

LA SALVACIÓN DE LAS ALMAS

Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940

Enrique Guerra Manzo

Este artículo analiza el proceso mediante el cual Iglesia y Estado se disputan la hegemonía sobre las masas entre 1920 y 1940. Postula que se trató de dos proyectos de orden social encontrados que polarizaron a la sociedad mexicana en diversos campos (religioso, educativo, social). Detrás de esas disputas es posible localizar una “crisis de participación de las masas” en la arena pública y una crisis de secularización. La primera crisis marca el nacimiento del Estado posrevolucionario mexicano y es resuelta con el proceso de empaquetamiento de las masas durante el sexenio cardenista (1934-1940) y la conformación de un *modus vivendi* pero no así la crisis de secularización.

Palabras clave: Iglesia católica, Estado mexicano, *modus vivendi*, crisis de secularización, crisis de participación.

ABSTRACT

This article review the process by means of which the Church and State struggle for the hegemonic over the masses between 1920 and 1940. The hypothesis is that had two projects of social order that polarized to the Mexican Society in different fields (religious, educational, social). Behind of this fights is possible to find a “mass’s crisis of participation” in the public sphere and a crisis of secularization. The first crisis mark the born of postrevolutionary Mexican State and is resolve by the process of packing of the masses in the official political party during the presidential period cardenista (1934-1940) and the conformation of a *modus vivendi* but not such the crisis of secularization.

Key words: Catholic Church, mexican State, *modus vivendi*, crisis of secularization, crisis of participation.

El 27 de enero de 1923, tras el grave incidente del Cerro del Cubilete y la expulsión del delegado pontificio del país,¹ el presidente Álvaro Obregón envió una carta a los obispos en donde les invitaba a colaborar con el proyecto de reformas sociales de la revolución y a evitar el choque entre Estado e Iglesia por el “espíritu (de las masas)”. Obregón afirmaba que ambas instituciones podían coincidir en impulsar la justicia social, pues, el propio “Jesucristo [...] está siendo considerado como el socialista más grande que haya conocido la humanidad”.²

El 5 de febrero de 1923, los arzobispos Leopoldo Ruiz y Flores, de Morelia, y José Mora y del Río, de la Ciudad de México, en su nombre y el de los obispos de Guadalajara, Puebla y Oaxaca, respondieron a Obregón en los siguientes términos:

Permítanos usted, señor presidente, recordar que las dos soluciones que se han querido dar a ese problema (el problema social), la socialista y la católica, por más que van de acuerdo en reconocer muchos de los males gravísimos de la época, están en todo en desacuerdo cuando se trata de señalar el origen de ese malestar y en verdadero antagonismo cuando se trata de los principios de que hay que partir para aplicar los debidos remedios; porque mientras los socialistas quieren encontrar el origen de ese mal en la propiedad individual, en el capital, en las relaciones de familia y en los vínculos mismos de la religión; los católicos lo encontramos en el abuso de la propiedad, en el capitalismo, en la relajación de los vínculos familiares, en la ignorancia religiosa y en la relajación de las costumbres, causas todas que directamente o indirectamente provienen de la disgregación social que trajeron consigo los principios liberales [...] desde el absolutismo de los reyes hasta la tiranía de los gobiernos individualistas. Si del origen de esos males pasamos a los principios a que hay que acudir en busca del remedio, el antagonismo entre socialistas y católicos es patente, porque los primeros en nada tienen en cuenta a Dios, ni la conciencia, ni la moral cristiana, ni la vida futura, y los segundos se basan precisamente en estos fundamentos de la vida social que aquellos minan.³

Como puede apreciarse, Obregón, siempre pragmático en remover toda clase de obstáculos a la centralización y consolidación del Estado posrevolucionario, mostraba disposición para no radicalizar las relaciones Iglesia-Estado y llegar a un *modus vivendi*. Empero, la jerarquía católica no parecía dispuesta a ello. Encontraba que ambos proyectos de orden social eran excluyentes y veía como una amenaza para el proyecto de orden social cristiano, al de los revolucionarios. La llegada de Plutarco Elías Calles a la Presidencia y el estallido de la Cristiada obligarían al clero a reconsiderar esa actitud intransigente. De ese modo, entre 1920 y 1938 las relaciones Iglesia-Estado

¹ Sobre este incidente, véanse Ríus Facius, 1966; Torres Septién y Solís, 2004.

² Citado por O’Dogherly, 1991, p. 130.

³ Citado en *ibid.*, p. 129.

fueron sinuosas y tirantes. No sería sino hasta fines de la década de 1930 cuando empezaría a consolidarse una “complicidad equívoca” entre las partes.

Las décadas de 1920 y 1930 registraron el enfrentamiento entre dos “fanatismos” que se disputaban el “espíritu de las masas”. El objeto del presente ensayo es analizar el modo en que se resolvió esa disputa y las consecuencias que tuvo en la estructuración del sistema político mexicano que emergía entre 1920 y 1940.

Aquí se parte del supuesto de que las relaciones Iglesia-Estado deben comprenderse como un enfrentamiento entre dos bloques con proyectos de orden social encontrados que atraviesan a todos los campos de la sociedad. Bobbio ha sugerido para el caso de Italia que este tipo de conflictos pueden ser ubicados en el contexto de las dos crisis clásicas que marcaron el nacimiento de los Estados modernos: la crisis de secularización durante la cual van surgiendo “los ideales, los modos de vida, las actitudes culturales cuya difusión caracteriza la transición de la sociedad preindustrial a la industrial”, y la crisis de participación “mediante la cual se va ampliando la base de consenso del Estado” moderno “por obra de las clases sociales que entran en el proceso productivo de la gran industria”.⁴ En la mayoría de los países la primera crisis precedió a la segunda. ¿Pero cuál fue el caso de México? Nuestra hipótesis es que en las décadas de 1920 y 1930 están presentes las dos crisis. Con el *modus vivendi* de 1938 se resolverá la crisis de participación, pues la Iglesia termina cediendo —o más bien pierde— el control de las masas en la arena política y sindical, y orienta a sus huestes hacia un apoyo ideológico al régimen. Con ello podría decirse que se resuelve el problema de la participación de las masas y la Iglesia se convierte en forjadora del nuevo régimen no sólo al contribuir a frenar el radicalismo cardenista, sino también en la civilización de las pasiones políticas. Pero en lo que concierne a secularización, la lucha por las almas y las conciencias (los cánones de comportamiento), la batalla sigue en pie hasta el día de hoy: Loaeza, Blancarte y González Casanova, respectivamente, registran evidencias sobre como la Iglesia no ha dejado de oponerse a la secularización: modas, cine, bailes... y sobre todo en el campo moral y educativo.⁵ Aunque ambas crisis están estrechamente entrelazadas, el presente ensayo se ocupa de la primera de ellas.

RAÍCES DEL ORDEN SOCIAL CATÓLICO Y DEL ORDEN SOCIAL POSREVOLUCIONARIO

La noción de sociedad que tenía el catolicismo mexicano del último tercio del siglo XIX y hasta el periodo de entreguerras del siglo XX se inspiraba en la tradición aristotélico-

⁴ Bobbio, 1993, pp. 59-60.

⁵ Loaeza, 1985 y 1999; Blancarte, 1993; González Casanova, 1972.

tomista: la sociedad era considerada como una agrupación natural, resultado no de un contrato social, sino de la noble capacidad humana de comunicación. Merced a ella los hombres se reunían en grupos y luego éstos se aglutinaban en otro grupo más “universal y comprensivo” dentro del cual se movían anchamente “obedeciendo a la ley de una soberana armonía”. El grupo fundamental era la familia, las familias se agrupaban en clases y cada clase se consagraba a una función. Además de estas asociaciones de carácter natural había otras de carácter voluntario, constituidas por las personas que practicaban una misma industria u oficio. Todos los grupos ordenados en sus clases y todas las clases jerárquicamente ordenadas entre sí, formaban la sociedad, “asociación ancha en la que todas las otras se mueven con anchura”. En síntesis, afirma Adame Goddard, “la sociedad era una unidad compuesta de grupos, distribuidos en clases y de base familiar”.⁶

Desde el punto de vista de su organización política, afirma Donoso Cortés,⁷ los grupos de familias constituyen un municipio, la multitud de municipios forman la unidad nacional. El Estado representa la unidad nacional. La base de la sociedad civil o política, eran los grupos intermedios, la base armónica de ellos constituía la unidad social. Sobre las unidades nacionales estaba la unidad de las naciones católicas con sus príncipes cristianos, fraternalmente agrupados en el seno de la Iglesia.

El pensamiento católico, que condenó los “Derechos del hombre” en 1791, vio en el liberalismo la fuente de sus males: era el enemigo a vencer y la raíz de las concepciones mundanas de la historia que amenazaban a la Iglesia (positivismo, marxismo, anarquismo, entre otras). Bobbio ha resumido el modo en que el pensamiento papal –mediante diversas encíclicas– respondió a los desafíos del liberalismo y de las concepciones mundanas de la historia. Primero, afirma, fue la actitud del encierro, rechazar cualquier idea nueva y cualquier interrogación, el *Syllabus* (1864) de Pío IX es su principal manifestación. Con ello el pensamiento católico parecía dar la razón a quienes lo consideraban ya “fuera de la historia” y una “suma de oscurantismo”. El *Syllabus* planteaba que la historia de los últimos cuatro siglos era una historia de extravíos, una caída fatal en una cadena de errores, y el socialismo –que nace del tronco del liberalismo– los compendia a todos y los llevaba a sus extremos, así como a intolerables consecuencias. No había otro camino que el “puro y simple regreso a la casa del padre”. No obstante, la Iglesia al no poder contener el progreso histórico se había visto obligada a pactar de vez en cuando con las élites políticas de diversos Estados, con la ilusión de algún día retomar el timón que se le había escapado de las manos.

⁶ Adame Goddard, 1981, pp. 44-45.

⁷ Donoso Cortés, 1985.

A pesar de la tozudez con que se había condenado al liberalismo, aduce Bobbio, desde la encíclica *Mirari vos* (1832) hasta el *Syllabus*, y la desconfianza con que habían sido vistos y contenidos los católicos liberales, entre 1870 y 1880, al comienzo del papado de León XIII, la urgencia de encontrar algún arreglo entre la Iglesia y las instituciones liberales ya casi no era discutida por nadie: aunque en el discurso se continuaban “lanzando rayos contra el liberalismo”, se aceptaba de la época liberal su resultado más importante: “cierta manera de ordenar la cosa pública, cuyos elementos característicos eran algunas libertades civiles garantizadas y vigiladas, cierta restringida libertad política, y un parlamento en parte representativo”.⁸ Así, afirma Rogues, la actitud romana del encierro no impidió que se manifestará “una verdadera vitalidad evangélica” en diferentes áreas: expansión de órdenes religiosas, calidad de la pastoral local y la vida de las comunidades, aparición de preocupaciones sociales, que León XIII contribuirá a promover con su encíclica *Rerum Novarum* (1891).⁹

Durante el periodo de entreguerras, sostiene Rogues, la figura global del catolicismo sigue siendo la del siglo XIX, aunque con algunos cambios: aceptación por parte de la Iglesia de su separación respecto al Estado (como en Francia), fraternidad entre creyentes y no creyentes en las trincheras de la guerra de 1914, diálogo con otras confesiones cristianas, acontecimientos que irán preparando lo que fue el concilio Vaticano II de la posguerra.¹⁰ Empero, en México, al igual que en otros países de América Latina, los acercamientos Iglesia-Estado pasaron por tiempo y ritmos distintos.¹¹

De estos entramados complejos entre las relaciones del catolicismo con el liberalismo, saldrán síntesis y expresiones nacionales que sólo el análisis empírico puede revelar. De ahí, que en el caso mexicano encontremos a una tozuda jerarquía eclesiástica que se niega a hacer concesiones y pactar con el Estado posrevolucionario en la primera mitad de la década de 1920.

Por otra parte, la revolución mexicana, como ha visto Córdova, nace acompañada de una “candente defensa del pasado”. No el pasado porfirista, sino el de la tradición libertaria iniciada en la revolución de independencia, continuada en la larga lucha de liberales contra conservadores, y que culmina con las guerras de Reforma, la lucha contra la intervención francesa y el triunfo de la República (1867). El gran ideario de esa tradición quedó resumido en la Constitución de 1857.¹²

⁸ Bobbio, 1993, p. 36.

⁹ Rogues, 1997, pp. 61-86.

¹⁰ Rogues, 1997.

¹¹ Mallimaci, 2004, pp. 19-44.

¹² Córdova (1984, p. 87) hace una síntesis de su ideario.

La generación de liberales que accedió al poder en 1855 experimentó el trauma de la pérdida de casi la mitad del territorio nacional frente a los Estados Unidos, tras la guerra mexicano-estadounidense (1846-1848). Creían que si no se estimulaba el crecimiento económico y la estabilidad política, la existencia de México como país estaba en riesgo. Para ello se propusieron como programa “reemplazar lo que consideraban los pilares inestables del viejo orden [colonial] –la Iglesia, el ejército, los caciques regionales, los pueblos comunales– por una ‘estructura moderna’”. Comenzaron por debilitar la posición de la Iglesia con un movimiento que los historiadores han bautizado como de “Reforma liberal” que pasó por diversas etapas, determinadas por el vigor de la resistencia.¹³

Sin embargo, Porfirio Díaz (1876-1911), a diferencia del periodo de la República Restaurada (1867-1876), no aplicó con rigor la Leyes de Reforma y pronto llegó a un *modus vivendi* con la Iglesia. Aunque no estableció un concordato con el Vaticano o una reforma a la legislación vigente, estrechó los vínculos personales con los obispos y toleró muchas de las actividades del clero que infringían las leyes. La Iglesia siguió acumulando riquezas procedentes de inversiones privadas y donaciones de sus fieles, sin que el gobierno intentara detener este proceso. Se permitió la publicación de más de 23 periódicos que mantenían fuertes vínculos con la Iglesia.¹⁴ En ese periodo la Iglesia experimentó un renacimiento: devolución de templos confiscados, reorganización administrativa (13 nuevas diócesis entre 1867 y 1917), mejor formación de sacerdotes y más numerosos (creación de 10 seminarios en 1851 y 29 en 1914, 3 232 sacerdotes en 1851 y 4 461 en 1910), organización de seglares y progreso de la enseñanza dada por religiosos.¹⁵ Además de una intensa actividad en obras de beneficencia y educativas, la Iglesia pudo desplazarse de las actividades “políticas” hacia la “acción social”. La *Rerum Novarum* irrumpe en este marco acelerando este proceso de “recristianización” de la sociedad.¹⁶

¹³ Katz, 1992, p. 13; Hamnett, 2001, p. 179 y 2006, pp. 71-83; Weyl, 1940, pp. 198-199; Hale, 1995.

¹⁴ Katz, 1992, pp. 44-46, Guerra, 1991, I, pp. 224-228.

¹⁵ Mientras en la primera mitad del XIX la Iglesia sólo creó dos diócesis, en la segunda se fundaron trece. Y además de la fundación de seminarios en ciudades como Guadalajara, Ciudad de México, Morelia, Puebla, San Luis Potosí y Zamora, se estableció la Pontificia Universidad Mexicana en la Ciudad de México y la Palafoxina en Puebla. Veloz Leija, 2007, pp. 142-143; Meyer, 1993, II, p. 45.

¹⁶ Veloz Leija, 2007, pp. 132-145. Guerra (1991, I, p. 225) señala que las regiones “más recristianizadas son, indudablemente, el centro-oeste –Michoacán, Colima y Jalisco–, el Bajío y el norte cercano –Zacatecas y Aguascalientes–; son regiones con una población blanca y mestiza que más tarde constituirán el centro de insurrección cristera. En segundo lugar, el México central y el del sur, con un predominio indígena; el catolicismo renovado restaura ahí la obra de la primera

De este modo, el porfiriato representaba para los revolucionarios de 1910 la interrupción de la tradición liberal. Los constituyentes de 1917 aparecen retomando muchos de los principios del texto de 1857. Empero, esa tradición liberal-individualista tuvo que convivir con otra organicista, la de las reformas sociales. La Constitución de 1857, afirma Córdova, había roto con el pasado al convertir la propiedad de la tierra en interés individual. La de 1917 reestablece el principio de “que los derechos de la nación son antes y están por encima de todos los derechos privados”. Así, el artículo 27 restaura “el sistema establecido desde la época colonial; en realidad lo restauró, con la salvedad de que establece una vinculación directa entre el rey de España y la nación, su legítima sucesora, y que el interés de ésta se califica de inmediato, como un interés social”. El “interés social” no está divorciado del interés individual, “no es algo extraño a éste, en él se funda, no es otra cosa que la ‘coexistencia pacífica de todas las actividades’; sólo que las nuevas circunstancias aconsejan que se vuelva de revés el viejo principio que tenía por principal el interés individual y como su derivado a su servidor el interés social”.¹⁷

Así, el Estado posrevolucionario chocaría con la Iglesia no sólo en lo que concernía a la separación del poder temporal y el espiritual sino también en la pugna por las masas. Las reformas sociales (expresadas en los artículos 27 y 123) establecidas en el texto constitucional y puestas en práctica por el Estado eran interpretadas por el clero como acciones encaminadas a profundizar la secularización de la sociedad y a debilitar la influencia eclesiástica. De ahí, la oposición de los obispos a la conciliación a que los invitaba Obregón: para ellos implicaba traicionar el modelo de orden social cristiano. No serían misivas cordiales sino la lucha y las correlaciones de fuerza que se suscitarían en los años veinte y treinta lo que obligarían a ambos bloques a encontrar un nuevo *modus vivendi*.

RECOMPOSICIÓN DEL CATOLICISMO (1891-1922)

Durante el porfiriato la amenaza para la Iglesia no venía tanto del Estado como de los misioneros protestantes y de los movimientos disidentes que se producían en el campo. Con la llegada de inversiones estadounidenses y el crecimiento de la inmigración durante este periodo, se incrementó el número de misioneros —especialmente estadounidenses—

evangelización. Finalmente, en última posición, el México periférico, mal controlado aún por la jerarquía eclesiástica. Las tradiciones cristianas son más débiles en las partes lejanas del norte, y también en Tabasco, etcétera”.

¹⁷ Córdova, 1984, pp. 226 y 237, 242-243.

que fueron muy activos en el norte y algunas regiones del centro del país.¹⁸ Algunos metodistas llegaron incluso a remotos pueblos de Chihuahua y tuvieron una elevada influencia sobre los campesinos. No fue casual que la Iglesia se hiciera cada vez más nacionalista y antiestadounidense.¹⁹

La Iglesia también se mostró muy preocupada por resurgimientos de idolatría (adoración de ídolos precolombinos), proliferación de hombres y mujeres “santos” y “sagrados” (como la “Santa de Cabora” en Sonora) que surgían en diferentes partes del país y que en ocasiones se articularon con movimientos de disidencia del campesinado.²⁰ En el pasado la Iglesia había contado con ayuda del Estado para hacer frente a sus enemigos religiosos, pero al perder sus privilegios tuvo que arreglárselas sola. La necesidad de anticiparse a esos movimientos sociales, aunado a la llegada de la *Rerum Novarum*, volcó a algunos sectores de la Iglesia hacia el activismo social.²¹

De este modo, ante los males que la industrialización ocasionaba en Europa, dicha encíclica aparece marcando una tercera vía, ni socialismo ni liberalismo, sino democracia cristiana. En México, aduce Ceballos, este movimiento social católico fue retomado sobre todo por laicos más que por el clero: al mismo tiempo que reclamaba para la Iglesia los “derechos perdidos” proponía “un proyecto total de reforma sociopolítica inspirado en la democracia cristiana”.²²

Una de las críticas que el catolicismo de 1867-1892 venía haciendo al Estado liberal, aduce Adame Goddard, era la de haber destruido los organismos intermedios. La *Rerum Novarum* retoma esta crítica: “el progreso de la sociedad civil dependía de tales organismos: sería fuerte y rica si sus componentes lo eran”. Como uno de los remedios más eficaces para solucionar la cuestión social recomendaba “el establecimiento de asociaciones profesionales”, mismas que no dejarían de multiplicarse desde fines del porfiriato hasta la década de 1920.²³

Se propagaron los Círculos Católicos Obreros con finalidades de auxilio mutuo, creación de cajas de ahorro, promoción de escuelas, organización de actividades “recreativas”, fundación de cooperativas, bibliotecas y orquestas. Las actividades religiosas también ocupaban un lugar importante: peregrinaciones, celebraciones litúrgicas,

¹⁸ La obra clásica al respecto es la de Bastian, 1989.

¹⁹ Katz, 1992, p. 45; Bastian, 1989.

²⁰ Ese fue el caso de Tomochic. Véase Vanderwood, 2003.

²¹ Katz, 1992, pp. 44-45. El obispo de Tulancingo fue el principal impulsor de esta tendencia en el ámbito agrario. Para el caso de la arquidiócesis de Morelia, véase Díaz Patiño, 2003, pp. 97-134.

²² Ceballos, 1991, p. 296. Para las vicisitudes de la *Rerum Novarum* en México véase, Ceballos, 1987.

²³ Adame Goddard, 1981, p. 239.

conferencias y festividades.²⁴ Apareció el Círculo de Estudios Católicos-Sociales de Santa María de Guadalupe (cuyos miembros gustaban de autodenominarse como “Operarios Guadalupanos”), fundado el 21 de enero de 1909; el Círculo de Obreros de Oaxaca, con 1 335 miembros en 1908; el Círculo Católico Nacional (1909), la Unión Católica Obrera (UCO) que confederaba alrededor de 14 mil afiliados (la mitad de los cuales estaba en la diócesis de Zamora);²⁵ el Centro de Acción Católica Social Ketteler, entre otras. Todas estas organizaciones, afirma Meyer, “reclamaban la reforma social cuatro años antes de las disposiciones favorables a los obreros de la Constitución de 1917”.²⁶ Algunos de los sacerdotes más activos en la formación de estos círculos obreros fueron Antonio Correa, de Guadalajara, el obispo de Oaxaca (y luego a partir de 1909 de Zamora) José Othón Núñez, y José María Troncoso en la Ciudad de México.

Los católicos sociales y demócratas reclutaban a sus clientelas sobre todo entre los jóvenes de clases medias, campesinos, artesanos, obreros textiles y, en menor medida, en el naciente sindicalismo industrial.²⁷ En lo años finales del porfiriato más que los lineamientos pontificios que justificaban la “acción social”, fue el agudizamiento de los problemas sociales y políticos lo que aceleró la proliferación de círculos católicos (huelgas, crisis económicas, rebeliones, represiones).

Se trataba de un sindicalismo cada vez más convencido de que los católicos sociales tenían “la respuesta a los problemas mexicanos del momento”. Cuando se inició la agonía del porfiriato, los principales dirigentes de este sindicalismo decidieron irrumpir en la arena política y fundaron el Partido Católico Nacional (PCN) en mayo de 1911, aunque se trataba de una idea que venía germinando años atrás. Para solucionar los males de la patria en “estos momentos gravísimos” –rezaba su programa: “necesitamos los católicos ejercitar nuestros derechos políticos como ciudadanos, y por eso creemos necesario colocarnos, y nos colocamos, sobre el terreno de la legalidad”.²⁸

El catolicismo que se da cita en la fundación del PCN se hallaba conformado por tres grandes corrientes: social, liberal y demócrata. En la fundación del partido se mantuvieron unidas, pero con el correr del tiempo se fueron polarizando sus diferencias. En la corriente liberal militaban sobre todo grandes terratenientes simpatizantes del régimen, que formaban el ala conservadora del partido. A la corriente social la represen-

²⁴ Ceballos, 1991, p. 354; Veloz Leija, 2007, pp. 145-147.

²⁵ Ceballos, 1991, pp. 353-354; Meyer, 1993, II, p. 212, afirma que su número era de 12 320 trabajadores.

²⁶ Meyer, *op. cit.*, p. 213.

²⁷ Ceballos, 1991, p. 298.

²⁸ Citado en *ibid.*, pp. 304 y 349-353; Correa, 1991, pp. 74-75.

taban militantes del sindicalismo católico como Francisco Traslosheros, el periodista Trinidad Sánchez Santos y Salvador Moreno Arriaga. Los demócratas se hallaban encabezados por Miguel Palomar y Vizcarra, Luis B. de la Mora, Carlos A. Salas, Félix Araiza y Manuel F. Chávez.²⁹

Durante el periodo maderista (1911-1913), el PCN ocupó varios escaños en la Cámara de Diputados y en la de Senadores, ganó las elecciones para gobernador en Zacatecas,³⁰ y en varios estados, como ha observado Alan Knight, “surgió una incipiente polaridad política –pacífica y de consenso– entre liberales y democratacristianos”. Todo eso cambió con el golpe de Victoriano Huerta en febrero de 1913. Los revolucionarios que se impusieron a Huerta pusieron a la Iglesia como parte de una “trilogía abominable”, pero distaba mucho de ser monolítica: había “muchos católicos ‘sociales’, demócratas católicos, y curas que eran populares; el anticlericalismo revolucionario que condenaba a la iglesia como institución, y a menudo al catolicismo en cuanto credo, no tenía en cuenta esas distinciones”.³¹ En mi opinión, es contra esa mitología, cultivada por partidarios del Estado y del clero, como la historiografía debe rescatar el papel desempeñado por los demócratas cristianos, así como de sus ideas políticas.³²

Por otra parte, el auge del catolicismo social, que no se detuvo en toda la década de 1910, llevó al clero a crear el Secretario Social Mexicano (SSM) en 1919, con la intención de coordinarlo y orientar su acción.³³ Finalmente, en 1922 el sindicalismo católico alcanzó su climax con la fundación de la Confederación Nacional Católica de Trabajadores (CNCT).³⁴ La CNCT mantuvo una férrea competencia con la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) por la hegemonía sindical en la década de 1920, pero los constantes enfrentamientos con aquélla y el gobierno llevaron a su paulatino

²⁹ Estas escisiones atravesaban a los propios círculos católicos, por ejemplo, en los Operarios Guadalupanos había tres corrientes: la de los simpatizantes porfiristas, que pugnaban por una alianza con el Partido Nacional Porfirista; los inconformes con el régimen que se aliaron con el reyismo; y los que pugnaban por una participación autónoma de los militantes católicos. Ceballos, 1991, pp. 398-400; Correa, 1991, pp. 61-76.

³⁰ *Ibid.*, pp. 105-106.

³¹ Knight, 1996, II, pp. 1050-1051.

³² En ese sentido me parecen bienvenidas obras como las de Bernal, 2006, cuyo objeto central es ver el modo en que algo de esa corriente demócrata-cristiana se vincula con la fundación del Partido Acción Nacional (PAN).

³³ Meyer, 1993, II, p. 214, afirma que se fundó en 1920; mientras que Reich, 1995, p. 97, expresa que se fundó en 1919, cuya opinión me parece más confiable dada su minuciosa consulta de los archivos del Secretariado.

³⁴ Misma que “decía tener 353 sindicatos afiliados y 80 000 miembros” en el momento de su nacimiento Knight, 1996, II, p. 1054.

debilitamiento. Su existencia se hizo imposible cuando se promulga la Ley Federal del Trabajo en 1931, misma que prohibía la afiliación de los sindicatos a un credo religioso.³⁵

Para mediados de 1925, afirma Ceballos, el catolicismo social mexicano había alcanzado “un alto nivel”, sustentado principalmente en cuatro organizaciones: la Unión de Damas Católicas, “que contaba con 216 centros regionales y locales y 22 885 socias”;³⁶ la ACJM “con 170 grupos y 7 000 socios”; la Orden de Caballeros de Colón, “con 51 consejos y 5 000 socios”, y la CNCT “con 384 agrupaciones y 19 500 socios”.³⁷

EL ANTICLERICALISMO EN LA ÉPOCA SONORENSE (1920-1934)

La élite sonoreNSE que arriba al poder en 1920, pese a una década de guerra civil, hallaba una Iglesia fortalecida y bien atrincherada entre las masas, especialmente en el ámbito rural. Antes de 1860, argumenta Jean Meyer, la Iglesia tenía ante todo un rostro urbano, con escasa penetración en el campo. Después de la Independencia, las órdenes religiosas habían disminuido, ya no había misiones franciscanas, los regulares se iban del campo afectados por las incesantes guerras, revueltas e inestabilidad política. Los conventos que quedaban eran urbanos. La secularización había acelerado ese proceso de urbanización. Empero, después de 1860, el campo vio multiplicarse las parroquias, mientras la Reforma desatendía a los campesinos. Esa reconquista de la Iglesia iba acompañada de un verdadero celo “espiritual, sobre todo entre el clero”. Además, la aplicación de los principios cristianos de la *Rerum Novarum* a las relaciones entre patronos y obreros, propietarios y campesinos, “pasó a ser la preocupación primordial de los obispos a partir de 1900”. Con todo ello, la Iglesia se “aproximaba al dominio político que permanecía estrictamente vedado a los católicos”.³⁸

De ahí que las misivas cruzadas entre Obregón y los obispos de principios de 1923, que citamos arriba, expresen con claridad lo que estaba en juego en las relaciones Iglesia-Estado: una lucha por la hegemonía, por el “control del fanatismo de las masas”. Esto es, se trataba de una batalla por el alma y la conciencia de los mexicanos.

Los constructores del nuevo Estado posrevolucionario vieron con claridad que uno de los grandes obstáculos para afianzar su autoridad se hallaba en la fuerte ingerencia de la Iglesia en las masas. Su principal objetivo era, tal y como se plasmaba en la Constitución de 1917, recluir a la Iglesia al ámbito de la doctrina y la devoción privada.

³⁵ Veloz Leija, 2007, p. 156; Meyer, 1993, II, pp. 217-219.

³⁶ También véase O’Dogherty, 1991, pp. 129-158.

³⁷ Ceballos, 1991, p. 135.

³⁸ Meyer, 1993, II, pp. 45-46.

No obstante, el pragmatismo político de Obregón consideraba que la iglesia también cabía en su plan de reconciliación para la reconstrucción económica y política del país. En ello parecía querer imitar a Porfirio Díaz. Por ello durante su periodo presidencial no se empeñó mucho en poner en práctica los preceptos constitucionales en materia religiosa y devolvió a la Iglesia todos los templos confiscados entre 1914 y 1919. Los católicos aprovecharon este “apaciguamiento” –ya registrado también con Carranza– para fundar el Partido Nacional Republicano, dirigido por Rafael Ceniceros y Villarreal, ex gobernador de Zacatecas en el periodo maderista y futuro presidente de la LNDLR. En su Convención de julio de 1920, se dijo que la Constitución de 1917 estaba en contra del “sentimiento y aspiraciones del pueblo mexicano”.³⁹ De ese modo, los católicos no dejarían de insistir en la necesidad de reformar la Constitución.

Durante su gestión presidencial Plutarco Elías Calles (1924-1928), sin embargo, se mostró aún más radical que Obregón en su política hacia la Iglesia. Desde un principio Calles hizo declaraciones que culpaban a ésta del atraso del país. Si el Estado quería cimentar el desarrollo era necesario combatir su influencia sobre la población. Para ello había varios caminos: aplicar las leyes, reforzar la educación, especialmente la rural, convertir a la CROM en el principal vehículo para abatir al creciente sindicalismo católico. En 1925 Calles dio un paso más al brindar su apoyo, en colaboración con la CROM, para la fundación de una iglesia cismática: la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, cuyo patriarca era el padre Joaquín Pérez y su sede el templo de la Soledad.⁴⁰ Esta Iglesia no tuvo el éxito esperado, pero sí el incrementar la rabia de los católicos. Entre el 11 de julio y el 1 de agosto de 1926 Calles impulsó la reglamentación de varios de los artículos anticlericales. Fueron clausurados aquellos colegios católicos que no estaban dispuestos a impartir educación laica, se cerraron templos y se ordenó la expulsión del país de sacerdotes extranjeros.⁴¹

La Iglesia y los católicos reaccionaron ante estas medidas anticlericales en tres niveles: el de las leyes, la resistencia cívica y el de la violencia. Primero, haciendo uso de sus derechos como ciudadanos enviaron numerosos memoriales al congreso y al presidente del país con una la misma petición: derogación de leyes anticlericales. Los miembros del episcopado mexicano, por su parte, se entrevistaron con Calles

³⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁰ Los cismáticos, afirman los Weyl, 1940, pp. 204-205, “conservaron los ritos católicos, pero atacaron las recaudaciones de la iglesia, ofreciendo administrar gratuitamente los sacramentos”. No obstante, agregan, Calles pronto abandonó a esta iglesia porque no daba muestras de arraigar en el pueblo y porque la importación de “cismáticos norteamericanos hubiera avivado el fuego de las frecuentes instigaciones católicas, para expulsar y maltratar a los ministros protestantes”.

⁴¹ Rfús Facius, 1966, pp. 12-63.

para intentar llegar a un arreglo. Segundo, los católicos respondieron reactivando a sus organizaciones y creando otras nuevas para hacer más efectiva la resistencia al Estado. La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), creada en marzo de 1925, fue el medio más importante para intentar unificar a todas las organizaciones católicas (Caballeros de Colón, Asociación de Damas Católicas, Asociación Católica de la Juventud Mexicana, entre otras), sin que cada una de ellas perdiera su autonomía. Pronto la LNDLR promovió boicots contra comercios, cines, teatros y otros espectáculos, tratando de ejercer presión sobre las autoridades. De manera paralela se propuso reunir la mayor cantidad de firmas posibles para enviar una petición al Congreso para que se derogaran las leyes que agraviaban a católicos. Como el gobierno no dio marcha atrás. La Iglesia declaró una huelga de cultos y todos los templos fueron cerrados. De ese modo, vino el camino de la violencia y estalló la Cristiada (1926-1929).

La Cristiada, una guerra de guerrillas, según el autor clásico de la misma, movilizó a “unos 50 000 combatientes en 17 estados de la República, al sureste en una línea que corre de Juchitán-Tehuantepec hasta el sur de Sinaloa”, tuvo su principal fuerza en los estados que conforman el Bajío mexicano (Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro).⁴²

La mayor debilidad política y militar de los cristeros, según Meyer, “procedía de su aislamiento, la ausencia de aliados urbanos”, que la LNDLR fue incapaz de proporcionárselos y que una alianza con el vasconcelismo se los podría haber dado. El gobierno se encargó de frustrar dicha alianza, de ahí que se haya apresurado a pactar con la Iglesia en junio de 1929.⁴³ En suma, concluye Meyer, los campesinos quedaron definitivamente aplastados, y la Cristiada fue el último levantamiento de masas. “Conscientes en adelante de su debilidad y de su aislamiento (la traición de la Iglesia y la debilidad de los ligueros no se olvidaron), los campesinos se resignaron a su integración violenta y negativa al régimen constituido a la sazón”.⁴⁴

Así, el modelo de nación y de Estado que tenía en mente la élite sonorenses, que encabezaba al bloque revolucionario entre 1920 y 1934, si bien no respondía a una ideología clara y sistemática, más allá de sus fuertes afinidades con ideas liberales, sino que obedecía al pragmatismo político, sí se proponía fines bien definidos: la centralización del Estado, el orden público y la modernización económica del país.

⁴² Meyer, 1996, pp. 11-12.

⁴³ Meyer, 1993, I, p. 385, y 1996, p. 15.

⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 389.

Para alcanzar esas metas, la Iglesia, dada su recia presencia en las masas, como ya se ha argumentado, aparecía como uno de sus más importantes obstáculos.⁴⁵

La oposición del bloque católico de la década de 1930 se inspiró en gran medida en las lecciones de la Cristiada. El sector dirigente de la jerarquía eclesiástica desde temprana hora del estallido de la Cristiada llega a la conclusión de que por medio de la violencia era imposible vencer al Estado. La meta central debería ser impulsar un *modus vivendi* a toda costa, pero sin renunciar a la resistencia pasiva de los católicos a las políticas anticlericales. Para ello era imperativo impulsar la formación de organizaciones en donde no apareciera el clero como responsable de las mismas. La Acción Católica (1929), las Legiones (1932), La Base (1934) y La Unión Nacional Sinarquista (1937), fueron los principales instrumentos de los que intentó valerse, articulando a la que puede denominarse como oposición católica moderada. Pero paralelamente, el ala radical del bloque católico, muy mermada tras el fin de la Cristiada, se empeñó en continuar por el camino de la violencia (la resistencia activa). Si el clero quería construir un *modus vivendi* era imperativo liquidar esta vía.

Así, en un marco de fuerte inestabilidad política entre la élite revolucionaria durante el maximato (1928-1932), se suscitó una oleada de decretos que limitaban el número de sacerdotes en los estados. Cuando tocó el turno del Distrito Federal, limitando el número de sacerdotes a 1 por cada 50 mil habitantes, la Iglesia que se había mantenido callada, llamó a los seglares a la defensa legal y decidió cerrar los templos en este lugar. La huelga duró del 4 de enero de 1932 al 28 de febrero, y los 25 sacerdotes autorizados para officiar regresaron a sus iglesias.⁴⁶

Cuando en septiembre de 1932 el presidente de la República Pascual Ortiz Rubio fue depuesto por Calles y sustituido por Abelardo L. Rodríguez, Roma decidió protestar por las violaciones a los acuerdos de 1929, por medio de la encíclica *Acerba Animi*. A pesar de que el papa llamaba a los católicos a no rebelarse y mantener la paz con el gobierno, las reacciones populares no se hicieron esperar. El presidente Rodríguez declaró que si la “insolencia” de la Iglesia continuaba estaba dispuesto a “transformar las iglesias en escuelas y en almacenes en beneficio de las clases populares”. La Cámara de Diputados ordenó en octubre la expulsión del país del delegado pontificio, Leopoldo Ruiz y Flores. Aunque Rodríguez era partidario de una política moderada, fue

⁴⁵ Hamilton, 1983, pp. 72-104, observa que además del entendimiento con la Iglesia, el proceso de centralización del Estado tuvo por principales obstáculos a los caciques de los estados, la participación política de las masas obreras y campesinas, la inestabilidad del ejército federal y el reconocimiento de Estados Unidos. Véase también Tobler, 1994.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 359.

presionado por Calles para que no cesara la hostilidad hacia la iglesia.⁴⁷ Además, al igual que Ortiz Rubio, poco podía hacer en los estados, donde la iglesia pasaba por una situación crítica. Así, cuando tres años más tarde, Cárdenas se impuso a Calles –junio de 1935–, el anticlericalismo se hallaba en su apogeo: “no quedaban más que 35 sacerdotes autorizados en todo el país, y 17 estados no toleraban ni a uno solo en su territorio. Cerca de 500 iglesias y edificios eclesiásticos fueron retirados del culto en 1934, y 264 en 1935”.⁴⁸

En este contexto, el conflicto Iglesia-Estado, que desde la segunda mitad de la década de 1920 había tenido por principal escenario al campo religioso, transitó de manera gradual en la década de 1930 a otras esferas del orden social: primero al campo educativo, o lo que se conoce también como el tema de la “desfanatización religiosa” (1934-1937), y luego al campo social, especialmente en el ámbito agrario (1937-1938). No es que antes de la década de 1930 no se hubieran manifestado las diferencias entre Iglesia y Estado en estos temas, pero fue en esos años cuando adquirieron mayor centralidad.

La Iglesia que tenía siglos en México catequizando, evangelizando y preparando sacerdotes, así como educando a amplios sectores de las clases medias y altas, no dejaría de reaccionar contra las disposiciones del Estado destinadas a eliminar su influencia en las escuelas privadas. En un primer momento, se opuso al laicismo de la Constitución de 1917 que prohibía a las órdenes religiosas o ministros del clero hacerse cargo de escuelas particulares; posteriormente en 1926, se opone a las reformas de Puig Casauranc para reglamentar el artículo 3 de la Constitución. Y a partir de ese momento la Iglesia inicia un boicot contra la escuela oficial (el arzobispo Mora y del Río amenazó, por ejemplo, con la excomunión a los padres que mantengan a sus hijos en ésta), que no tarda en manifestarse en creciente ausentismo y el cierre de algunas planteles escolares. Asimismo, ante un intento de Narciso Bassols (secretario de la SEP entre 1930 y 1934) de introducir la educación sexual en las escuelas oficiales, las protestas de los grupos católicos cobraron tal fuerza que, aunado a un descontento magisterial que se suscitó contra éste, no sólo ocasionarían su renuncia a la SEP en mayo de 1934, sino también que se frenara momentáneamente su proyecto de educación sexual.⁴⁹

Empero, las presiones del ala más radical de la revolución, particularmente de la delegación veracruzana y tabasqueña ante la Segunda Convención Ordinaria del Partido

⁴⁷ Blancarte, 1993, p. 37.

⁴⁸ Meyer, 1993, I, p. 363. También véase, Cambell, 1976, p. 38, quien afirma que además en febrero de 1935 se “suprimió la difusión de toda propaganda y literatura religiosa deteniendo dicha clase de material en el correo federal”.

⁴⁹ Monroy, 1985, pp. 38-39; Arce, 1985, p. 182.

Nacional Revolucionario (PNR) que se llevó a cabo en 1933, obligaron a Calles, a no frenar en la embestida contra la Iglesia y avaló un nuevo proyecto —en el que, como señala Martínez Assad, posiblemente “él mismo creía”—: la educación socialista.⁵⁰ En el cual confluían varias circunstancias características de fines del maximato: necesidad de eliminar la influencia del clero en la educación; maniobras de Calles para darle al gobierno una apariencia radical, satisfaciendo al ala agrarista de la revolución que desde hacía tiempo venía pugnando por una orientación en ese sentido. La noción de justicia social pasaba a un primer plano ante la crisis en la economía mundial de 1929, que al desvalorizar al liberalismo y al capitalismo ocasionó la búsqueda de nuevas metas inspiradas en el socialismo que se practicaba en la URSS.⁵¹

No obstante, el concepto de educación socialista estaba preñado de los significados más diversos. La discusión sobre lo que debería entenderse por ello causó enconados debates tanto en la Segunda Convención del PNR que aprobó el Plan Sexenal con el que gobernaría el próximo presidente a partir de 1934, como entre los constitucionales que estarían encargados de reformar el artículo 3. Finalmente, éste quedaría en los siguientes términos: “La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará enseñanzas y actividades en forma que permitan crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo”.⁵²

El término “socialista”, sin embargo, seguía siendo muy ambiguo. No todos los maestros entendieron en igual forma el concepto y hubo tanto confusión como excesos al intentar llevarlo a la práctica.⁵³ La falta de claridad en el concepto y la carencia de

⁵⁰ En efecto, tanto Manlio Fabio Altamirano como Arnulfo Pérez H., líderes de la delegación veracruzana y tabasqueña, respectivamente, a la Segunda Convención del PNR, fueron los que más atacaron la “concepción neutralista de la educación laica” de la Constitución de 1917, dado que dejaba una amplia libertad a la Iglesia para obstruir la labor educativa del Estado, y pugnaron por una educación más decididamente racionalista a escala nacional, que finalmente derivaría en el proyecto de educación socialista —el cual, sin embargo, recogía, como lo reconociera Emilio Portes Gil, entonces presidente del PNR, la experiencia de la escuela racionalista en los estados de Veracruz y Tabasco. Martínez Assad, 1986, pp. 83-86. Véase también Bremauntz, 1943, pp. 151-152.

⁵¹ Castillo, 1968, pp. 406-407; Arce, 1985, p. 183; Loyo, 1993, p. 169.

⁵² Citado en Torres, 1997, p. 127.

⁵³ Castillo, 1968, pp. 406-407, afirma que la pedagogía de la educación socialista se basó en una mala traducción de las obras de los educadores soviéticos, mismas que se habían mostrado inviables en la propia URSS. Por su parte, Quintanilla, 1997, p. 74, argumenta que en los programas de estudio elaborados en 1936 “se dio un giro hacia la pedagogía soviética propia de la época, basada en la noción de ‘complejos’ (naturaleza, trabajo y sociedad), la psicología ‘pavloviana’ con

medios para aplicarlo propiciarían su debilidad a lo largo del sexenio cardenista. El término “socialista” causaría alarma entre católicos, conservadores y la Iglesia, dado que sentían sus valores tradicionales amenazados. El socialismo se asoció al marxismo, que por sí mismo era considerado antirreligioso. Pero Calles, a pesar de todo, el 20 de julio de 1934 refrendó su apoyo a la educación socialista en su famoso “grito de Guadalajara”:

La Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo período de la Revolución que llamaría período psicológico. Debemos entrar y apoderarnos de la conciencia de la niñez, de la conciencia de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esa trinchera, donde está la clerecía, donde están los conservadores, me refiero a la educación, me refiero a la escuela...⁵⁴

HACIA EL *MODUS VIVENDI* (1934-1940)

En el sexenio cardenista la educación socialista,⁵⁵ que además retomaba el proyecto de educación sexual de Bassols, no dejaría de suscitar numerosos conflictos y luchas violentas en el campo y en las ciudades, entre maestros y grupos de católicos articulados principalmente en la Unión Nacional de Padres de Familia (organización muy cercana al clero). Además, para reforzar la oposición católica a la educación socialista, la Iglesia impulsó la creación de La Base en 1934. Los años de auge de la educación socialista serían tres (1934-1937), a partir de 1938 tras la expropiación petrolera y las grandes reformas agrarias realizadas, Cárdenas frenó su política radical para “consolidar lo ganado” según sus propias palabras. Su gobierno llegó a un *modus vivendi* con la Iglesia y disminuyó la hostilidad hacia las escuelas confesionales, muchas de las cuales habían

pretensiones biologicistas y el modelo económico colectivizante”, aunque, agrega, hasta ahora no se ha valorado bien el impacto real de tales programas. Los diferentes sentidos en que el término “socialista” fue entendido aparecen en Loyo, 1993, p. 174; Monroy, 1985, pp. 50-57; Cortés, 1995, p. 74.

⁵⁴ Citado en Torres, 1997, p. 126.

⁵⁵ A Cárdenas, según Buenfil, no le molestaba ser caracterizado como socialista, pero siempre hacía la precisión nacionalista: socialismo mexicano. Así, durante su campaña presidencial había dicho: “[...] la nueva fase de la Revolución es la marcha de México hacia el socialismo, movimiento que se aparta por igual de las normas anacrónicas del liberalismo clásico y de las que son propias del comunismo”. Citado en Buenfil, 1994, p. 304.

sido clausuradas, sobrevivido en la clandestinidad, o bien nunca cerraron sus puertas debido a insuficiencia de las escuelas oficiales para dar educación a todos los mexicanos.⁵⁶

A diferencia de la élite sonorenses, Cárdenas y su grupo otorgaban mayor importancia a la transformación de las condiciones materiales, que a la batalla por las conciencias con la Iglesia. Consideraban que la industrialización, el urbanismo y la modernización económica terminarían erosionando la mentalidad religiosa. De ahí que la “cuestión social” se convirtiera quizá en el principal punto de choque con la Iglesia en ese sexenio. Para la Iglesia, la revolución mexicana y el socialismo eran casi lo mismo. Los sindicatos deberían ser instrumentos de concordia y no de antagonismo entre las clases.⁵⁷ La propiedad de la tierra debería ser individual. La reforma agraria del gobierno hacía del campesino un peón de un solo amo, que era anónimo y burocrático. Por ello, la Iglesia se empeñó en frenar “el obrerismo y el agrarismo” cardenistas. La Unión Nacional Sinarquista aparece con ese propósito.

Desde febrero de 1936, Cárdenas dirigió varios discursos a la jerarquía eclesiástica señalando que su gobierno no caería en los errores religiosos de sus predecesores. En marzo ordenó a varios gobernadores devolver iglesias confiscadas, algunas de las cuales los propios católicos ya habían ocupado (ese fue el caso de Campeche, Colima, Guerrero, Nuevo León, Sinaloa, Sonora y Oaxaca). En abril fueron reabiertas 15 iglesias que permanecían en manos del Estado en el Distrito Federal. Lo mismo ocurrió en Nayarit y Jalisco. En Michoacán, 29 sacerdotes retornaron a la entidad entre 1929 y 1932 –periodo en el que Lázaro Cárdenas se desempeñaba como gobernador de la entidad– y la total reapertura de templos se completó en 1936.⁵⁸ Tras varios conflictos entre católicos y agraristas, en 1937 fueron abiertas las iglesias de Veracruz. En agosto de 1938, salvo en el estado de Tabasco, todas las iglesias del país operaban con normalidad y todos los sacerdotes estaban autorizados para officiar. En 1937 se hizo débil la posición intransigente de Leopoldo Ruiz y Flores como delegado pontificio,⁵⁹ y el Vaticano decidió sustituirlo, por un paisano y amigo de Lázaro Cárdenas, Luis María Martínez, que desde septiembre de 1937 se convirtió también en arzobispo de México.⁶⁰

⁵⁶ Blancarte, 1993, pp. 64-72; Loyo, 1993, p. 179; Torres, 1997, p. 135. Arce, 1985, pp. 157-158, precisa que para 1928 las escuelas que dependían de la federación eran en menor número con respecto a las particulares y a las estatales y municipales (por ejemplo había 640 primarias federales contra 1 270 primarias particulares, y 4 681 que dependían de los estados y municipios).

⁵⁷ Blancarte, 1993, pp. 48-49; Negrete, 1988, p. 201.

⁵⁸ Reich, 1995, p. 82, afirma que los ritmos del anticlericalismo en cada entidad dependían también de los acuerdos de la iglesia con los gobernadores.

⁵⁹ Véase al respecto, Blancarte, 1993.

⁶⁰ Ortol, 1986, pp. 200-201; Meyer, 1993, I, pp. 364-365. Según Bernal, 2006, pp. 236-247, Luis María Martínez venía fungiendo desde 1915 como el verdadero “cerebro” de Ruiz y

El 1 de mayo de 1938 en forma oficial el episcopado hizo una “exhortación para que los católicos mexicanos contribuyan generosamente con el gobierno de la República a pagar la deuda contraída con motivo de la nacionalización de las empresas petroleras [...]”. Esta declaración es la que inicia, según Blancarte, el “llamado *modus vivendi*” que, con algunas variantes, se mantendría hasta 1951:

[...] el Estado no daría marcha atrás en ninguno de los artículos constitucionales (salvo la modificación al artículo 3), pero toleraría la educación católica impartida en colegios privados y las manifestaciones públicas del culto. La iglesia, por su parte, tendría sus diferencias doctrinales con el Estado, pero lo apoyaría en su lucha por mejorar las condiciones sociales y educativas del pueblo y, sobre todo, no se opondría a los esfuerzos de transformación socio-económica del país.

En otras palabras, la Iglesia abandonó al Estado la cuestión sindical para concentrarse en su lucha doctrinaria “destinada a ganar la conciencia de las masas”.⁶¹ Tarea en la que el papel de la ACM sería central. Loaeza ha observado que el *modus vivendi* instaurado a partir de esa fecha sería similar al del porfiriato. Por una parte se reconoce el papel de la Iglesia como agente de cohesión y de “orientación del comportamiento individual y, por la otra, se pretende negarle toda injerencia en la esfera política”. Esto es, se tolera y hasta se estimula su presencia social pero, por otro lado, se “mantiene una legislación que le niega personalidad jurídica a la iglesia”. La Iglesia entonces “debe recordar que la tolerancia tiene sus límites”.⁶²

De ese modo, tanto el temperamento político del propio Cárdenas, como el contexto interno e internacional, fueron creando las condiciones para un *modus vivendi* y el fin del anticlericalismo: interés de Cárdenas en consolidar las reformas sociales, crisis del petróleo de 1938 y la necesidad de apoyo interno, ascenso del sinarquismo y creciente movilización de la derecha. Todo ello llevó a Cárdenas en 1938 a frenar no sólo el

Flores y principal artífice de las maniobras para promover un *modus vivendi* con el Estado, y a la vez golpear al catolicismo radical.

⁶¹ Blancarte, 1993, pp. 59-60. Loaeza, 1985, p. 47, señala que a partir de 1940 “la secularización desaparece como objetivo explícito de la política gubernamental y con ella desaparece también una de las principales fuentes de conflicto entre el Estado y la iglesia”. La reforma al artículo 3 en 1945 será la “expresión concreta” de ese cambio.

⁶² *Ibid.*, p. 46. Blancarte, 1990b, pp. 23-24, afirma que en la medida en que Iglesia y Estado se edifican sobre principios encontrados (liberalismo, laicismo, soberanía popular frente a orden social cristiano), las relaciones entre ambas instituciones están condenadas a transitar por *modus vivendi* cambiantes e inestables, pero nunca alcanzarán “la conciliación definitiva”.

anticlericalismo sino también el radicalismo de su gobierno en el campo social para “consolidar lo ganado”.⁶³ Los acercamientos del Estado con el clero culminaron en 1939 con la famosa declaración del entonces candidato a la Presidencia de la República, Manuel Ávila Camacho: “Yo soy creyente”. Una vez en el poder, las buenas relaciones con la Iglesia se harían aún más estrechas. Llegaba así a su fin una etapa que se había abierto con la revolución mexicana y la promulgación de la Constitución de 1917.

¿Pero de qué modo el bloque católico se reestructuró para atravesar este complejo proceso durante la década de 1930? Al término de la Cristiada, un bloque católico, que se había dividido durante el conflicto en radicales y moderados, incluyendo a seglares y clericales, acrecentó aún más sus diferencias. De un lado estaban los partidarios de continuar por el camino de la violencia, pues las incesantes represiones a ex cristeros y el recrudescimiento de la política anticlerical a principios de la década, mostraban que el Estado no estaba dispuesto a pactar con la Iglesia y los católicos, sino acabar con ellos. Consideraban que la violencia, paradójicamente, sería el único camino para abrir el sistema político a un orden social cristiano en el que imperaran todas las libertades: el de la democracia. Sentían que su sacrificio era inevitable, pero pronto vendría una generación que vería este acto como un ejemplo a seguir, pues el *modus vivendi* no era sino un *modus muriendi*. Tres obispos (Leopoldo Lara y Torres, de Tacámbaro, J. de Jesús Manríquez y Zárate, de Huejutla, José María González y Valencia de Durango) y el sector más radical de la LNDLR encabezan esa línea de pensamiento (cuyos principales exponentes eran Rafael Ceniceros y Villarreal y Miguel Palomar y Vizcarra, presidente y vicepresidente de la liga, respectivamente). Tras varios infructuosos intentos por reinsertarse a la vida civil,⁶⁴ en enero de 1932 promovieron una segunda rebelión, la Segunda Cristiada, que se extendería hasta 1938.⁶⁵ Pero la liga no desaparecería sino hasta 1941.

Del lado moderado estaba la mayoría de obispos y católicos. Los arzobispos, Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores, eran sus principales dirigentes. La lectura de la Cristiada que hacía este sector era que los católicos no podían imponerse al Estado por la vía de las armas, mientras que la existencia de la Iglesia se veía amenazada. Al igual que el papa, creían que sólo el camino de la reconciliación con el Estado era el único viable para la sobrevivencia y reconstrucción de la Iglesia. Para ello, era imperativo que tanto religiosos como seglares dejaran de hacerle la guerra al gobierno.⁶⁶ Pues este último,

⁶³ Meyer, 1977 y Tobler, 1994, explican con claridad esas fases del cardenismo.

⁶⁴ Para más detalles de esa búsqueda por reinsertarse a la vida civil de esa corriente, véase Bernal, 2006, pp. 195-254.

⁶⁵ Al respecto, véase Guerra Manzo, 2005.

⁶⁶ Negrete, 1988, p. 241; Guerra Manzo, 2005, pp. 513-575.

veía al clero como responsable de esos actos. La iglesia sólo podrá resurgir en la nación, reforzando su influencia espiritual, amenazada por varios factores: secularización, anticlericalismo estatal, el protestantismo y la emergencia de un catolicismo popular fuera de control durante la Cristiada, motivado en gran medida por la falta de sacerdotes, especialmente en el medio rural.⁶⁷

El medio en el que más confiaba la jerarquía eclesiástica para lograr los objetivos anteriores era la Acción Católica Mexicana (ACM), creada en diciembre de 1929. Esta organización, fue diseñada para promover y coordinar el trabajo político y educativo de los fieles que estaba prohibido al clero. Peter L. Reich, afirma que hasta ahora los estudiosos no han explicado el modo en que el episcopado mantuvo el control de los laicos tras arreglos de 1929, ni cómo la ACM se desarrolló como una organización de masas, que continuaba persiguiendo metas políticas en el México de la década de 1930. Reich postula que entre 1929 y 1942 la Iglesia utilizó al SSM para dirigir a la ACM en la evasión de las leyes anticlericales y presionar políticamente al gobierno.⁶⁸

La ACM se inspiraba en la Acción Católica de Italia, y de sus experiencias en varios países europeos. Antonio Gramsci veía a la AC italiana como un “arsenal de métodos para preservar la influencia eclesiástica” en el mundo moderno.⁶⁹ Los estudiosos europeos se dividen en dilucidar si la AC tuvo una misión puramente espiritual o primariamente secular. Lo cierto, afirma Reich, es que el movimiento tiene marcadas características comunes: cerrado control de la jerarquía eclesiástica de cada país y, al mismo tiempo, crecimiento a escala local, anclado en las parroquias, que permitía la participación popular.⁷⁰ De ese modo, el modelo de organización funcional del catolicismo mexicano de la década de 1920, inspirado en la experiencia belga, que hizo la competencia al Estado en la esfera sindical, es sustituido en la década de 1930 por un modelo espacial donde el cura local aparece como la figura clave.

El papa Pío XI (1922-1939) promovió a fines de los veinte y principios de los treinta la reestructuración de la AC en cada país para eliminar las tensiones entre laicos y clero, y unificar su acción “en un sistema de participación orientado”. Así, los métodos

⁶⁷ Al respecto, Butler, 2006, pp. 465-491, ha demostrado el auge del catolicismo popular durante la Cristiada y la preocupación que ello causaba en la jerarquía católica.

⁶⁸ Reich, 1995, pp. 3, 93-98, afirma que entre 1929 y 1942 la jerarquía eclesiástica delegó en el SSM el entrenamiento de clérigos y consejeros de la ACM, manejo de propaganda y censura de escritos anticatólicos, orientación de actividades de la ACM hacia educación religiosa, a pesar de que estaba prohibida al clero, apoyo a la posición de la Iglesia en relación con la educación socialista, entre otros temas.

⁶⁹ Citado en Reich, 1995, p. 94.

⁷⁰ Reich, 1995, p. 95.

para controlar a la ACM en México, eran los mismos que en otros países europeos: organizaciones supervisadas por el clero y repudio de los católicos extremistas.

Al tratar de unificar a todas las organizaciones católicas por medio de la ACM, ordenar a los católicos que obedecieran las leyes y se abstuvieran de unirse a cualquier movimiento subversivo, la Iglesia fortalecía al sistema político posrevolucionario.⁷¹ De ese modo, por la mediación del SSM y de los jesuitas, Ruiz y Flores promovieron que todas las organizaciones católicas, incluyendo a las asociaciones piadosas, de caridad o de apostolado que ya existían se unieran a la ACM, sin perder su autonomía. Pues de lo que se trataba es de aprovechar todas esas fuerzas dispersas e impulsar su “buena coordinación”. Con ello se lograría más eficacia en la acción del catolicismo sobre la sociedad. Según Negrete, en la década de 1930 la ACM empezó a controlar a los diversos grupos que acudieron a la ACM, pero “estuvo muy lejos de obtener el dominio absoluto y el control que pretendía la iglesia. Sin embargo, las bases estaban puestas”.⁷²

Aunque la ACM tenía por meta central el apostolado religioso, promover una “recristianización” ante los embates de la secularización, su acción se aplicaba en todas las direcciones: al campo moral, social, cívico y político. Es decir, “dondequiera que estuviera en juego la ‘salvación de las almas’”. Su método era formar primero grupos selectos de “verdaderos apóstoles” y a partir de ellos actuar sobre las masas.⁷³ La Iglesia requería la ayuda de los seculares, puesto que ellos podían actuar con mayor facilidad en la sociedad secular que el clero, pero con una condición: que la jerarquía eclesiástica mantuviera el control del movimiento y, por lo tanto, apegado a los lineamientos doctrinales de la Iglesia. Se trataba de preparar cuadros de élite para luego lanzarlos a la conquista de los que “viven alejados de Cristo” y suscitar en las masas, “vocaciones de apostolado jerárquico”.⁷⁴

Empero, las declaraciones del papa de 1931 en su encíclica *Acerba Animi* —que ya referimos— donde condenaba las violaciones del gobierno a los acuerdos de 1929, e invitaba a los católicos a que orienten su acción bajo la guía de la ACM, afectaron la estrategia pacifista de los arzobispos Ruiz y Díaz. El presidente Rodríguez reaccionó airadamente declarando que no permitiría intromisiones de un “poder extranjero”. En adelante la Iglesia no podía apoyar abiertamente el programa de la ACM. Era necesario actuar indirectamente por medio de otras organizaciones en las que no apareciera de manera visible la mano del clero.⁷⁵

⁷¹ Ortoll, 1992, p. 136.

⁷² Negrete, 1988, pp. 242, 276-279 y 334, ofrece un cuadro de las organizaciones que acuden al llamado de la ACM.

⁷³ Negrete, 1988, pp. 242-243.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 241-242.

⁷⁵ Ortoll, 1992, pp. 146-148.

Fue de ese modo como las autoridades eclesiásticas se valieron de Las Legiones (1932), la Base (1934) y la UNS (1937) para sacar adelante algunos de sus objetivos paficistas: sofocar a los partidarios de la violencia, canalizar el descontento de los católicos ante las incesantes persecuciones por la vía civil, y presionar al Estado para frenar su anticlericalismo, sin renunciar al mismo tiempo a lograr un entendimiento.

Ya que la Iglesia no podía promover la formación de partidos políticos confesionales –pues estaban prohibidos–, a fines de 1932 se hacía imperativo dar una salida al descontento católico, distinta a la que ofrecía la LNDLR. Las Legiones fueron ese medio. Se trataba de una organización secreta fundada en Guadalajara en 1932 por un ex cristero, Manuel Romo de Alba, que pretendía canalizar los agravios de cuadros radicales del catolicismo para promover acciones terroristas y un futuro golpe de Estado en el país. La jerarquía católica al darse cuenta de la existencia de esta organización decidió utilizarla también para minar las filas de la LNDLR.⁷⁶

Las Legiones estaban integradas por devotos jóvenes de la Congregación Mariana, que hacían votos de lealtad hacia la organización y la Iglesia. Para evitar represiones adoptaron una forma de organización seccional-celular, similar a la de los partidos comunistas de la época, en la cual cada grupo local se mantenía en secreto en relación con los demás grupos, para evitar que el descubrimiento de uno ellos llevará al exterminio de la organización. Las Legiones combinaban la organización espacial con la funcional. Había seis secciones: patronal, obrera, comunicaciones, padres de familia, profesionales, estudiantes. Los miembros más destacados de las Legiones empezaron a penetrar en fábricas, universidades, escuelas, oficinas y localidades aisladas del Bajío para reclutar adeptos. Pronto empezaron a crecer en el Bajío y su mayor apogeo se dio en 1933: promovieron actos terroristas (estallido de bombas o gases pestilentes en lugares públicos), infiltración de sindicatos, agitaciones públicas y protestas contra la política anticlerical del gobierno. A fines de 1933, los legionarios empezaron a ser infiltrados por los jesuitas, que lograron trasladar su base de operaciones a la Ciudad de México y, al mismo tiempo, arrebataron el control a Romo.⁷⁷

Cuando el PNR hizo la propuesta de reformar el artículo 3 para establecer la educación socialista, las bases organizativas de las Legiones fueron reorientadas para dirigir el

⁷⁶ Ortoll, 1986; Guerra Manzo, 2005, pp. 513-575.

⁷⁷ Serrano, 1992, I, 123-128; Cambell, 1976, pp. 32-33; Negrete, 1988, p. 222; Ortoll, 1986, pp. 59-62. Romo de Alba, 1986, pp. 295-298 y *ss.*, relata en sus memorias que tras el control de las Legiones por parte de la jerarquía eclesiástica, algunos legionarios salieron de ellas e intensificaron sus actividades terroristas: colocación de bombas en las escuelas oficiales “para infundir miedo a los padres que enviaban a sus hijos a ellas”; en reuniones de los sindicatos “rojos” (lombardistas) e incluso en la Cámara de Diputados.

descontento de los católicos contra esta medida. De ese modo, en 1934 jóvenes legionarios actuaron sincronizadamente en Guadalajara, Los Altos, León, Querétaro, Morelia y el Distrito Federal, en diversas protestas contra la educación socialista. Y al mismo tiempo, apoyaron las acciones de la Unión Nacional de Padres de Familia –organismo católico fundado en Guadalajara en 1917. Fue de ese modo, como la clase media, sobre todo provinciana, se manifestó contra las reformas al artículo 3 hasta 1935.⁷⁸

En 1934, los jesuitas, comandados por Antonio Santacruz y Eduardo Iglesias, decidieron reestructurar las Legiones, dándoles el nombre de Base (también denominadas, OCA, cuyo significado era: Organización, Cooperación, Acción).⁷⁹ Serrano, afirma que al parecer –pues hay escasos documentos al respecto– la Base se constituyó en el alto mando supremo de las Legiones. Estas últimas fueron depuradas de los miembros más radicales que todavía creían en la violencia como el principal medio para alcanzar el poder. La jerarquía trató de convertir a la Base en una organización semiclandestina edificada sobre las ruinas de las Legiones: “integrándolas en un sistema organizativo de secciones y divisiones, que actuarían estatal y regionalmente”. En 1935, Romo de Alba, descontento con el giro dado a las Legiones, se separó de la organización y el mando supremo quedó en manos de un ex general porfirista, hacendado y ex gobernador de Querétaro, Julián Malo Juvera.⁸⁰ Ese año, la Base tenía en la capital del país 30 000 afiliados, mientras que en el Bajío “el número –incuantificable– fue creciendo también sobre la base del reclutamiento de las Legiones”.⁸¹

Según Serrano, las secciones en que originalmente se intentó organizar la Base eran once: 1) patronos, 2) obreros, 3) y 4) no existieron, 5) enlace de comunicación e información, 6) propaganda, 7 a 10 no se conoce su información, 11) la sección cívica,

⁷⁸ Serrano, 1992, I, p. 131.

⁷⁹ Ruiz y Flores, exiliado en San Antonio, Texas, afirmaba en una misiva dirigida a Vicente Camacho, obispo de Tabasco, que “Lo que se requiere sin lugar a dudas es una organización impositiva integrada por todos los católicos, que haga sentir su fuerza en el gobierno del pueblo”. Y eso se podría lograr, afirmaba en otra misiva, con una organización “compacta, numerosa y disciplinada”. Citado en Cambell, 1976, pp. 42-43.

⁸⁰ En 1935 en Michoacán la Base se extendió en Morelia, Pátzcuaro, Tacámbaro, Zacapu, Uruapan, Zamora, Zinapécuaro, Ciudad Hidalgo, Angangueo, Zitácuaro y Puruándiro. Su principal promotor fue Salvador Abascal, quien contó con el apoyo de pudientes miembros de familias católicas porfiristas: Gonzalo Chapela, Francisco Chávez, Miguel Estrada Iturbide y Rafael Ramírez Jones (banqueros, hoteleros, comerciantes y hacendados). Serrano, 1992, I, pp. 140 y 147. Para más datos sobre el origen social y protagonismo político de estos dirigentes católicos, véase Oikión Solano, 2004.

⁸¹ Serrano, 1992, I, pp. 139-140; Cambell, 1976, pp. 41-42.

que a partir de 1937 evolucionó hasta transformarse en la Unión Nacional Sinarquista. Los jefes supremos de la Base fueron Manuel Romo (1934-1935), Julián Malo Juvera (1935-1936), Gonzalo Campos (1936-1940), Antonio Santacruz (1940-1944), Felipe Coria (1944) y Ángel Lomelí (1944-1947). El jefe era elegido cada año por los consejeros y los jefes de división en un cónclave secreto donde no votaban los militantes de base. No se llevaba un archivo y todas las decisiones de la organización se tomaban de manera verbal y en secreto.⁸²

A pesar del éxito organizativo y movilizador que la Base estaba logrando contra la educación socialista, un creciente número de militantes estaban insatisfechos con su carácter secreto, pacífico y piadoso que impedía movilizaciones directas y abiertas que condujeran a una lucha más sostenida. Además, a medida que la persecución religiosa perdía fuerza entre 1935 y 1937, la Base cayó en la inactividad y parecía empezar a desintegrarse. Este hecho obligó al alto mando para que se diese un mayor impulso a la sección once y se levantará el ánimo de los miembros de la Base. Salvador Abascal recordó estos hechos de la manera siguiente: “[...] una organización secreta de los católicos estaba condenada a extinguirse, en cuanto secreta, y además, sin pena ni gloria, si no se dedicaba a la acción directa de tipo subversivo o si no brotaba de ella la abierta acción bélica”.⁸³ En los primeros cinco meses de 1937 el alto mando de la OCA comenzó con los preparativos para convertir la sección once en otra organización. El 23 de mayo en León, Guanajuato, apareció así la Unión Nacional Sinarquista.⁸⁴ La nueva organización de la Base prometía acción y nacía como un movimiento de masas, sobre el que se podría edificar “el programa social cristiano soñado por las Legiones”.⁸⁵

Como puede apreciarse, la existencia de partidarios de la violencia no era exclusiva de la LNDLR, también al interior del ala moderada del bloque católico una y otra vez resurgían voces impacientes —como las de Manuel Romo de Alba o Salvador Abascal— que pugnaban por no renunciar a ello. No obstante, el episcopado mexicano siempre halló la manera de acallar esas voces y orientar al catolicismo hacia la “acción pasiva” (o acción cívica), la UNS sería ahora su mejor instrumento en esa dirección.

Si las Legiones y la Base habían sido los principales medios para oponer resistencia a la educación socialista, la UNS lo sería en el campo social: especialmente en la disputa con el cardenismo.

El llamado de la ACM para coordinar la acción de todas las organizaciones del bloque católico a mediados de la década de 1930 se estaba debilitando. Las diferencias

⁸² Serrano, 1992, I, pp. 141-142.

⁸³ Citado en *ibid.*, pp. 151-152.

⁸⁴ Cambell, 1976, p. 83.

⁸⁵ Negrete, 1988, p. 222.

entre la liga, la Acción Cívica Nacional, las Legiones, el Frente Único Nacional de Padres de Familia, parecían ser más fuertes que sus coincidencias. Estas organizaciones desconfiaban cada vez más entre sí y de sus obispos. No querían actuar más bajo un organismo coordinador, sobre todo uno que estuviera en manos de la jerarquía eclesiástica. El episcopado se negaba a abandonar su propósito de coordinar a todas las organizaciones en una sola organización cívica, que fungiera como grupo de presión con profunda influencia en la política mexicana. Los estrategas de la Compañía de Jesús propusieron entonces utilizar a una de las organizaciones ya existentes que tuviera abundantes seguidores, sin antecedentes de estar dirigida por los obispos desde arriba, brindarle un líder seglar confiable e incondicional y encausar su acción según conviniera a la Iglesia. Es decir, como afirma Ortoll, se trataba de crear una “Acción Católica a la mexicana, con fuertes raíces populares”, una “acción católica en huaraches”. Fue así como se pensó en crear a la UNS a partir de una de las divisiones de la Base.⁸⁶

De los muchos dardos envenenados que la Iglesia lanzó contra los “ligueros” en la década de 1930, el del sinarquismo fue el que finalmente terminó eliminándolos. Fue como un huracán repentino que les borró toda posibilidad de clientelas en el agro mexicano. La liga terminó por proclamar su extinción en 1941. Pero el sinarquismo también nació para contrarrestar las movilizaciones sindicales agraristas y laborales del cardenismo. Para lograr esas metas, la UNS se inspiró en varias fuentes: formas de organización y movilización del fascismo europeo, el martirologio cristero y las ideas de orden social cristiano del catolicismo decimonónico.

Los católicos vieron el proceso de corporativización de las masas que emprendía el cardenismo en el Partido de la Revolución Mexicana (PRM, 1938) como un proceso de exclusión y marginación de quienes no simpatizaban con ese proyecto. Los obispos consideraban a la UNS como un vehículo para contrarrestar esa marginación. Para ello aprovecharon la tolerancia de Cárdenas hacia los movimientos sociales moderados.⁸⁷

La UNS tenía una estructura jerárquica y marcial: sus militantes debían vestir uniforme oficial (aunque sólo lo pudieron hacer pocos de ellos, ya que la mayoría carecía de ingresos para comprarlo), adoptaron un saludo que consistía en extender el brazo derecho, con la palma hacia abajo, y usaban un brazalete con la insignia sinarquista. El líder máximo de la UNS no era responsable ante nadie, salvo Dios. No hacía restricción formal alguna para su autoridad —aunque en secreto la Base era quien lo controlaba. Las actividades más típicas de la UNS entre 1937 y 1942, fueron sus movilizaciones

⁸⁶ Ortoll, 1992, pp. 153-154.

⁸⁷ Ortoll, 1986, pp. 211-212.

⁸⁸ Cambell, 1976, pp. 91-92; Ortoll, 1986.

⁸⁹ Cambell, 1976, pp. 94-95, Negrete, 1988, pp. 230-231.

masivas: varios miles de sinarquistas –obedeciendo a un plan y coordinación cuidadosa previamente preparados– inesperadamente marchaban dentro de un pueblo o ciudad desde los diversos puntos cardinales hacia la plaza central, ocupándola para celebrar un mitin masivo. Para luego dispersarse con mucho orden. Muchos observadores contemporáneos, sobre todo de izquierda, consideraban que la eficacia de estas movilizaciones sólo podían ser producto de modelos fascistas, que eran un ejercicio preliminar de la versión mexicana de la “Marcha a Roma” de Benito Mussolini. En todo caso, esa fue la versión que pronto adoptaría el régimen de Cárdenas.⁸⁸

A pesar de que el control de la Iglesia fuera sutil –por medio de la Base– y se empeñara en no dar evidencias de estar detrás de la UNS, la marcada similitud entre ambos pronto llegó a ser evidente. Pues las prácticas políticas de la UNS nunca discrepaban de las de la Iglesia, y dada la gran insistencia de muchos sacerdotes –sobre todo rurales– para ayudar al movimiento, hicieron creer al régimen que la UNS era una criatura de este último. El arzobispo Luis María Martínez solía atajar estas impresiones señalando que los párrocos que apoyaban al movimiento lo hacían porque obedecían a principios cristianos. Pero que la Iglesia no era responsable de la UNS.⁸⁹

Para la UNS la peor etapa de la revolución era la del régimen de Cárdenas ya que después de tres décadas de haber estallado la revolución, “los campesinos –afirmaba el 11 de febrero de 1939 *El Sinarquista*– no son dueños de la tierra y siguen viviendo en pocilgas, comiendo apenas, vistiendo harapos. Sólo una casta de políticos de oficio [...] vive con comodidades [...] la revolución se ha adulterado”.⁹⁰ La UNS veía al cardenismo, afirma Serrano, como “hijo de la Revolución, heredero del liberalismo y ‘primo hermano’ del comunismo”, cuyo sistema provocaba el “desorden social”. Los líderes cardenistas eran portavoces del “anticristo, de la antipatria”. La UNS no se oponía al reparto agrario, sino a su forma ejidal, que no era más que una maniobra para “subyugar política, social y económicamente al campesinado”.⁹¹

Romero de Solís afirma que “el sinarquismo, cuyo contingente mayoritario eran campesinos”, asume la bandera de la reforma agraria “en la perspectiva del Papa León XIII: multiplicar a los propietarios, apartándose de la tesis oficial, que era la tierra usufructuada por quien la trabaja. Según la UNS, ejidatarios y campesinos debían ser dueños efectivos de su propia parcela”, sólo así conseguirían su libertad.⁹²

Una vez instalado en el poder Manuel Ávila Camacho y tras sus declaraciones de “creyente”, el Partido Acción Nacional (PAN) –creado en 1939 por miembros de la

⁹⁰ Citado en Serrano, 1992, I, p. 262.

⁹¹ Meyer, 2003, pp. 201-205; Serrano, 1992, I, p. 263. Para otros aspectos de la ideología de la UNS en relación con el fascismo, catolicismo y el nacionalismo, véase Meyer, 2003, pp. 139 y 180.

Base– y la UNS parecieron realinearse con el giro a la derecha de su gobierno, y brindaron su ayuda para contrarrestar lo que consideraban su peor enemigo: la presencia, todavía muy importante, del cardenismo en la sociedad y en el poder. Fue en ese contexto, según Ortoll, que altos dirigentes de la Base convencieron a Ávila Camacho de utilizar a la UNS para “pelear contra el cardenismo”. De ahí que desde 1939 se promueva el liderazgo de Salvador Abascal, pues era necesario imprimirle mayor fuerza popular a la UNS.

De esta forma, el periodo de Abascal se convierte en la etapa más álgida del movimiento. Es la etapa de los “mártires”, afirma Cambell: marchas masivas en muchas ciudades, desacato a las autoridades, persecución gubernamental. En los primeros dos años del sinarquismo hubo muy pocos mártires; tras ser implantado el “agresivo método de Abascal”, el número se eleva a 17 en 1939, en 1940 a 36 y en 1941 a 32.⁹³

Sin embargo, a partir de 1941 el gobierno empezó a tomar medidas para frenar el movimiento, y la Iglesia –que ya tenía problemas para controlar a Abascal y a los obispos simpatizantes con él– se vio obligada a darle un dirigente más moderado a la UNS: Manuel Torres Bueno sustituiría a Abascal el 12 de diciembre de 1941, ocho días después del bombardeo de Japón a Pearl Harbor. En adelante, la UNS se fue desinflando y la “fiesta sinarquista” comenzó a extinguirse.⁹⁴

Una vez consolidado el *modus vivendi* con Ávila Camacho, el empeño de la UNS en pregonar abiertamente su catolicismo y no frenar sus críticas –más frecuentes que en el PAN– a los artículos constitucionales que limitaban la actividad de la Iglesia, la hicieron incomoda para ésta. En cambio, el PAN –aunque nunca negó su catolicismo– tenía más interés en presentarse ante la opinión pública como un partido laico, no confesional. Por ello, la Iglesia no sólo aceptó la desmovilización de la UNS sino que incluso se convirtió en su principal artífice, mientras que al PAN lo dejaría a su suerte. Finalmente, el PAN al no penetrar en las masas populares, no era visto como un peligro para el régimen.

⁹² Romero de Solís, 1994, p. 397.

⁹³ Cambell, 1976, 114.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 59. Ortoll, 1986, pp. 243-244, afirma que Abascal fue el último legionario que se estaba preparando para tomar el poder por la fuerza: primero su tarea era debilitar al cardenismo, luego pretendía enfrentar a Ávila Camacho. Abascal creía, al igual que todos los legionarios y un sector de la UNS, que primero había que conquistar las conciencias (el campo social) para luego asaltar al poder político.

CONCLUSIONES

Las relaciones Iglesia-Estado desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta principios de la década de 1950 oscilaron entre el conflicto abierto (1857-1876, 1917-1938) y el *modus vivendi* (1877-1911, 1938-1951)⁹⁵ o “complicidad equívoca”. Pues como aduce Haurion: “cuando dos sociedades afirman su autoridad sobre los individuos se plantean necesariamente problemas de supremacía, de hecho cada una de ellas querría ser la única en mandar”.⁹⁶ Si a ello agregamos que la Iglesia en México también ha sido una de las fuerzas forjadoras de la simbología que nutre el mito de nación y la cohesión social, la politización del poder religioso se hace aún mayor. Con ello no se pretende afirmar que lo que más interese a la Iglesia sea el poder temporal, pues considero que su meta central es religiosa, pero en la búsqueda de ella tiende a cruzarse con el poder político y a competir con el Estado en la supremacía sobre los cánones de comportamiento de los individuos.

Hasta fines de la década de 1920, católicos e Iglesia presentaron al Estado una resistencia centrada en el plano funcional (la división social del trabajo) que buscaba promover un sindicalismo colaboracionista y conciliatorio entre las clases sociales, tal y como enseñaba la *Rerum Novarum* y el modelo belga. Sin embargo, ante los embates del Estado en ese terreno, utilizando a la CROM como punto de lanza en la década de 1920, y los deseos de la jerarquía eclesiástica de alcanzar un *modus vivendi*, esa estrategia fue revisada y en su lugar la resistencia católica se orientó hacia el plano espacial (el modelo italiano), centrada en la ACM para controlar, unificar y orientar la resistencia católica (expresada en organizaciones católicas como las Legiones, Base, UNS). Cuya meta central debería dirigirse en la lucha por las almas y las conciencias de los mexicanos. El párroco local y cada parroquia serían la base desde la cual se orquestaría esta resistencia. En este giro del catolicismo, el enfrentamiento con el Estado se hizo inevitable.

⁹⁵ Blancarte, 1993, 124-125, fecha en 1951 el fin de la época clásica del *modus vivendi* posrevolucionario, pues ese año la Iglesia, cada vez más descontenta con la corrupción del gobierno de Miguel Alemán (1946-1952) y el crecimiento de la marginación de amplios sectores de la población ocasionadas por “el particular crecimiento de la economía capitalista mexicana”, aprovechó el 60 aniversario de *Rerum Novarum* para lanzar un ataque al liberalismo mexicano, a los males del “pueblo trabajador y consumidor” que sufría los estragos de la inflación y pugnaba por mejorar su calidad de vida. Con esa actitud la Iglesia llegaba a un “recentramiento” en la doctrina social y hacia las “posiciones integralistas”. En adelante, agrega este autor, la Iglesia, sin romper con el Estado, orientaría a sus fieles hacia la militancia cívica para cambiar las leyes anticlericales y ampliar su presencia en el campo social.

⁹⁵ Citado en Loaeza, 1985, p. 44.

⁹⁶ *Idem.*

No obstante, la crisis de participación que marca el nacimiento del Estado posrevolucionario mexicano es resuelta con el proceso de empaquetamiento de las masas durante el sexenio cardenista y la conformación del *modus vivendi* pero no así la crisis de secularización.

El concepto de secularización, afirma Dobbelaere, contiene dos dimensiones, la diferenciación institucional y la racionalización de la conducta humana. Aunque ambos procesos están enlazados, sus ritmos no son los mismos. De su disparidad se suscitan crisis de valores en las sociedades que sufren cambios acelerados.⁹⁷ La disparidad obedece también a que la diferenciación institucional puede ser impulsada por decisiones de las autoridades políticas. Ello ocurrió así en México con la llegada de los liberales al poder en la segunda mitad del siglo XIX.

En cambio, en la medida en que la racionalización del comportamiento implica cambio de valores y actitudes, es más difícil de llevar a cabo. Para ello es necesario cambiar estructuras sociales muy arraigadas, que sólo suelen alcanzarse en el largo plazo y con resultados no siempre previsibles. Las políticas educativas de las décadas de 1920 y 1930 del Estado mexicano tenían ese deliberado propósito, pero sus resultados estuvieron lejos de ser alcanzados: los valores y actitudes tradicionales fueron sacudidos, pero no cambiados. La apuesta de Lázaro Cárdenas a los cambios materiales más que a la educación, para integrar a la sociedad rural es sintomática al respecto. Además, la tolerancia oficial a la educación privada, promovida en gran medida por la Iglesia, aminoró el impacto de esos cambios. Más bien serían las modas, los medios de comunicación, el cine, teatro, bailes y música, las principales fuentes secularizadoras que a partir de la década de 1940 mantendrían a la Iglesia muy preocupada. Este aspecto de la secularización es una de las grandes lagunas en nuestra historiografía.

En todo caso, al inicio de la década de 1940 la Iglesia ya no era considerada una amenaza para el gobierno, más bien fue vista como un instrumento de legitimación (un aparato ideológico). El proceso de centralización de la autoridad estatal había alcanzado su punto culminante, la élite revolucionaria sentía afianzado su poder y había llegado a la conclusión de que era imposible destruir por completo la presencia social de la iglesia. El periodo de Ávila Camacho consolidaría así los dos rasgos principales del régimen autoritario mexicano: pluralismo limitado y desmovilización.⁹⁸ La Iglesia había sido uno de los factores que promovieron la consolidación de este tipo de régimen, y en adelante sería uno de sus pilares. Para alcanzar esa tarea tuvo que doblegar la resistencia de los católicos radicales.

⁹⁷ Dobbelaere, 1981, 17; véase también, Mallimaci, 2004, pp. 20-21.

⁹⁸ Loaeza, 1985, pp. 46-48 y 1984, p. 138; Blancarte, 1993; Negrete, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- Adame Goddard, Jorge (1981), *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, UNAM, México.
- Arce Gurza, Francisco (1985), “En busca de una educación revolucionaria: 1924-1934” en Josefina Zoraida Vázquez, *et al.*, *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, México.
- Bastian, Jean-Pierre (1989), *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México.
- Bernal, Luis Fernando (2006), *Los católicos y la política en México: los orígenes históricos del Partido Acción Nacional*, Milestone, México.
- Blancarte, Roberto (1990), *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y conciliación imposible*, IMDOSOC, México.
- (1993), *Historia de la iglesia en México 1929-1982*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bobbio, Norberto (1993), *El perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bremauntz, Alberto (1943), *La educación socialista en México. (Antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934)*, s.p.i., México.
- Buenfil Burgos, Rosa Nidia (1994), *Cardenismo. Argumentación y antagonismo en educación*, DIE/ Cinvestav/Conacyt.
- Butler, Matthew (2004, 2006), “Revolution and Ritual Year: Religious Conflict and Innovation in Cristero Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, pp. 465-490.
- Campbell, Hugh G. (1976), *La derecha radical en México, 1929-1949*, SepSetentas, México.
- Castillo, Isidro (1968), *México y su revolución educativa*, PAX-MÉXICO, México.
- Ceballos, Manuel, 1987, “*Rerum Novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, *Revista Mexicana de Sociología*, XLIX, UNAM, México, jul-sep.
- (1991), *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, El Colegio de México, México.
- Córdova, Arnaldo (1984), *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, Era, México.
- Cortés Zavala, Ma. Teresa (1995), *Lázaro Cárdenas y su proyecto cultural en Michoacán 1930-1950*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.
- Correa, Eduardo J. (1991), *El Partido Católico Nacional y sus directores*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Díaz Patiño, Gabriela (2003), “El catolicismo social en la arquidiócesis de Morelia, Michoacán (1897-1913)”, *Tzintzun*, núm. 38, México, julio-diciembre.
- Dobbelaere, Karen, (1981), “Secularization: a multidimensional concept”, *Current Sociology*, vol. 29, núm. 2, verano.
- Donoso Cortés, Juan (1985), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo; otros escritos*, Planeta, Barcelona.

- González Casanova, Pablo (1972), *La democracia en México*, Era, México.
- Guerra, Francois Xavier (1991), *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
- Guerra Manzo, Enrique (2002), *Caciquismo y orden público en Michoacán, 1920-1940*, El Colegio de México, México.
- (2005), “Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)”, *Signos Históricos*, núm. 14, julio-diciembre, México, pp. 42-73.
- Hale, Charles A. (1995), *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Siglo XXI Editores, México.
- Hamilton, Nora (1983), *México: los límites de la autonomía del Estado*, Era, México.
- Hamnett, Brian, 2001, *Historia de México*, Cambridge University Press, México.
- (2006), *Juárez. El benemérito de las Américas*, Colofón, México.
- Katz, Friedrich, 1992, “México: la restauración de la República y el Porfiriato, 1867-1910”, en Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 9, Crítica, Barcelona.
- Knight, Alan, 1996, *La Revolución Mexicana*, 2 vols., Grijalbo, México.
- Loyo, Engracia, 1993, “La difusión del marxismo y la educación socialista en México, 1930-1940”, en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Cincuenta años de historia en México*, El Colegio de México, México.
- Loeza, Soledad (1985), “Notas para el estudio de la iglesia en el México contemporáneo”, en De la Rosa Martín y Charles R. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, Siglo XXI Editores, México.
- (1999), *El Partido Acción Nacional, la larga marcha, 1939-1994, oposición leal y partido de protesta*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Luc Abramson, Pierre, “La cristiada: historia y hagiografía”, *Nexos*, vol.2, septiembre 1979, pp. 29-36.
- Mallimaci, Fortunato (2004), “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Assad, Carlos (1986), *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, SEP/El Caballito, México.
- Meyer, Jean (1993), *La cristiada*, 3 vols, Siglo XXI Editores, México.
- (1996), “A setenta años de la Cristiada”, *Los cristeros. Conferencias del ciclo de primavera de 1996*, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, México.
- (2003), *El sinarquismo, el cardenismo y la iglesia, 1937-1947*, Tusquets, México.
- Monroy, Guadalupe H. (1985), *Política educativa de la revolución (1910-1940)*, SEP, México.
- Negrete Salas, Marta Elena (1988), *Relaciones entre la iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.
- O’Dogherty, Laura (1991), “Restaurarlo todo en Cristo: unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. XIV, pp. 129-158.
- Oikión Solano, Verónica (2004), *Los hombres del poder en Michoacán, 1924-1962*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas.

- Ortoll, Servando, 1986, *Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1942)*, PH. D. dissertation, Columbia University.
- (1992), “Acción Católica y sinarquismo ¿Dos alternativas para controlar a los disidentes?” en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México.
- Reich, Meter Lester (1995), *Mexico's Hidden Revolution. The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Ríos Facius, Antonio (1966), *Méjico cristero. Historia de la ACJM, 1925 a 1931*, Patria, México.
- Romero de Solís, José Miguel (1994), *Historia contemporánea de la iglesia en México (1892-1992)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.
- Rodríguez Lapuente, Manuel (1989), “El sinarquismo y Acción Nacional: las afinidades conflictivas”, *Foro Internacional*, XXIX, enero-marzo, pp. 440-458.
- Rogues, Jean (1997), “Catolicismo”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso*, Siglo XXI Editores, México.
- Romo de Alba, Manuel, 1986, *El gobernador de las estrellas*, Talleres de la Gráfica Panamericana, México.
- Quintanilla, Susana (1997), “El debate intelectual acerca de la educación socialista”, en Susana Quintanilla y Mary Kay Vaughan, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Serrano Álvarez, Pablo (1992), *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, 2 vols., Conaculta, México.
- Tobler, Hans Werner (1994), *La Revolución Mexicana. Transformación social y cambio político, 1876-1940*, Alianza Editorial, México.
- Torres Septién, Valentina (1997), *La educación privada en México 1903-1976*, El Colegio de México, México.
- y Solís, Yves (2004), “De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919-1960)”, *Historia y Grafía*, núm. 22, pp. 113-154.
- Veloz Leija, Mónica C. (2007), *La relación Estado-Iglesia católica en México, después de la enmienda constitucional*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Vanderwood, Paul J., 2003, *Del púlpito a la trincheras. El levantamiento religioso de Tomochic*, Taurus, México.
- Weyl, Nathaniel y Sylvia Weyl Castetlon, 1940, *La reconquista de México, época de Lázaro Cárdenas*, Dirección General de Información, Secretaría de Gobernación, México.