

EL VATICANO Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO, 1920-1940

*Stephen J. C. Andes**

RESUMEN: Mediante la investigación en los archivos vaticanos, el autor ensaya la tesis de que el conflicto denominado Guerra Cristera no fue apoyado por Roma debido a la preferencia por una solución diplomática enmarcada en la política pragmática vaticana transnacional de las primeras décadas del siglo XX.



ABSTRACT: Through the research of Vatican files, the author tests the theory that the Cristero War was not supported by Rome due to the Vatican's preference for a diplomatic solution within the confines of their transnational pragmatic policy in the first decades of the twentieth century.

PALABRAS CLAVE: Vaticano, México, Guerra Cristera, política pragmática, catolicismo.

KEYWORDS: Vatican, Mexico, Cristero War, pragmatic policy, Catholicism.

RECEPCIÓN: 23 de octubre de 2008.

APROBACIÓN: 27 de mayo de 2010.

* St. Antony's College, Oxford.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL VATICANO Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO, 1920-1940*

Introducción

La historia comienza con la belleza, o más bien, con Rosa María Ojeda, Miss México sinaloense del 2006, cuyo traje típico exaltó los ánimos del pueblo mexicano por algunos momentos el año pasado. Éste mostraba escenas de la historia mexicana, acontecimientos que comúnmente no deberían encender pasiones. Sin embargo, el vestido que la representante mexicana usaría en el concurso de Miss Universo 2007, fue seleccionado entre treinta diseños más y mostraba escenas de una época conflictiva de la historia nacional de la República: la rebelión cristera. El periódico *La Jornada*, narró de la siguiente manera las imágenes que el traje típico desplegaba sobre los cristeros y su guerra para la libertad religiosa:

El vestido ganador está confeccionado en manta y muestra imágenes pintadas a mano: batallas; cristeros colgados de postes telegráficos; fusilados, como el padre Pablo García; mujeres en misas clandestinas; un templo donde varios cristeros fueron fusilados, y, por supuesto, la Virgen de Guadalupe [...] También incluye carrilleras, rosarios, escapularios y milagritos.¹

* Mi especial agradecimiento para el Dr. Raúl Figueroa Esquer y Claudia Carreta, quienes leyeron y revisaron otras versiones de este artículo. Con su ayuda ha crecido en entendimiento, vocabulario, y claridad. A Sarilyn, que me ha apoyado durante tantos meses de investigación.

¹ Tania Molina Ramírez, "México lleva la Cristiada a la pasarela de Miss Universo", 1 de abril de 2007, *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx>, acceso 2 de agosto de 2008.

STEPHEN J.C. ANDES

La belleza de Miss México no podía cubrir el hecho de que la sociedad mexicana realmente pasó por años difíciles en la primera mitad del siglo XX. Las consecuencias todavía se sienten y esta historia aún tiene el poder de atizar el conflicto cultural. Un signo evidente se dio cuando los sectores clericales y laicos de la sociedad mexicana denunciaron el traje. Por ejemplo, Monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, en entrevista a *La Jornada*, apuntó:

No es conveniente para México que en un evento internacional de la envergadura de Miss Universo se recuerden hechos tristes y lamentables de nuestra historia, pues el traje típico alude a hechos que nos abrieron graves heridas como pueblo. Al otro lado, comentó Raquel Tibol, la prestigiada crítica del arte, “si los fundamentalistas católicos, apostólicos y romanos suponen que ganarán adeptos reverdeciendo tragedias históricas en un marco de frivolidad, espero que estén profundamente equivocados.”²

68

Así pues, en el 2007, el día de la competencia oficial de Miss Universo, Miss México en lugar de mostrar el traje típico con escenas de ahorcados colgando de postes telegráficos, usó un traje con diseños florales y colores brillantes. Sin embargo, la diseñadora del vestido, María del Rayo Macías, hizo un comentario que concentró lo poderoso de este evento: “Tenemos que aceptarnos. Somos descendientes de cristeros. Nos guste o no, es parte de lo que somos.”³

Aunque es cierto que en los últimos cuarenta años la historia de la guerra cristera ha sido rescatada del olvido, del desprecio y de la negligencia de la memoria cultural gracias a buenas investigaciones y publicaciones sobre el tema, es evidente que el *mainstream* en México no siempre conoce y acepta el tema cristero. Aunque la reacción de diferentes sectores de la sociedad fue un tanto exagerada ante el despliegue de la guerra cristera en un traje típico para un concurso de belleza, en la dinámica social del México actual se pueden encontrar indicios claros de las

² F. Camacho, *et al.*, “El traje cristero, revanchismo de la derecha, afirma Lorenzo Meyer”, *La Jornada*, 15 de abril de 2007,” por, <http://www.jornada.unam.mx>, acceso 6 de agosto de 2008.

³ Tania Molina Ramírez, *loc. cit.*

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

raíces del conflicto que demuestran que todavía están presentes, y que se manifiestan en asuntos como la despenalización del aborto y las sociedades de convivencia en el Distrito Federal, o aun en el traje típico que Miss México usara para su participación en proyección internacional.

Hace poco tiempo, en una visita a una librería de la casa editorial Porrúa en la ciudad de México, me sorprendió encontrar que hay muchos libros publicados sobre el tema del conflicto religioso y además son muy vendidos. Por ejemplo, dos libros que tratan de asuntos delicados han sido publicado recientemente: el primero son las *Memorias* del importante general cristero Jesús Maciel Degollado y el otro es un estudio crítico sobre el martirio en México durante la guerra cristera por Luis Alfonso Orozco. Éstas son dos simples muestras de que la historia de los cristeros se va incorporando en la historia nacional general de una manera más contundente en los últimos años. Como aparece en la descripción que viene al reverso del libro de Maciel Degollado, “México no puede darse el lujo de pasar por alto sucesos tan relevantes, porque forman parte de nuestro legado cultural y son base de la transformación de México dentro del concierto de las naciones modernas”.⁴

Otra muestra de la incorporación cristera en la memoria cultural es lo que afirmó Jean Meyer en una entrevista reciente, publicada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC):

[En 1978,] no se podía hablar en México de cristeros. Trataré de hacerlo entender [mediante] un recuerdo personal. Me encontraba en una plaza de la ciudad de México, la plaza Garibaldi para ser exactos, y en ella había también un grupo de mariachis que tocaban canciones del folklore nacional. En determinado momento me acerqué y –como es costumbre– les pedí que cantaran algo de Valentín de la Sierra, un conocido cristero que compuso una canción, una de cuyas estrofas dice: ‘Madre mía de Guadalupe, por tu religión me van a matar’, referido, obviamente a la Virgen. Los mariachis se miraron entre ellos, cohibidos, y me respondieron que no

⁴ José Maciel Degollado, *Guerra cristera en Cotija y reminiscencias*, 2007, México, El Arca Editores; Luis Alfonso Orozco, *El martirio en México durante la persecución religiosa*, 2006, México, Editorial Porrúa.

STEPHEN J.C. ANDES

conocían ninguna canción de él. Algún tiempo después, en uno de tantos viajes a Guadalajara –la capital de los cristeros– hice la misma petición y me respondieron que la conocían y que habrían podido cantarla, pero no en público, me dijeron, sino sólo en una casa privada. Hoy en día, Valentín de la Sierra está [a la] cabeza de las listas del folklore nacional.⁵

Por un lado, se puede observar que el conflicto religioso ha entrado más en el discurso público; aunque, al mismo tiempo, la memoria cultural del conflicto todavía pueda ser usada como base de nuevas conflagraciones.

Antes de seguir adelante, definiré el conflicto que se conoce como “La Cristiada.” Fue una sublevación popular, una lucha que tuvo lugar entre los años 1926 a 1929, localizada en el área occidental de México y presente en más de trece estados de la República. Había aproximadamente 35,000 católicos armados en marzo de 1928 y, para el verano de 1929, ya eran alrededor de 50,000. En pocas palabras (aunque el conflicto no fue nada sencillo), los católicos se sublevaron como reacción a un Estado anticlerical, dirigido por hombres revolucionarios listos para aplicar las leyes antirreligiosas de la Constitución de 1917. La verdad fue mucho más complicada y las razones de la rebelión fueron múltiples: religiosas, socio-económicas, culturales, o incluso una combinación de las tres.⁶

Las consecuencias del conflicto fueron terribles. En lo económico, la rebelión agotó del 25% al 45% del presupuesto nacional. En cuanto al costo humano, Jean Meyer ha escrito sobre los caídos: “En tres años murieron 90,000 combatientes, 12 generales, 70 coroneles, 1,800 funcionarios, 40,000 soldados y agraristas,” sólo del lado del ejército de Calles.⁷

⁵ Jean Meyer, *La cristiada de México*, 2008, México, IMDOSOC, pp. 11-2.

⁶ Estudios recientes sobre el tema son: Matthew Butler, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29*, New York, Oxford University Press, 2004; Jennie Purnell, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, Durham, N.C., Duke University Press, 1999.

⁷ Sobre el porcentaje del presupuesto nacional usado por la guerra, ver José de Jesús Nieto López, *Diccionario histórico de México, 1800-2000*, 2004, México, Ediciones Quinto Sol, p. 310.

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

El mismo autor dice que, quizás, alrededor de 250,000 mexicanos murieron, tanto civiles como militares.⁸

En junio de 1929, antes de que el gobierno o los rebeldes pudieran salir victoriosos, el embajador estadounidense, Dwight Morrow, propugnó algunos “arreglos” entre la Iglesia y el Estado. Éstos fueron impulsados, tanto por el gobierno de los Estados Unidos, movidos por intereses financieros y populares para traer la paz interna a México, como por el Vaticano y sus principales representantes en la jerarquía mexicana y religiosos estadounidenses (por el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores y por Pascual Díaz, el futuro arzobispo de México; el paulista John J. Burke y el jesuita Edmund Walsh). Todos temían que la lucha no llegaría a la victoria deseada. El gobierno mexicano también tenía sus razones para poner fin a la guerra cristera. El presidente Emilio Portes Gil, junto con el ex presidente Calles, estaban preocupado por el fracaso de la economía, al tiempo que fueron presionados con la rebelión escobarista en la primavera de 1929.⁹

Desde la generación pasada, muchas investigaciones empezaron a traer a la conciencia pública la historia del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Entre los años 1930 a 1960, el dualismo en la historiografía de la guerra cristera realmente existía en los trabajos académicos. México, según este dualismo, tenía un Estado revolucionario, progresista y anticlerical que veía a la Iglesia como una fuerza reaccionaria, ligada a la propiedad latifundista y a los intereses imperialistas estadounidenses. La lucha, según escritores anteriores a 1960, fue algo más bien

71

⁸ Jean Meyer, *La revolución mexicana*, 2004, México, Tusquets Editores, pp. 194, 197-8, 200-1. Las estadísticas sobre los números de levantados en armas son del mismo autor.

⁹ Para la historia diplomática del *modus vivendi* ver, por ejemplo, Jean Meyer, *La Cristiada: El conflicto entre la Iglesia y el estado*, 2007, México, Siglo Veintiuno Editores, vol. 2, pp. 303-77; Meyer, *La cruzada por México: Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, 2008, México, Tusquets Editores, pp. 127-206; ver también los trabajos recientes de Manuel Olimón Nolasco, *Diplomacia insólita: El conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, 2007, México, IMDOSOC; *Paz a medias: El “modus vivendi” entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*, 2008, México, IMDOSOC; *Confrontación extrema: El quebranto del “modus vivendi” (1931-1933)*, 2008, México, IMDOSOC.

STEPHEN J.C. ANDES

ideológico, entre el pensamiento de la Ilustración y la manifestación de una teología obscurantista de la Edad Media.¹⁰

Pero en la década de 1960 se puede observar un cambio creciente en la historiografía del conflicto religioso. La historia de la rebelión cristera, y también la época del catolicismo social en México, dio pie a que poco a poco se fuera elaborando una narrativa revolucionaria y posrevolucionaria. En principio, con el trabajo de la historiadora mexicana Alicia Olivera de Bonfil, y después con los trabajos de norteamericanos como Quirk, Bailey y Wilkie.¹¹ Por supuesto, no se puede olvidar la contribución de Jean Meyer, el francés que llegó a México a los 23 años de edad y fue realmente la primera persona en estudiar a los cristeros como actores muy aparte del Estado o aun de la institución de la Iglesia representada por el episcopado, el clero, o los laicos católicos capitalinos.¹²

Volviendo al *affaire* de Miss México y el furor que causó con aquella propuesta de traje típico cristero, se podría pensar que el conflicto cristero fue únicamente entre el Estado y la Iglesia mexicana. Pero, tanto el trabajo de Meyer como de otros historiadores, han destacado que hubo un conflicto entre varias facciones del Estado —entre Calles y Obregón—, por ejemplo. Los historiadores de la época cristera han demostrado que hubo diferentes grupos en la Iglesia misma: entre el episcopado pragmático-conciliatorio y algunos obispos militantes a favor de los cristeros; los indiferentes, y el caso aislado del obispo de Sonora, Juan Navarrete

72

¹⁰ Para esta perspectiva ver, por ejemplo, Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution: An Interpretation of Mexico*, 1933, New York, Columbia University Press, especialmente el capítulo seis, “The Defeat of the Church.”; también Ernest Gruening, *Mexico and Its Heritage*, 1942, New York, D. Appleton-Century Company, pp. 273-86.

¹¹ Sobre la democracia cristiana y su visión alternativa al Estado post-revolucionario ver Manuel Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, 1987, México, IMDOSOC, pp. 23-5.

¹² Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias*, 1966, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Jean Meyer, *La Cristiada*, 2007, México, Siglo Veintiuno Editores, 21ª ed., 3 vols.; Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, 1973, Bloomington, Indiana University Press; David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, 1974, Austin, University of Texas Press; James W. Wilkie, “The Meaning of the Cristero Religious War Against the Mexican Revolution”, *Journal of Church and State*, 8, no. 2, 1966, pp. 214-33.

y Guerrero, quien condenó toda lucha violenta optando por la resistencia pacífica; entre los laicos católicos; entre los grupos dirigentes capitalinos representados por la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) y los cristeros del campo, o las organizaciones locales en Jalisco, como la Unión Popular dirigida por Anacleto González Flores.¹³

La investigación sobre el conflicto religioso ha conducido a la historiografía de nuestros días a incorporar dos niveles de análisis; por un lado, entiende que fue una lucha entre el Estado y la Iglesia, al tiempo que concibe que también fue una lucha al interior de la propia Iglesia. Esta perspectiva argumenta que no hubo una sola línea cristera, sino una red de creencias, opciones y discursos en la Iglesia que contribuyeron al conflicto, así como diferentes métodos de resistencia. También jugaron un papel importante las culturas locales y regionales; según Puente Lutteroth, “el grado desigual de penetración del catolicismo en las diferentes zonas de la República [...] nos permite entender los diferentes tipos y grados de resistencia cultural a las imposiciones civilizadoras o modernizadoras de autoridades civiles y religiosas”.¹⁴ Por lo tanto, se puede decir que habían *movimientos* cristeros (en lo plural) y *movimientos* anticristeros, tanto del Estado mexicano posrevolucionario, por supuesto, como también de la Iglesia.

Por eso, la investigación sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado ha resucitado un poco la memoria cultural de los cristeros, aunque todavía este asunto tiene la capacidad de encender las pasiones nacionales. En realidad, el conflicto entre la Iglesia y el Estado solamente fue una parte de un conflicto más grande al interior la Iglesia misma —entre el catolicismo urbano y el rural; entre la intransigencia y la conciliación; entre lo nacional y lo regional. ¿Qué más hay de decir sobre este

73

¹³ Para el conflicto entre el episcopado mexicano y la LNDLR ver Andrea Mutolo, “Pascual Díaz, S.J. e ‘La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa’”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 73, 145, enero-junio 2004, pp. 53-87; para la LNDLR y la Unión Popular ver el trabajo de Jean Meyer, *La Cristiada: La guerra de los cristeros*, vol. 1, pp. 50-92, 126-35; y Meyer, (comp.), *Anacleto González Flores (1887-1927): El hombre que quiso ser el Gandhi mexicano*, 2004, México, IMDOSOC, 2ª ed. Agradezco al Dr. Raúl Figueroa Esquer por darme el ejemplo del obispo de Sonora.

¹⁴ María Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*, 2002, México, Editorial Progreso, p. 187.

STEPHEN J.C. ANDES

conflicto? Falta por entender el papel que jugaron la Santa Sede y sus representantes en la curia romana, el episcopado mexicano y la clerecía estadounidense. Hasta ahora, la Cristiada solamente ha sido discutida en un contexto nacional y en términos de si era eclesiástico o laico. Pero hay otro aspecto a tomar en cuenta: el catolicismo internacional representado por la Santa Sede, la curia romana o el Vaticano, cualquiera de los términos que describa a la administración central y a la autoridad máxima de la Iglesia Católica Romana.

En esta dirección se centra el presente trabajo, ya que realmente no hay investigaciones sobre las repercusiones que tuvo en Roma el conflicto religioso mexicano en los años veinte y treinta del siglo XX. La causa principal de esto quizás es que los archivos del Vaticano para la época del pontificado de Pío XI (1922-1939) no habían sido abiertos hasta hace algunos años. Por fortuna, los investigadores tienen acceso a estos archivos; este trabajo está basado en la información contenida en los fondos vaticanos.¹⁵

Hay muchos caminos para relacionar el catolicismo, como institución internacional, con el conflicto religioso en México (por ejemplo, la teología moral romana y el uso de la violencia para derrocar a un Estado tiránico y las distintas perspectivas sobre este asunto). Sin embargo, la perspectiva desde donde entiendo el conflicto religioso en los años veinte y treinta del siglo XX, es desde dos planos que aparentemente son de índole similar:

- El conflicto religioso secular-eclesiástico: entre la Iglesia nacional y el Estado mexicano.
- El conflicto religioso eclesiástico nacional-internacional: el forcejo entre la Iglesia nacional y el catolicismo trasnacional vaticano.

El punto central que desarrollo en este trabajo es que, aunque estos dos planos son similares, el conflicto religioso eclesiástico nacional-trasnacional fue más importante, en varios sentidos, para el desarrollo del

¹⁵ El 18 de septiembre de 2006, el Papa Benedicto XVI abrió, para la consulta de los investigadores, los documentos relacionados con el pontificado de Pío XI (1922-1939) del Archivo Secreto del Vaticano.

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

catolicismo mexicano en el siglo XX, que el conflicto religioso entre la Iglesia y el Estado. Los temas que se desarrollan en este trabajo ilustran la similitud entre ambos conflictos y el efecto que tuvieron en el desarrollo de la identidad religiosa:

1. La esfera política fue un sitio de enfrentamiento para ambos conflictos. Esto quiere decir que la evolución de un catolicismo con rasgos propios de la democracia cristiana chocaba con un Estado posrevolucionario mexicano y con una política pragmático-diplomática negativamente dispuesta a la actuación política de los católicos mexicanos.

2. Los grupos subalternos, fueran católicos laicos, cristeros, agraristas, etc., tenían que enfrentarse con modelos corporativistas civiles y también eclesiásticos.¹⁶ Esto significaba que dichos grupos tenían que negociar sus propias identidades culturales con discursos e instituciones hegemónicas. Esto fue importante, en el caso de los católicos y su lucha contra el Estado, para la construcción y fortalecimiento de identidades públicas en protesta contra asuntos como la educación socialista y sexual. En el caso de la lucha entre los católicos mexicanos y el catolicismo romano, la apolitización de la institución llamada Acción Católica Mexicana ayudó a debilitar la identidad pública, política y aun social de la Iglesia después de la rebelión cristera.

3. La continuidad de la lucha: aunque los modelos corporativistas seculares y eclesiásticos prohibían la actuación de la identidad política católica, los laicos católicos mexicanos continuaban en esa acción, pero por medio de vías alternativas.

En este artículo discuto principalmente el primer punto, describiendo el desarrollo de la democracia cristiana mexicana y la política pragmática del Vaticano y el enfrentamiento preliminar entre las dos estrategias para oponerse al Estado mexicano posrevolucionario. En la parte final, recupero los últimos dos puntos, tratando de trazar una explicación del impacto que el enfrentamiento católico nacional-trasnacional tuvo en la creación de la identidad católica moderna en México.

¹⁶ Esto refería a las instituciones del Estado post-revolucionario, ver por ejemplo, Luis González, *Historia de la Revolución Mexicana, VI. Periodo 1934-1940, 14, Los artífices del cardenismo*, 1979, México, El Colegio de México; y por el lado de la Iglesia, la Acción Católica Mexicana, con sus cuatro ramos fundamentales, separados por edad y género.

STEPHEN J.C. ANDES

La esfera política cómo lugar del enfrentamiento

Antes de empezar con esta sección, se debe definir qué se entiende por “católicos”. Por supuesto, hay diferentes niveles en el clero: 1) Miembros de la curia romana, cardenales, funcionarios que trabajan en Roma; 2) el clero nacional, el episcopado, o sea, el alto clero, y el bajo clero, los sacerdotes, curas, etc.; 3) las órdenes de religiosos y de religiosas, como los jesuitas que tenían usualmente su liderazgo en Roma y sus miembros comunes en varios países del mundo. Los católicos también tienen distintos rangos de importancia: 1) los católicos culturales-nominales, quizás no practicantes o que sólo asistían a festividades especiales; 2) los católicos sacramentales, que realmente participaban en el culto, los sacramentos, etc.; y 3) los católicos políticos, de organizaciones. Este ensayo se centra en los católicos comprometidos políticamente.¹⁷

Dos factores impulsaron el desarrollo histórico del movimiento católico mexicano en la esfera política nacional. El primer factor era exógeno, es decir, las influencias desde fuera de México, lo transnacional, muy ligado a la historia y experiencia europea del siglo XIX. El segundo, de tipo endógeno, hace referencia a las influencias que crecían desde adentro de México para impulsar la acción política.

76

Lo exógeno:

1. La intransigencia: desde el exterior, empezando con las ideologías de la Ilustración y en términos concretos con la Revolución francesa, la creciente secularización presentaba un problema para la Iglesia católica del siglo XIX. Esto generaba una reacción firme en el Papado en contra del modernismo, del capitalismo liberal y del socialismo. Por ejemplo, *El Syllabus* de los errores modernos, publicado por Pío IX en 1864, fue un compendio de las corrientes que la Santa Sede rechazó: la mayoría de los “ismos,” racionalismo, naturalismo, ateísmo, y también toda autoridad política derivada sin Dios y su representante en la Iglesia, el Papa. Según Émile Poulat, y aplicado para la situación en México por

¹⁷ Para estas agrupaciones, ver Michael Fleet y Brian H. Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, 1997, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 16.

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

Roberto Blancarte, esto se tradujo en una actitud intransigente ante el nuevo Estado laico mexicano. Poulat identifica así esta actitud: “intransigente, es decir dos cosas: primero que nada antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta esta oposición”.¹⁸ Además de la intolerancia, hay otro asunto en un simbiosis virtual con ésta.

2. El integralismo. Esto se refiere a lo completo, a la acción del individuo que ve lo religioso, lo social, y lo político como parte de la misma cosa.¹⁹ En este caso Poulat nos explica: “integral, en otras palabras, que se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas, pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia”.²⁰ Como Jean Meyer afirma, el integralismo “significa que el rosario es inseparable de la militancia sindical y el triduo del congreso”.²¹

¹⁸ Poulat, citado en Blancarte, *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, 1990, México, IMDOSOC, p. 11.

¹⁹ El sociólogo de la religión francés, Émile Poulat, desarrollaba los conceptos del integralismo y la intransigencia como descripciones del pensamiento pre-conciliar, o sea, antes del Concilio Vaticano II; los términos, sin embargo, eran comunes en el vocabulario de los católicos, aún en el siglo XIX; ver María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, 2008, México, Universidad Iberoamericana-IMDOSOC, pp. 24-5, 93. El trabajo de Poulat es empleado también para la investigación sobre la democracia cristiana de Europa, ver Jean-Marie Mayeur, *Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición*, 1987, México, IMDOSOC; para América Latina en general, ver Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, 1989, México, Editorial Vuelta, pp. 101-2; para México, ver Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica, pp. 11-27; véase también su libro del que es compilador y el capítulo de Bernardo Barranco V., “Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana,” en Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, 1996, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 39-70.

²⁰ Poulat citado en Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 11; siguiendo a Blancarte, es importante anotar que el “integralismo” y el “integrismo” son términos distintos. Los dos surgieron de la misma intransigencia, pero el “integralismo” quiere decir una participación marcada en la sociedad, aun desde la democracia cristiana; al otro lado, el “integrismo” significaba un rechazo completo de la modernidad y el encierro de la Iglesia en sí misma, ver *op. cit.*, pp. 11-27.

²¹ Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, 1992, México, IMDOSOC, p. 11.

STEPHEN J.C. ANDES

Como ha demostrado Blancarte, la intransigencia-integral fue trasladada a México por medio de tres instancias. Por un lado, los prela- dos que estudiaron en Roma en el Colegio Pío Latino Americano, institu- to papal para la enseñanza del alto clero de América Latina. Dicha educación era de corte ultramontano, un tipo de tradicionalismo católico con fines de apoyar la autoridad suprema del papado. Por otro, las encíclicas papa- les como, *Aeterni patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), y *Rerum novarum* (1891), de las cuales se tratará más adelante en este trabajo. Y las órdenes de religiosos y religiosas, especialmente los jesuitas y la educación de los jóvenes católicos. La profesora Aspe Armella recientemente escri- bió sobre ese asunto, dando el ejemplo importante de los acejotemeros y los universitarios en la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).²² Después haber mencionado brevemente la intransigencia-integral, serán discutidas las influencias propias del catolicismo mexicano en la década de 1920.

Lo endógeno:

1. El nacionalismo católico: los católicos mexicanos, en la prime- ra mitad del siglo XX, retomaron símbolos religiosos como la devoción a la Virgen de Guadalupe, para definir su identidad nacional. Autores como David Brading han investigado cómo, desde la época colonial, los criollos veían a la Virgen como un factor aglutinador de los mexi- canos, independientemente de que el trasfondo fuese indígena o europeo.²³ En palabras del Padre Bernardo Bergöend, un importante jesuita en los años del conflicto religioso y fundador de una organización mili- tante, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), “la Virgen de Guadalupe es la Madre de nuestra nacionalidad y el sostén princi- palísimo de su independencia”.²⁴ En los años del conflicto religio- so, cuando el Estado posrevolucionario obregonista y callista quería implantar una nacionalidad sin el sentido religioso, el nacionalismo

78

²² Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 283-337.

²³ D.A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 100-1.

²⁴ Bernardo Bergöend, *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe*, 1931, México, [s.e.], p. 14.

católico proyectaba un imaginario de la nación con sentido tradicional y religioso.²⁵

2. La “mexicanización” de las encíclicas papales: se deben destacar aquí dos encíclicas. Primero en 1885, León XIII publicó *Immortale Dei*. Ésta apoyó la intransigencia-integral porque señaló que los católicos tenían el derecho y el deber, lo que es muy importante, para enfrentarse a un Estado secular cuando éste trata de interferir en los asuntos que, tradicionalmente, estaban bajo de la autoridad eclesiástica. Podemos ver ejemplos como el nacimiento, el matrimonio civil, la propiedad eclesiástica y la enseñanza religiosa. Segundo, la muy famosa encíclica del trabajo, publicada en 1891, *Rerum novarum*, la cual trató sobre la así llamada “cuestión social,” o sea, problemas engendrados por la industrialización, la urbanización, y el trabajo moderno en general.²⁶

Entre los problemas que los católicos mexicanos veían en su sociedad estaba el liberalismo porfiriano y los males que traía el desarrollo capitalista. En pocas palabras, la intransigencia-integral, el nacionalismo católico y la mexicanización de las enseñanzas pontificias fueron los fundamentos del catolicismo social en México. Después de la revolución democrática maderista de 1911, los católicos mexicanos ya habían creado una presencia pública, con una visión política de implantar el cató-

²⁵ Aunque no habla del nacionalismo católico, tomó la idea de los “imaginarios” de la obra clásica de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, 1991, London-New York, Verso; para la influencia del nacionalismo católico en América latina, ver Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, p. 208; para el nacionalismo católico en México en los años veinte en Michoacán, ver Christopher R. Boyer, *Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Post-revolutionary Michoacán, 1920-1935*, 2003, Stanford, Stanford University Press, especialmente el capítulo cinco, “Refusing the Revolution: Catholic Nationalism and the Cristero Rebellion.”

²⁶ Para la “mexicanización” de las encíclicas papales y la movilización del catolicismo social en respuesta de la cuestión social en México, ver Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1991, México, El Colegio de México; también ver los tomos compilado por el mismo autor, Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (comps.), *Catolicismo social en México: Teoría, fuentes e historiografía*, 2000, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, A.C., tomo I, y Ceballos Ramírez, (comp.), *Catolicismo social en México: Las instituciones*, 2005, México, IMDOSOC-Academia de Investigación Humanística, A.C., tomo II.

STEPHEN J.C. ANDES

licismo social y el orden social cristiano; esto conformó lo que se puede denominar una incipiente democracia cristiana.²⁷

Una mirada al pensamiento de Pedro Velásquez, sacerdote dirigente de la acción social, puede ayudar a aclarar estas cuestiones. Para él, el orden social cristiano era “aquel conjunto de leyes, de costumbres, de instituciones de toda especie, flexibles y variables como la vida misma, que estén conformes tanto con el Derecho Natural, como con los principios cristianos que tienen como intérprete infalible a la Iglesia Católica”.²⁸ En pocas palabras, lo que Velásquez planteaba era la meta del catolicismo social de la Iglesia; esto era lo que los católicos estaban preparando para una sociedad mexicana reorganizada.

El catolicismo social y el orden social cristiano eran parte de un proyecto alternativo que los católicos en Europa, y después en América Latina, estaban desarrollando.²⁹ El católico militante por excelencia de la primera mitad del siglo XX, Miguel Palomar y Vizcarra, dio una definición de la democracia cristiana tomada de los escritos de un italiano: “aquella que busca dar a la sociedad civil una organización tal que todas las fuerzas sociales, jurídicas, económicas, en la plenitud de su desarrollo, cooperen proporcionalmente al bien común y que en última instancia su acción beneficie a las clases inferiores”.³⁰

Por un lado, la democracia cristiana fue un proyecto político-social que se empezó a desarrollar desde los fines del siglo XIX, pero floreció después del proceso de apertura que significó la revolución maderista. Proyectaba el bien común y el mejoramiento de las clases bajas en términos del catolicismo social. Por otro lado, también fue un proyecto alternativo que trataba de enfrentar, primero, la secularización liberal porfiriana, y luego la revolucionaria. En fin, para 1920, esto desembocó

²⁷ Ver los trabajos recientes de Robert E. Curley, “Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico”, Ph.D., diss., 2001, University of Chicago, y su *Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926*, May, 2008, Kellogg Institute for International Studies, Working Paper #349; Ceballos Ramírez, “La democracia cristiana en el México liberal,” pp. 10-26.

²⁸ Pedro Velásquez Hernández, *Comunismo y Catolicismo Social*, 1955, México, [s.e.], p. 5.

²⁹ Ceballos Ramírez, “La democracia cristiana en el México liberal,” pp. 19-26.

³⁰ Meyer, “El catolicismo social en México hasta 1913,” p. 7.

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

en un catolicismo con una cultura de lucha, bélica y radicalizado por la misma revolución mexicana.³¹

En los años posrevolucionarios, este proyecto cristiano alternativo tuvo conflictos con el Estado mexicano. El ejemplo más obvio fue el artículo 130 de la Constitución de Querétaro, que prohibió los partidos políticos confesionales. La investigación del historiador Manuel Ceballos Ramírez ha demostrado que la acción social, representada por el esfuerzo de hombres católicos como los jesuitas Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro y también por los laicos católicos Palomar y Vizcarra y Maximiano Reyes, realmente fue un reto complicado para el gobierno obregonista y luego el callista. Es desde las bases discutidas aquí que varios historiadores han entendido el conflicto entre el catolicismo social y el gobierno posrevolucionario mexicano.³²

La cultura trasnacional vaticana

Es importante indicar que también hubo una reacción por parte del Vaticano a este desarrollo político de los católicos mexicanos, tal como

³¹ Curley, "Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico," p. 2.

³² Ceballos Ramírez, "El sindicalismo católico en México, 1919-1931," *Historia Mexicana*, 35:4, 1986, pp. 644-653; el proyecto social de la Iglesia chocaba con el proyecto social del Estado post-revolucionario. El padre Alfredo Méndez Medina veía la organización del Secretariado Social Mexicano, institución cuyo trabajo era apoyar y unificar los elementos católicos sociales, como una herramienta empleada contra el socialismo incipiente en el país. Así afirmó: "Su objeto [del Secretariado Social Mexicano] es prestar de una manera eficaz, sistemática y ordenada los servicios que necesitan las obras sociales [...] que puedan contrarrestar la corriente del socialismo," *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI). Nuova Compagnia (1814-), Provincia Mexicana, Epistolae, 1920-1921, 1005-IX, 6, ann. I, Alfredo Méndez Medina a R.P. General Wlodołmiro Ledochowski, S.J., 26 de agosto de 1921. Es también importante no olvidarse de que en una manera cotidiana, los católicos mexicanos encontraron oportunidades para conciliación con el estado mexicano, especialmente en la educación primaria, ver Patience Schell, *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, 2001, Tucson, University of Arizona Press, pp. XIX-XX. Sobre este punto en general, ver Kristina A. Boylan, "Mexican Catholic Women's Activism, 1929-1940", 2000, D.Phil., thesis, University of Oxford, p. 23; Alan Knight, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940," en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, 1990, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, p. 195.

STEPHEN J.C. ANDES

la hubo con el Estado mexicano posrevolucionario. Lo importante a apuntar aquí, es que la cultura institucional del Vaticano en sus fundamentos fue muy similar a los que fundaron la acción política de los católicos mexicanos. Se destaca la intransigencia-integral que ya se señaló, que estaba muy ligada al catolicismo europeo y, por supuesto, formaba parte de la cultura del Vaticano, especialmente después de la pérdida de los Estados Pontificios durante el proceso de unificación del nuevo Reino de Italia y la toma de Roma en 1870, aunque el tema central, la intransigencia-integral del Secretariado de Estado del Vaticano, no fue empleado para establecer la acción política hacia los católicos mexicanos. La intransigencia-integral del Vaticano formó un fundamento trasnacional, diplomático, unilateral y pragmático.

¿Qué se debe entender por “transnacional”? Siguiendo a Ralph Della Cava, se entiende por catolicismo “transnacional” a “las estructuras y la capacidad de las organizaciones religiosas para mover y circular ideas, recursos humanos y finanzas a través del sistema de los diversos Estados y la economía capitalista mundial”.³³ Iván Vallier ha estudiado el catolicismo trasnacional como la competencia entre tres entidades: “1) los Estados-nación; 2) los movimientos políticos trasnacionales, especialmente el comunismo soviético; y 3) otras confesiones cristianas”.³⁴

A esta lista habría que añadir “las visiones alternativas nacionales de catolicismo romano” como el que acabo de discutir en la forma de democracia cristiana. En otras palabras, sostengo que el catolicismo trasnacional debatía con la democracia cristiana nacional mexicana para definir el tipo de acción que debía seguir la Iglesia para enfrentar al Estado posrevolucionario: ¿Lo político en su lucha para ganar el orden social cristiano como los católicos sociales-demócratas, o lo diplomático-pragmático, conciliatorio, pero también con cierta dosis combatiente a través de la actuación de los cardenales, nuncios y funcionarios en el Secretariado de Estado?

³³ Ralph Della Cava, “Transnational Religions: The Roman Catholic Church in Brazil & the Orthodox Church in Russia,” *Sociology of Religion*, 62:4, 2001, p. 536.

³⁴ Ivan Vallier, “The Roman Catholic Church: A Transnational Actor,” *International Organization*, 25:3, Summer, 1971, p. 479.

Antes de mirar un ejemplo de este enfrentamiento entre el catolicismo trasnacional y el nacional se debe describir un poco el desarrollo de la cultura institucional vaticana. Para esta explicación, es importante desarrollar tres puntos: Primero, la reforma del cuerpo diplomático vaticano desde el pontificado de León XIII. Segundo, el desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la postura de una política concordataria. Tercero, la implantación de la Acción Católica como modelo corporativista.

1. La reforma de la diplomacia vaticana. Desde el pontificado del León XIII (1878-1904), el Secretariado de Estado empezó a reformar y profesionalizar la institución diplomática de los representantes del papado.³⁵ Esto se llevó a cabo en dos niveles. Primeramente, en reformar la estructura del cuerpo diplomático en conformidad con los otros países de Europa. El Secretario de Estado, cardenal Mariano Rampolla della Tindaro, publicó una serie de reglas para diversos grados diplomáticos que tendrían los representantes: 1) Nuncios Apostólicos de Primer Clase; 2) Nuncios Apostólicos de Segunda Clase; 3) Internuncios Apostólicos; 4) Delegados Apostólicos; y 5) Encargados de negocios. Los nuncios e internuncios tendrían la personalidad oficial ante los Estados, mientras que los delegados apostólicos y los encargados de negocios no lo tendrían.³⁶

La segunda acción consistió en el esfuerzo para reformar la educación y la preparación del cuerpo diplomático. En el año 1900, el cardenal Rampolla publicó otra regla que declaró un programa educacional para el Instituto de Roma llamado “Academia Eclesiástica Pontifical de Nobles”. La regla mandaba que los estudiantes eclesiásticos tuviesen que tomar clases de diplomacia, de historia eclesiástica y de relaciones Iglesia-Estado. Necesitaban dominar el francés y por lo menos otra idioma. Los aspirantes también tendrían que poseer los doctorados en derecho civil y canónico. Desde 1850 a 1950, aproximadamente 374 estudiantes se

³⁵ Para la reforma del cuerpo diplomático aplicado en América Latina, ver Stephen J. C. Andes, “Ambassadors of the Holy See: Apostolic Nuncios, the Vatican, and Catholic Policy in Latin America, 1878-1922”, 2006, M. A. thesis, Portland State University.

³⁶ Archivio Segreto Vaticano (ASV), La Sacra Congregazione d’Affari Ecclesiastici Straordinari (AES), Stati Ecclesiastici. 1888-1890, pos. 1114-1120, fasc. 366.

STEPHEN J.C. ANDES

graduaron de la institución, produciendo veintitrés representantes papales, veintiún cardenales, por lo menos cinco funcionarios inferiores de la curia romana, dos secretarios de Estado y tres papas. Entre 1874 y 1925, más de la mitad de los representantes papales sirvieron en América Latina, al menos una parte de sus carreras.³⁷ ¿Pero qué significaba la reforma del cuerpo diplomático?

2. El desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la opción, una política concordataria. La reforma estructural y educacional del cuerpo diplomático, después de León XIII, solamente tiene significado en el contexto del papado en Italia. Desde 1870, la Santa Sede tenía una relación contradictoria con la esfera política. Por un lado, Pío IX prohibió totalmente a los católicos en Italia ejercer el derecho a votar, mientras que su sucesor, León XIII, publicó la encíclica *Immortale Dei*, que sostenía que el católico tenía el deber y el derecho de mezclarse en asuntos políticos-sociales para defender los derechos tradicionales de la Iglesia. Aquí está el punto contradictorio, aunque en 1904, el papa Pío X levantó la prohibición sobre los católicos para votar, eso fue solamente una medida pragmática, para no dejar a los socialistas una victoria. Con la evolución de la democracia cristiana en Italia, el Partido Popular de Luigi Sturzo, esa contradicción fue concretada con Benedicto XV, cuando separó las fuerzas de la Acción Católica entre lo religioso-social y lo cívico-político. Siendo la Acción Católica el apostolado propio para la Iglesia, y el clero, y los laicos encuadrados en las filas del ejército espiritual de Cristo, la acción política quedaba afuera.³⁸

En conclusión, la política del Vaticano ante la participación de los católicos en la política fue afectada por una ideología pragmática que

³⁷ ASV, AES, Stati Ecclesiastici. 1905-1906, pos. 1277-1282, fasc. 435, ff. 11rv-12rv; ASV, AES, Stati Ecclesiastici, 1900, pos. 1229-1237, fasc. 391, ff. 29rv; *La Pontificia Accademia Ecclesiastica*, 1951, Ciudad del Vaticano, Tipi della Poliglotta Vaticana, pp. 136-71; 56 representantes sirvieron en América Latina de 96 en total. Este número es aproximado, basado en la información del trabajo por Giuseppe de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, 1957; Roma, Edizioni di Storia e Letteratura; sobre los nuncios, ver también Thomas J. Reese, *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, 1996, Cambridge, Harvard University Press, pp. 152-3.

³⁸ Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization*, 1967, Stanford, Stanford University Press, pp. 18-21.

veía que la acción política tendría más que perder que ganar. Según el pensamiento de los papas, no había una manera de controlar el sistema democrático; un día gana la Iglesia, otro no, y desde luego, ¿qué pasaría con los derechos de la Iglesia cuando sus enemigos anticlericales, liberales o socialistas ganaran?³⁹

En lugar de apoyar la acción política, para la Santa Sede fue preferible la diplomacia directa, unilateral y negociada. En otras palabras, la política que desarrollaba el Vaticano fue el concordato, un tratado oficial entre la Iglesia y el Estado, que tendría el poder de proteger los derechos del matrimonio, de suprimir el poder del Estado en la administración interna de la Iglesia y de cuidar los bienes eclesiásticos nacionales.⁴⁰

En el Vaticano, la administración encargada de desarrollar la política concordataria fue la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, dirigida por el Secretario de Estado y otra decena de cardenales.⁴¹ Los hombres responsables para el desarrollo de la política concordataria en esa congregación fueron, primero, el cardenal Pietro Gasparri, quien fue el Secretario de Estado desde 1914 a 1930, y después su sucesor en este cargo, el cardenal Eugenio Pacelli, que fue el Secretario de Estado desde 1930 hasta 1939, cuando fue elegido Papa con el nombre de Pío XII (1939-1958).

Bajo el cargo de Gasparri, se puede ver la fusión de lo jurídico con lo pragmático.⁴² En 1914, cuando Gasparri ya era el Secretario de Estado, en una reunión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos que trataba temas de la política concordataria para Chile, el prelado pronunció que un concordato siempre debería ser la meta entre el Vaticano y los Estados, lo jurídico. Él entendía que la Santa Sede y los nuncios apostólicos tendrían

³⁹ Jean-Marie Mayeur, "Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición," pp. 13-4.

⁴⁰ John Pollard, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A Study in Conflict*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 4-5.

⁴¹ Vicente Cárcel Ortiz, "La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y España (1814-1913)", *Archivum Historiae Pontificiae*, 33, 1995, pp. 351-65.

⁴² Para el entrenamiento de Gasparri, ver Carlo Fantappiè, "La formazione teologica e giuridica di Pietro Gasparri a Roma nel seminario dell'Apollinare", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 116:1, 2004, pp. 115-40.

STEPHEN J.C. ANDES

que negociar para alcanzar esa meta y, en ocasiones, eso significaría que Roma tendría que aceptar pequeños tratados, o sea, los arreglos o el *modus vivendi*, lo pragmático.⁴³ Esto sería muy significativo dentro del contexto de México, como veremos un poco más adelante.

En síntesis, muchos de los que sirvieron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos eran formados como representantes pontificios. Añadido a esto, había una falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, especialmente en el pontificado de Pío XI. La combinación de los dos puntos anteriores creó una cultura institucional en la Curia romana más cómoda con la diplomacia que la acción política directa.

El conjunto de los aspectos que son discutidos a continuación son importantes para entender el desarrollo de la política del Vaticano. Primero, muchos de los que sirvieron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos fueron formados como representantes pontificios, con todas las herramientas jurídicas que esto implica. Segundo, la falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, especialmente en el pontificado de Pío XI. Tercero, la combinación de los líderes en el Vaticano, formados para enfrentar al Estado por medio de la diplomacia, el concordato y el derecho canónico, para no perturbar a los enemigos de la Iglesia y para no crear antagonismos con la acción política misma.

El desarrollo institucional, trasnacional, de una política vaticana diplomática, concordataria y pragmática resultaba en una cultura institucional opuesta en la práctica a la democracia cristiana dentro del contexto mexicano posrevolucionario. ¿Pero, para qué fue creada esa diplomacia? Tuvo el mismo propósito que la democracia cristiana, o sea, la implantación del orden social cristiano, pero por medio de la Acción Católica y no de la acción política. A continuación presento el último punto que es un breve ejemplo del enfrentamiento entre el catolicismo trasnacional y el nacional; posteriormente señalaré las consecuencias que tuvo para la identidad de los católicos mexicanos.

⁴³ ASV, AES, Rapporti, Sessioni, S. Congregazioni, 1914, 69, Cile, sessione 1191, stampa 1029, sin números de página.

3. La implantación de la Acción Católica. El incremento del conflicto entre la Iglesia y el Estado causaba el roce entre las distintas identidades culturales religiosas ya institucionalizadas: la estrategia nacional y transnacional de la Iglesia.

De 1913 y hasta 1925, el catolicismo social en México creció muy rápido hacia una acción integral, incluyendo la acción religiosa, social, cívica y política. La democracia cristiana estaba ya formada y, en especial, algunos grupos importantes de los católicos mexicanos estaban proyectando sus planes para reconstruir el México posrevolucionario: los Caballeros de Colón, la Asociación de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Confederación Nacional Católica del Trabajo. Nuevos grupos políticos se estaban formando, como el Partido Republicano Nacional, bajo el cargo de Rafael Ceniceros y Villarreal y Palomar y Vizcarra. Para una historia de estos grupos y su relación con el gobierno del Presidente Obregón en esa época, debemos señalar la reciente e importante publicación de Gabriela Aguirre Cristiani.⁴⁴

Entre estos grupos de católicos hubo uno muy radical y secreto: la Unión de los Católicos Mexicanos o llamado simplemente la “U”, para guardar el secreto.⁴⁵ El grupo empezó a funcionar en Morelia, Michoacán, en el año 1915, dirigido por el canónigo Luis María Martínez, quien luego llegó a ser arzobispo de México en 1937. En un nivel, la “U” era una asociación pía llamada la Asociación del Espíritu Santo. En otro nivel, el grupo era clandestino y sus miembros usaban su influencia para infiltrar profesionales en sindicatos y el gobierno, por medio de individuos en distintos cargos políticos; esto les ayudaba a garantizar la preservación de la identidad católica en la esfera laboral y proteger las escuelas religiosas de clausuras por parte del Estado. Instrumentaron estas acciones para superar la prohibición del Artículo 130 de la Constitución, referente a la acción política confesional. Los miembros tuvieron que tomar juramento y no divulgar los planes, metas y métodos de la “U”. También

⁴⁴ María Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, 2008, México, IMDOSOC.

⁴⁵ Cuando el presente artículo ya había entregado para publicar, salió otro trabajo sobre la “U”, ver Yves Solís, “El origen de la ultraderecha en México: la ‘U’”, *El Cotidiano*, 149, 2008, pp. 25-38.

STEPHEN J.C. ANDES

había cuatro grados de organización, escuadrones de células con miembros selectos y claves cifradas para guardar el secreto. Uno de sus miembros escribió: “como las órdenes militares de la Edad Media, la U.C.M. forma un ejército valeroso y compacto que en los combates modernos lucha con denuedo por la Iglesia y por la Patria; debe, por consiguiente, como todo ejército, poseer una disciplina perfecta”.⁴⁶

Entre 1918 a 1925, el grupo se extendió en toda la República: las arquidiócesis de México (un centro con más de cien miembros), Michoacán (veinte centros), Guadalajara (dieciséis centros), Puebla (doce centros), Linares y Yucatán; las diócesis de Aguascalientes (dos centros), Zamora (diez centros), Tampico (dos centros), Saltillo (tres centros), León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro.⁴⁷ El grupo tuvo éxito ganando puestos políticos locales en Michoacán, apoyando esfuerzos de propaganda, oponiéndose a la clausura de colegios católicos en Morelia y Durango y conduciendo secretamente la dirección de otras asociaciones católicas como la Unión de Padres de Familia.⁴⁸

Su principal agente secular fue Adalberto Abascal, quien trabajaba para los Caballeros de Colón, pero también fomentaba nuevos centros de la “U”.⁴⁹ El episcopado, bajo la dirección de arzobispo José Mora y del Río, dio su bendición a la “U” y a Luis María Martínez, líder principal dentro del clero, así como a otros clérigos como José María Troncoso en la ciudad de México. El episcopado y los párrocos tendrían autoridad en la “U” moralmente y en asuntos religiosos, pero los estatutos otorgaron los cargos principales a los católicos laicos.⁵⁰ La acción

88

⁴⁶ La información sobre la “U” fue extraída de ASV, AES, Messico, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, 29r-37r, “Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos,” Morelia, 7 de enero de 1922, anónimo. Nota: aunque los estatutos de la “U” no vienen con nombre adjunto, parece que el autor pudiera ser el mismo Luis María Martínez.

⁴⁷ La cantidad de los centros no fue dada para los arquidiócesis de Linares y Yucatán y las diócesis de León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro.

⁴⁸ *Ibidem*, “Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos,” 29r-37r.

⁴⁹ Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Base Luis María Martínez, Carpeta 47, Correspondencia 1924-1932, Letra “A,” Caja 33, exp. 10, Abascal a Luis María Martínez, Puebla, 11 de junio de 1925; Abascal a Luis María Martínez, México, D.F., 25 de febrero de 1925; Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, p. 79.

⁵⁰ Mons. Filippi, el delegado apostólico, envió los estatutos al Vaticano y también otras cartas de algunos obispos sobre la “U”. Todo fue redactado y la información fue publicada en

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

política clandestina fue importante sobre todo para el proyecto de la “U”, como quedó asentado en sus *Estatutos*:

Es preciso que tarde o temprano cambien nuestras leyes y nuestros gobiernos y esto será imposible si los católicos no entran en el terreno político, ni podrán entrar con probabilidades de éxito si no forman una organización política suficientemente poderosa y suficientemente oculta. Por eso la U.C.M. entra resueltamente en política, no para enlazar su suerte con ningún partido ni para hacer política menuda, sino para lograr que se respeten si posible es, por todos, los principios católicos y los derechos de la Iglesia.⁵¹

Ésta, como hemos visto, era una visión de la democracia cristiana, pero por supuesto radicalizada y abierta a usar métodos directos para obtener la implantación inmediata del orden social cristiano.

Mientras tanto, el Vaticano envió un nuevo delegado apostólico a México, Monseñor Ernesto Filippi. La misión de Filippi consistía en mejorar las relaciones entre el gobierno de Obregón, quien había tomado una línea más o menos conciliatoria con la Iglesia hasta cierto punto. Miguel Palomar y Vizcarra apuntó lo siguiente sobre el ministerio de Filippi:

La labor del Sr. Delegado fue en extremo dañosa para las libertades que los católicos debemos conquistar en México [...] Creyó seguramente el señor [Filippi] que la diplomacia mexicana era igual a la [europea] y que estos individuos que ahora mandan en México, [que son] casi unos primitivos, podrían ser vencidos por la cortesanía del Viejo Mundo. [...] Desautorizaba todo aquello que pudiese significar la organización de una defensa legal de las libertades católicas y entiendo que estimó que con su habilidad iba a lograr hasta un concordato”.⁵²

un expediente interno para los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, ver ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, sin números de página; ASV, AES, “Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos”, 29r-37r.

⁵¹ ASV, AES, “Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos”, 30r.

⁵² ASV, AES, Messico, IV per., pos. 496, fasc. 19, 37rv-38rv, Miguel Palomar y Vizcarra a David Ramírez, México, D.F., 9 de marzo de 1924.

STEPHEN J.C. ANDES

No fue una sorpresa, que cuando Monseñor Filippi se dio cuenta de la acción clandestina de la “U,” escribiera varias cartas al cardenal Gasparri, lamentándose que todo se echaría a perder si el gobierno llegara a tener conocimiento de aquel grupo.⁵³ Para Gasparri y el Vaticano, el asunto fue importante porque el clero y el episcopado tomaban parte de esa acción política. ¿Qué consecuencias traería esto para la Iglesia y especialmente para las relaciones entre México y el Vaticano si la “U” fuera descubierta?

En el verano de 1922, los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunieron para decidir una política hacia el grupo. Varias posturas fueron discutidas. Por un lado, la representada por el cardenal Vincenzo Vannutelli, quien recomendó que la “U” fuese declarada “lícita” y “justa en principal,” mientras que el cardenal Gaetano de Lai sugería que se debía de contar con más información antes de tomar una decisión. Los cardenales Antonio Vico y Basilio Pompili opinaban que realmente la Santa Sede no podía tomar una decisión firme en el asunto porque los obispos mexicanos formaban parte de la “U” y la situación era muy delicada. Por último, el cardenal Rafael Merry del Val, anterior Secretario de Estado, definía el problema con más claridad, separando la cuestión en dos, argumentando que el grupo era lícito, pero también afirmando que en la práctica el grupo podría ser mucho más dañino para la Iglesia que una ayuda.⁵⁴

Finalmente, el Secretario de Estado, Pietro Gasparri tuvo la última palabra. El pragmatismo ganó. La política del asunto quedó organizada de la siguiente manera: el episcopado no debería formar parte del grupo; aquellas asociaciones católicas que participasen de la acción política debían dejar de llamarse “católicas”, dejando a los católicos libres de participar en la política, pero no ligado a la Iglesia misma.⁵⁵ La decisión del Vaticano fue turnada a Filippi, pero debido a que el asunto era sumamente delicado en el contexto mexicano anticlerical,

⁵³ ASV, AES, Messico, IV per., pos. 484, fasc. 5, 4rv-5r, Filippi a [Gasparri], México, D.F., 27 de diciembre de 1921.

⁵⁴ ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, sin números de página.

⁵⁵ *Ibidem*.

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO

Filippi fue instruido por Gasparri para hablar secretamente con los obispos.⁵⁶ En realidad eso significaba que la “U” continuaría porque los cardenales creyeron que una prohibición que llegara a ser conocida por el gobierno sería peor que dejar el *status quo* así. Por otra parte, en 1923 Filippi fue expulsado después de participar en la consagración de un monumento a Cristo Rey en Guanajuato. Esto significaba que el delegado apostólico no tuvo mucho tiempo de actualizar la política del Vaticano sobre el asunto.⁵⁷

No es lugar para desarrollar la historia de la acción diplomática de la Santa Sede, pero es importante señalar que entre la expulsión de Monseñor Filippi (1923) hasta que se dio el cese del culto católico en 1926, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunió en cuatro ocasiones más para tratar el caso de México. En tres de las cuatro reuniones discutieron sobre la diplomacia, o cómo enviar un nuevo delegado apostólico a México; solamente en una ocasión trataron el asunto de

⁵⁶ ASV, AES, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, ff. 42rv, Gasparri a Filippi, Vaticano, 4 de octubre de 1922. Gasparri escribió a Filippi: “Ella mi far rilevare al riguarda come in vantaggi che tale associazione può apportare agli interessi religiosi nel Messico non sembrano compensare i gravissimi danni ai quali la Chiesa si trova esposta in Costesa Repubblica, anche in vista del pericolo non remoto che il Governo venga in conoscenza di detta associazione Segreta e politica dei Cattolici. Questa Sacra Congregazione degli AA.EE.SS. [...] ha decisa che dato la sviluppa dell’Associazione in parola e il parere dei Vescovi sulle medesima non sembra opportune che la S. Sede e quindi la V.S. intervengono con un atto positive in proposito. Perciò V.S. si limiterà in conversazioni Confidenziali con qualche vescovo dei può influenti e presentandogli occasione opportune de far notare de l’Episcopato non dovrebbe far parte di una società segreta che ha scopi senza dubbio politici, e ciò in conformità alle istruzioni più volte impartite in material dalla Santa Sede.”

⁵⁷ El fin de la “U” queda un poco obscuro. Durante la guerra cristera, la “U” formó parte del conflicto, aunque la LNDLR, especialmente sus líderes como Miguel Palomar y Vizcarra por ejemplo, trató de suprimir el grupo porque los de la Liga opinaban que la “U” era un obstáculo a la unidad del movimiento cristero; ver Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, p. 80, y las cartas de Palomar y Vizcarra sobre su deseo de que la “U” fuese suprimida por el Vaticano, UNAM. Archivo Histórico, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, Sección Organizaciones Católicas, Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fs. 9439rv-9340, Palomar y Vizcarra a José Serrano Orozco, sin lugar, 16 de marzo de 1928. En correspondencia particular de Luis María Martínez, el prelado escribía que la “U” cesó sus actividades sólo hasta el año 1929, por “graves razones,” y no le daba más información, ver Pedro Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre providencial: Mons. Luis María Martínez (1881-1956)*, 2003, México, Seminario Conciliar de México, pp. 78-84.

STEPHEN J.C. ANDES

qué política tomar hacia el artículo 130 de la Constitución que reglamentaba el registro de los sacerdotes.⁵⁸ La diplomacia negociada por el delegado apostólico hacía un entendimiento más amplio era lo más importante para el Secretariado de Estado.

Durante el conflicto religioso entre 1926 a 1929, el Vaticano tomó una línea similar a la ya escogida en 1922 con la “U”. Jean Meyer ha argumentado que el Vaticano se mostraba intransigente en principio porque: permitió al episcopado cerrar los templos en protesta de la Ley Calles, que penalizaba como delitos infracciones al artículo 130; apoyó a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en su proyecto preliminar de boicot y luego la licitud de católicos como ciudadanos en la defensa armada; y, finalmente, rechazó algunos arreglos a los que se trató de llegar en septiembre de 1926.⁵⁹ Sin embargo, también se encuentra la carta apostólica de febrero 1926, donde el concepto pragmático de Gasparri y el Secretariado de Estado es evidente:

Decimos Acción Católica porque, en la situación presente y calamitosa de los asuntos, es sobremanera necesario, venerables hermanos, que vosotros, con todo el clero, y todas las organizaciones católicas, os abstengáis escrupulosamente de cualquier especie de partido político, a fin de no dar a los enemigos de la fe católica el pretexto para decir que vuestra religión está vinculada a un partido político o a una facción. Por eso, se prohíbe a todos los católicos de la República Mexicana establecer cualquier partido político que sea, bajo el nombre de católico.⁶⁰

A través de éste texto vemos que el episcopado no podía tomar parte en la acción política ni en las asociaciones católicas; lo mismo se hizo en 1922 con el asunto de la “U”. Lo diferente esta vez fue el hecho de que el conflicto entre la Iglesia y el Estado significaría una parada

⁵⁸ ASV, Sala di Indice, Indice delle Sessioni della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Anni 1814-1939. Las reuniones sobre cómo enviar un nuevo delegado apostólico tuvieron lugar el 12 de marzo y el 15 de julio de 1923 y el 15 de junio de 1924. Sobre el conflicto religioso, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se reunió el 2 de julio de 1926.

⁵⁹ Meyer, *La Cristiada*, vol. II, pp. 303-77.

⁶⁰ Citado en Meyer, *La Cristiada*, vol. II, p. 254.

más enérgica a la acción política porque la situación, en la práctica, era necesaria.

Durante los tres años de Guerra Cristera (1926-1929), la acción cívico-política de la Liga no contó con el apoyo del Vaticano por varias razones. Primero, la desconfianza ya concretada hacia la democracia cristiana como método de ganar las libertades de la Iglesia era decisivo a este respecto. Segundo, la creencia romana de que sin el apoyo del gobierno de los Estados Unidos, los movimientos armados no tendrían éxito; prueba de esto fue que la Liga no podía coleccionar fondos para su ejército, ni de católicos ni del gobierno en América del Norte. Además, el proyecto político más importante, el Partido de Unión Nacional, nunca recibió el apoyo norteamericano y también estaba muy dividido entre sus dirigentes. En fin, la coyuntura de una unión de influyentes religiosos estadounidenses, el gobierno norteamericano y prelados mexicanos dispuestos a tomar la vía transnacional pragmática de la diplomacia fue decisivo. Los resultados fueron los llamados “arreglos” de junio 1929 y luego la implantación de la Acción Católica Mexicana como el único modelo aceptable de acción laica.⁶¹

Los modelos corporativistas seculares-ecclesiásticos: la continuidad y la identidad

93

¿Qué significado tuvo la política del Vaticano en la identidad religiosa después de los arreglos de 1929? Para hablar de ese asunto, primero hay que explicar los modelos corporativistas seculares-ecclesiásticos después de 1929. Puente Lutteroth los describe como:

La diferencia de discurso, pero la semejanza de prácticas en el caso de las autoridades eclesiásticas y políticas, ya que en ambas existía la

⁶¹ Cito aquí solamente un ejemplo de la desconfianza del Vaticano en cuanto a la imposibilidad de una victoria revolucionaria católica si no contaba con el apoyo de los Estados Unidos. En 1925, un memorándum anónimo escrito por un funcionario vaticano anotó que “un movimiento armado che non conti con l'appoggio Americano fracassaria di sicuro”, en ASV, AES, Messico, IV per., 1925-1946, pos. 499, fasc. 21, 25rv-32r, “Appunti sulla situazione religiosa di Messico,” sin autor, Roma, 12 de junio de 1925.

STEPHEN J.C. ANDES

tendencia a la corporativización de los grupos subalternos –sutil mecanismo de dominación– cuyo efecto más importante era la disminución de su capacidad de autonomía. Esto repercutió en aminorar, más aún, en excluir, a estos grupos de toda posibilidad de gestión de sus condiciones de vida.⁶²

En esencia, Puente Lutteroth tiene razón, pero también se debe señalar que los modelos corporativistas causaban diferentes efectos en la experiencia y formación de la identidad católica. En el modelo corporativista del Estado, asuntos como la educación sexual y socialista en los años treinta, junto con el programa de desfanatización, o sea, el programa de quitarle al pueblo sus creencias y prácticas religiosas y reemplazarlas con otras seculares-cívicas, realmente apoyaba la identidad católica de lucha que hemos discutido. Los grupos por supuesto continuaron cambiando, pero muchos católicos se resistían a la secularización de la educación, por ejemplo, con escuelas clandestinas, boicots, etc.⁶³

Por otro lado, el efecto de la corporativización de la Iglesia no tuvo éxito en quitarle todo sesgo a la Iglesia, pero sí causó disminución de la identidad política entre muchos católicos mexicanos después de 1929. Los ejemplos son numerosos y Aspe Armella ha discutido muchos de ellos: la reorganización de los grupos anteriores de la democracia cristiana en grupos fundamentalistas o federados en la Acción Católica, como el ACJM, quitando todo lo cívico-político de sus estatutos; el esfuerzo de arzobispo Pascual Díaz y el Delegado Apostólico Ruiz y Flores de cambiar el nombre de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, quitando el término “Religiosa” de su nombre. El esfuerzo monumental de la catequesis religiosa de los niños y niñas, usando grupos femeninos como la Unión Femenina Católica Mexicana, la Juventud Femenina Católica Mexicana, así como las Brigadas de Santa Juana de Arco.⁶⁴ Después de 1929, autores como Ceballos Ramírez y Bernardo

94

⁶² Puente Lutteroth, *Movimiento Cristero*, p. 188.

⁶³ Para el fracaso de la política anticlerical ver, por ejemplo, Adrian A. Bantjes, “Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De Christianization Campaigns, 1929-1940”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13, no. 1, Winter 1997, pp. 87-120.

⁶⁴ Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 74-8, 211-82; para el caso del esfuerzo de quitar la palabra “Religiosa” del nombre de la LNDLR, ver

Barranco han afirmado correctamente que la acción de los católicos mexicanos fue encuadrada más bien en lo religioso y a veces en lo social.⁶⁵

Esto no quiere decir que la lucha en la esfera política para ganar los derechos de la Iglesia e implantar el orden social cristiano no continuara. La lucha prosiguió, pero usando vías alternativas. Ejemplos de la continuidad de la lucha son las asociaciones radicales como los Legionarios (no los Legionarios de Cristo, el grupo religioso fundado por Marcial Maciel en 1941) y el sinarquismo.⁶⁶ Se sabe que el hijo del agente especial de la “U” fue Salvador Abascal, el líder principal del sinarquismo en las décadas de 1930 y 1940. También, el desarrollo de la acción cívica por grupos como la Liga Nacional Defensora de la Libertad y los Padres de Familia era parte del continuismo con años anteriores. La Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) y el Secretariado Social Mexicano, dirigido por Pedro Velásquez Hernández, grupos progresistas interesados en reavivar la acción de la Iglesia en la esfera cívico-político y social en los años cuarenta y cincuenta, son otros ejemplos de la actividad católica pública.⁶⁷

la documentación en ASV, AES, IV per., 1929-1947, pos. 538, fasc. 257; para la campaña de educación religiosa, ver el *Acervo Histórico de la Universidad Iberoamericana*, Archivo Acción Católica Mexicana, Sección: Junta Central, Comisión Central de Instrucción Religiosa (1932-1934), Luis Beltrán y Mendoza, “Memorándum para el señor presidente de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana sobre las actividades emprendidas por la comisión central de instrucción religiosa,” México, 2 de enero de 1933.

⁶⁵ Ceballos Ramírez, “*Rerum Novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)” *Revista Mexicana de Sociología*, 49:3, 1987, pp. 169-70; Barranco, “Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana”, p. 57.

⁶⁶ Para estudios sobre el sinarquismo, ver Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 2003, México, Tusquets Editores; Héctor Hernández García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, 2004, México, Universidad Iberoamericana.

⁶⁷ Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 405-7; Entrevista que sostuvo el autor con el Padre Manuel Velásquez Hernández, director del Secretariado Social Mexicano (SSM), México, 9 de julio de 2008; para un ejemplo de la acción del SSM en la esfera pública, podemos citar la carta de protesta firmada por Padre Manuel Velásquez y otros tantos sacerdotes en contra la actitud del gobierno hacia el movimiento estudiantil de 1968, Archivo Histórico de la Provincia de México de la Sociedad de Jesús, *Pulgas '68*, Núm. 16, octubre de 1968, “Carta de un número de sacerdotes sobre el movimiento: al pueblo mexicano,” 10 de septiembre de 1968, pp. 44-6, y también ver el *Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano*, misc., sin carpeta, “Al pueblo mexicano,” México, D.F., 10 de septiembre de 1968.

STEPHEN J.C. ANDES

A partir de lo anterior, se puede argumentar que, a pesar de la continuidad de la lucha por parte de una minoría de los católicos mexicanos para lograr un lugar estable en la esfera política, realmente después de 1929 no tenían los recursos necesarios para mantenerse presentes en la acción política. Esto no se debe tanto al Estado mexicano anticlerical, como a la política de la Iglesia de no apoyar a los católicos en la acción política.

Pero un catolicismo trasnacional, implantado y sostenido por el episcopado nacional que no les permitía a los católicos la acción política es elemento central. La identidad oficial de la Iglesia era más bien apolítica; en consecuencia, la salida de la esfera política de los católicos se debió al hecho de que no tenían apoyos morales, sociales o prácticos para mantenerse firmes en la acción política. Por lo anterior, la lucha por la identidad católica moderna que se debatía entre política o solamente social y religiosa, fue algo negociado entre la Iglesia misma durante la época del conflicto religioso.

En conclusión, las relaciones entre el catolicismo trasnacional centrado en el Vaticano —luego implantado en el episcopado mexicano después de 1929— y la democracia cristiana eran fundamentales para la identidad apolítica de los católicos mexicanos en la sociedad posrevolucionaria, especialmente entre los Arreglos y el Concilio Vaticano II. Por supuesto que el enfrentamiento con el Estado mexicano durante tres años de guerra no pudo disminuir la lucha de las enardecidas almas de los militantes. Por eso, después de un tiempo en reclusión, la Iglesia comenzó a mezclarse de nuevo en la esfera política; el conflicto religioso apoyaba —y apoya— la identidad de la lucha, una identidad que aún está presente y se ve expresada en sucesos contemporáneos como desfiles de belleza y de Miss Universo.⁶⁸

⁶⁸ Los puntos de vista sobre la continuidad de la lucha entre la Iglesia y el Estado son diversos: Roberto Blancarte solamente ve que un *modus vivendi* fue establecido con el Estado entre 1938 a 1950, pero según él, el enfrentamiento seguía debido a la intransigencia en la Iglesia, ver Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 21; Aspe Armella, por el otro lado, sostiene que realmente habían distintos grupos en la Iglesia, unos actuaban siempre en la esfera política, como la UNEC, y otros no, como la JCFM, ver Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 399-407; Peter Lester Reich piensa que el Estado y la Iglesia siempre

Reflexión final

He tratado de probar que en realidad hay posibilidades para las dos situaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, para el conflicto y para la conciliación. Ambos han continuado al mismo tiempo, pero en grupos distintos de la Iglesia. En la cultura contemporánea mexicana hay asuntos como el “traje típico” de la Miss México que causan conflicto, pero, por otro lado, existen esfuerzos para implantar la apolitización de la Iglesia, como la política pragmática del Vaticano y la Acción Católica Mexicana. Estas políticas realmente tienen un efecto en la identidad religiosa de los católicos mexicanos. Por lo tanto, quizás es importante que los historiadores investiguen más en lo concerniente a las relaciones internas para ver qué tipo de relaciones podrían ser posibles entre la Iglesia y el Estado en el futuro.

estaban buscando la conciliación de acuerdo con los intereses mutuos de ambas instituciones, ver Lester Reich, *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, 1995, Notre Dame, University of Notre Dame Press, especialmente la introducción.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.