuando son poco numerosos, pueden acceder a esferas de poder político y económico relevantes tanto a nivel regional, como ha sido el caso de los Tecos, promotores del sedevacantismo y el lefebvrismo, como a nivel nacional, como fue el caso del Yunque, agrupación que en mucho coincidía con los postulados de Salvador Abascal. ❁

BIBLIOGRAFÍA

(1991). *Documentos completos del Concilio Vaticano II*. 13ª Edición. México: Librería Parroquial de Clavería.

Abascal Infante S. *La hoja de combate*, año VI, No. 62, 12 de noviembre.

_____ (1973). *Contra herejes y cismáticos*. México: Tradición.

_____ (1973). *En legítima defensa y más en defensa del papado*. México: Tradición.

_____ (1979). *El Papa nunca ha sido ni será hereje*. México: Tradición.

- _____ (1973). *La hoja de combate*, año VI, No. 64, 12 de enero.
- _____ (1973). *La hoja de combate*, año VI, No. 71, 12 de agosto.
- _____ (1977). *La hoja de combate*, año X, No. 119, 12 de agosto.
- Ayala Muñoz A. (2006). Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara. En *Grieta*, Vol. 1, Núm. 2, Mayo-Octubre 2006, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 54-65.
- Balandier G. (1999). *El desorden*. Barcelona: Gedisa.
- Blancarte R. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense.
- Buendía M. (1996). *La ultraderecha en México*. 2da. Edición. México: Rayuela.
- Borrego S. (2008). *Derrota mundial*. 50ª Edición. México: s/e.
- Capistrán Garza R. (1969). *El reto político de la falsa iglesia*. México: Luz.
- _____ (1970). *Caos en la Iglesia y traición al Estado*. México: s/e.
- Castells M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, volumen II: El poder de la identidad. México: Siglo XXI.
- Delgado A. (2003). *El Yunque, la ultraderecha en el poder*. México: Plaza y Janés.
- _____ (2004). *El ejército de Dios, nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. México: Plaza y Janés.
- Elizondo Mayer-Serra N. (1984). *Relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos*. Tesis inédita en licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Fabre Zarandona A. (1985). *Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político religioso*. Tesis inédita de licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____ (2000). ¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos? En E. Masferrer (comp.). *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER/Plaza y Valdés.
- González F.M. (2007). Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975). En *Historia y Grafía*. No. 29. México: Universidad Iberoamericana, pp. 57-93.
- _____ (2009). Sociedades reservadas católicas y democracia. En Bartra R. (Comp.). *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*. México: Herder/Fundación Konrad Adenauer, pp. 131-171.

- Grossberg L. (1996). Identity and cultural studies. Is that all there is? En Hall S. y Du Gay P. *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications.
- Hall S. (2006). “¿Quién necesita la “identidad”? En Torres Septién V. (coord.). *Producciones de sentido*. Vol. 2. *Algunos conceptos de la historia cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hurtado Razo L.A. (2014). *Diferentes agrupaciones católicas de derecha en el siglo XX en México: sociedades secretas, agrupaciones públicas que se clandestinizan o híbridas secretas y públicas infiltradas por una secreta*. Tesis inédita en maestría en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ibarrola Martínez M. C. (2014). *Historiografía católica y tradicionalismo posconciliar: el pensamiento de Antonio Rius Facius*. Tesis inédita de maestría en Historia por la Universidad Iberoamericana.
- López Macedonio M.N. (2007). *Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista*. Tesis de maestría inédita en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto “Dr. José María Luis Mora”.
- Magaña Contreras M. (1970). *Poder Laico*. México: Foro Político.
- _____ (1971). *Troya Juvenil*. México: Imprenta Ideal.
- _____ (1977). *La hora de la bestia*. México: edición del autor.
- Nava Martínez A. (2012). *La Asociación Católica de la Juventud Mexicana y el pensamiento de Antonio Rius Facius 1930-1970*. México: tesis inédita de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Pacheco Hinojosa M. (2007). Tradicionalismo católico posconciliar, el caso Sáenz Arriaga. En Pacheco Hinojosa M. (Coord.). *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Palacios Franco J. E. (2006). A propósito de la identidad. En Torres Septién V. (Coord.). *Producciones de sentido*. Vol. 2. *Algunos conceptos de la historia cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- Riestra G. (1976). *Contra la gran traición*. México: edición de la autora.
- Rius Facius A. (1983). *¡Excomulgado! Por denunciar la traición del Concilio*. México: s/e.
- Sáenz Arriaga J. (1964). *El antisemitismo y el concilio ecuménico, ¿qué es el progresismo?* Buenos Aires: Nuevo Orden.
- _____ (1965). *El progresismo en la Iglesia*. Buenos Aires: Nuevo Orden.

- _____ (1966). *Con Cristo o Contra Cristo*. México: s/e.
- _____ (1967). *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*. México: s/e.
- _____ (1969). *La nueva misa ya no es una misa católica*. México: s/e.
- _____ (1970). *El magisterio de la Iglesia y la nueva Misa*. México: s/e.
- _____ (1971). *La nueva iglesia montiniana*. México: s/e.
- _____ (1972). *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?* México: edición del autor.
- _____ (1973). *Sede vacante*. Prólogo de René Capistrán Garza. México: Editores asociados.
- Salgado Viveros C. (2000). *Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos*. Tesis inédita de Licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____ Trento (2003). Edición especial.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

La hoja de combate:

Año VI, No. 62, 12 de noviembre de 1972.

Año VI, No. 64, 12 de enero de 1973.

Año VI, No. 71, 12 de agosto de 1973.

Año X, No. 119, 12 de agosto de 1977.

_____ (2011). *Dios nunca muere*. Edición especial. Nos. 34, 35 y 36.