

01085



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LOS CATOLICOS Y LA POLITICA EN MEXICO
EXPOSICION HISTORICA DE LOS ORIGENES DOCTRINARIOS
DEL PAN
1865-1939

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA

P R E S E N T A

LUIS FERNANDO BERNAL TAVARES



ASESOR: DR. ALVARO MATUTE

2005



MAESTRIA Y DOCTORADO
EN HISTORIA

0350011

Agradecimientos:

A la Universidad Nacional Autónoma de México que sigue siendo la principal institución productora de conocimiento en el país y en América Latina.

A la Facultad de Filosofía y Letras que continúa formando profesionistas con gran sentido humanista.

A Carlos Castillo Peraza, quien, con talento y generosidad me mostró la supervivencia de la intelectualidad católica.

Al Dr. Abelardo Villegas, cuya mente abierta y agudeza intelectual, para mí siguen presentes, pese a su partida.

Al Dr. Alvaro Matute por su sabiduría y paciencia como tutor de este trabajo.

Al Dr. Ignacio Sosa, quien además de apoyo y orientación me ha brindado su valiosa amistad.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo rescacional.
NOMBRE: LUIS FERNANDO BERNAL
TAVARES
FECHA: 17 Noviembre 2005
FIRMA: [Firma]

Este trabajo está dedicado:

A mi padre, como un presente póstumo.

A mi madre, con admiración.

A mis hermanos, Patricia, Margarita, Cris y Carlos, por su solidaridad.

A Karla, Ana Paula, Rogelio y Enrique, por lo que nos ha unido desde hace muchos años.

ÍNDICE

Introducción	I
--------------	---

PRIMERA PARTE: LA RAÍZ LIBERAL.

El Liberalismo Doctrinario y el Espiritualismo como su Contraparte Filosófica

I--La Imprescindible Influencia Intelectual Francesa	1
- <i>Francia o la congruencia histórica</i>	1
- <i>El liberalismo integral ¿incongruencia mexicana?</i>	12
II--Hacia la Búsqueda de la Filosofía Perdida en la Revolución Mexicana	24
- <i>La sinfonía bergsoniana</i>	24
- <i>Paréntesis espiritista</i>	33
- <i>Las prédicas de Caso y el pensamiento de Manuel Gómez Morin</i>	40

SEGUNDA PARTE: LA RAÍZ CATÓLICA.

La Neoescolástica y la Democracia Cristiana como su Consecuencia Política

III--Santo Tomás se Levanta, y Anda	61
- <i>El diluvio revolucionario</i>	61
- <i>El neotomismo: un proyecto pontificio</i>	67
- <i>La paradoja social-cristiana</i>	80
IV--Una Intransigencia Progresista	88
- <i>La "Cuestión Romana": origen de la intransigencia</i>	88
- <i>La Obra de los Congresos: la intransigencia organizada</i>	103
- <i>El fracaso del triunfo: la intransigencia en discordia</i>	115

TERCERA PARTE: LA DERROTA CATÓLICA MEXICANA.

Dos Variaciones a un Mismo Tema

V--La Disyuntiva de los Derrotados (Primera Variación)	134
- <i>La intransigencia desarmada</i>	136
- <i>La cuestión política, foco de las discordias</i>	150
- <i>De la tesis intransigente a la hipótesis conciliadora</i>	165
- <i>La Liga Católica, una política de salvación</i>	173
- <i>El Concilio Latinoamericano y la nueva prensa católica</i>	185
- <i>El Colegio Pío-Latino y la generación intransigente</i>	195
- <i>La provincia occidental y el cristianismo jesuítico y popular</i>	210
- <i>El fracaso del triunfo: la disgenesia del Partido Católico Nacional</i>	220

-VI- La Disyuntiva de los Derrotados (Segunda Variación)	238
- <i>El radicalismo que vino del norte</i>	239
- <i>1918-1922: La velación de las armas</i>	250
- <i>Cristo soberano de México, una pretensión frustrada</i>	261
- <i>El combate: la división interna del frente católico</i>	276
- <i>Los acuerdos para el armistio, ¿negociación o capitulación?</i>	298

CUARTA PARTE: LAS RAÍCES CONFLUYEN.

Razón y Circunstancia de la Doctrina Fundadora de Acción Nacional

- VII- La Iglesia Post-arreglista: del “Arzobispo Mártir” al “Obispo de las Miserias”	310
- <i>La represión contra la Democracia Cristiana</i>	310
- <i>La agonía de la “Liga”: 1932-1937</i>	328
- <i>Jerarquía versus ACJM: la ofensiva final</i>	338
- <i>La enigmática “U”: una sociedad secreta como medio de control</i>	350
- <i>Las Legiones: una sociedad secreta infiltrada</i>	361
- <i>El Sinarquismo, un instrumento arzobispal</i>	367
- VIII- La Conjunción de los “Centros”	376
- <i>La UNEC y la nueva Democracia Cristiana</i>	376
- <i>La batalla por la UNAM en la génesis del PAN</i>	384
- <i>Neocatólicos y espiritualistas convergen</i>	391
- <i>Interpelando a Maquiavelo (acerca del pensamiento de Efraín González Luna)</i>	406

CONCLUSIONES	423
---------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	435
---------------------	------------

Malos políticos han sido en nuestro país los católicos: desacertados y confusos en la acción; en cambio, nunca los ha desamparado el sentimiento heroico que ha dado a nuestro país sacrificios y martirios que no iguala ningún otro pueblo moderno. Semejante cosecha de mártires en el fondo vale más que muchos aciertos políticos... en ellos radica la esperanza moral de la Patria; por ellos y sólo por ellos, ha de llegar el día en que resplandezca la justicia.

José Vasconcelos, La Flama.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es resultado de una inquietud personal por comprender el pensamiento conservador contemporáneo en México. El triunfo contundente y avasallador que tuvo el liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX en nuestro país, hizo que la tradición cultural y política conservadora viviera entre la marginación y la clandestinidad, en distintos grados de intensidad, a lo largo del siglo XX. La Revolución Mexicana reafirmó la hegemonía de los paradigmas liberales y los radicalizó, haciendo que el pensamiento conservador --que a finales del siglo XIX era apenas un pensamiento subordinado-- terminara por padecer la represión y la persecución. Al hablar de conservadurismo me refiero a lo que en nuestro país implica históricamente ese término, o sea, a la cultura, y a las ideas políticas y sociales emanadas de la tradición hispánico-católica que contribuyó a conformar un Estado-nación desde la conquista hasta la independencia. Sé que ha habido y hay corrientes conservadoras en nuestro país que no necesariamente apelan a esa tradición, y precisamente ese uno de los deslindes que me interesa señalar acerca de este trabajo; es decir, aquí se hablará del conservadurismo que se relaciona con el pensamiento católico o cristiano.

Lo mismo aplica al término "derecha", dentro del cuál habría diversidad de posturas e ideologías que podrían merecer dicha etiqueta. No comparto en lo personal la utilización común de este término, más que en situaciones de un esquematismo extremo; y sólo dentro de este último caso, en el que cualquier ideología relacionada con un pensamiento religioso es considerada reaccionaria, podría decirse que lo que se estudia en este trabajo es la derecha.

A partir de estas definiciones, es primordial aclarar que ni la Iglesia como institución ha sido, ni es, una estructura monolítica, ni la tradición del pensamiento católico ha sido unívoca y lineal. El pensamiento católico ha adquirido diversas modalidades a lo largo de la historia, y la ortodoxia que en el dogma religioso ha definido los claros límites de lo aceptado y permitido, en lo político y lo social no ha vivido la misma definición o continuidad; por lo que la lucha interna entre las distintas corrientes

católicas de pensamiento político y social ha sido impetuosa, así como fuente de múltiples disputas a partir de los inicios del siglo XIX.

En este trabajo se pretende abordar principalmente la relación de los católicos con la política, considerando a la política como medio para acceder, influir o defenderse del poder. Es importante señalar que las actitudes políticas del laicado católico, con frecuencia no han coincidido con las de la jerarquía, y lo que en este trabajo se abordará será, en gran medida, la constante tensión que en ese aspecto ha prevalecido entre la autoridad eclesiástica y el laicado militante. Para entender esta dinámica, ha sido necesario adentrarse en las posturas asumidas por la Santa Sede durante el choque que vivió con los Estados europeos, especialmente después de la Revolución Francesa, lo que comúnmente conocemos como “intransigencia”; y posteriormente, cómo esta intransigencia fue evolucionando, según los acontecimientos derivados de la conflictiva relación entre la curia romana y el naciente Estado italiano.

Es conveniente aclarar que si en este texto se toma a la Revolución Francesa como arranque para entender la trayectoria de las ideas filosófico-políticas de los católicos, es porque simplemente había que poner un punto de partida cronológico. En realidad la respuesta intransigente de la Iglesia fue una actitud defensiva ante el desarrollo del capitalismo económico, el surgimiento de la sociedad urbana e industrial y las ideas que daban sustento a estos fenómenos. Es decir, era la respuesta de la institución eclesiástica ante la irrupción de una modernidad que acabó desmantelando su poderío temporal y amenazó su misma existencia.

La Iglesia había cimentado su poder y permanencia en el concepto de una sociedad orgánica, por tanto, armónica, pero también jerarquizada. Ante el arribo de la secularización, el laicismo y la exaltación del individuo, el concepto de sociedad de la Iglesia empezó a resquebrajarse, puesto que estaban ya sobre la mesa dos ideas que alteraban toda la estructura ideológica y de relaciones sociales que le habían dado sustento y solidez al poder eclesiástico: la Libertad y la Igualdad. Combatiéndolos primero, la Iglesia gradualmente fue lidiando y acostumbrándose a convivir con ambos conceptos; pero así como el capitalismo industrial dividió a las sociedades, la Iglesia también fue escindida, entre quienes intentaron privilegiar la libertad o la igualdad. Por paradójico que parezca, la Iglesia intransigente y antimoderna fue la más sensible para

percibir la gran desigualdad que generaba la sociedad industrial amparada por los gobiernos liberales, y con honesta preocupación comenzó a buscar soluciones para paliarla y remediarla. La Iglesia que privilegiaba la libertad terminó por aliarse con los sectores socialmente más conservadores, que en aras de la libertad individual fomentaban gobiernos y sociedades aristocráticas. Así, el catolicismo tradicionalista e intransigente, se volvió el más progresista en lo social; y el catolicismo intelectualmente más moderno se identificó con los sectores más reaccionarios a los cambios sociales. Los rastreos ideológicos que conforman este trabajo tienen razón de ser en este contexto, intentan mostrar y explicar esas paradojas, así como la forma en que se trataron de resolver.

Con respecto a la historiografía sobre el tema, en cuanto a la historia del pensamiento conservador en México en el siglo XX, es poca, y muchas veces padece de las limitaciones del prejuicio ideológico, como sería el caso del texto de Gastón García Cantú (*El pensamiento de la reacción mexicana*); otras veces padece del desconocimiento de la trayectoria del pensamiento católico, como en el caso del trabajo de Alfonso Noriega (*El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*); en otras ocasiones es producto de investigaciones basadas en bibliografía extranjera, como la obra de Hugh Campbell (*La derecha radical en México, 1929-1949*); y, finalmente, otras más es reflejo de la formación académica particular del autor. Esto último no lo digo a manera de descalificación, pues eso es algo natural y forma parte inherente de cualquier obra historiográfica, y ésta que ahora presento será seguramente un ejemplo más de ello. Lo que creo importante destacar es que ante la escasez de obras sobre el tema, hay poca pluralidad de enfoques desde donde escoger para conformarse un criterio propio.

En lo referente al pensamiento social católico, por ejemplo, es indiscutible la aportación de obras como las de Jorge Adame Goddard, Manuel Ceballos Ramírez y Jean Meyer, así como también los estudios de Roberto Blancarte y Bernardo Barranco. Sin embargo, algunas de estas obras padecen de un enfoque sociológico y están influidas fuertemente por las aportaciones teóricas de autores francófonos como Michelle Aubert, Jean Marie Meyeur o Émile Poulat. Al aplicar las categorías y los enfoques de estos destacados sociólogos e historiadores, se corre el riesgo de caer en un “francocentrismo”, pues muchas de sus propuestas teóricas se originan en experiencias francesas particulares. Aquí, lo que se pretende, es ofrecer una perspectiva más “romana”, asumiendo el hecho

de que la sede pontificia fue el lugar desde donde se originaron las principales directrices sobre la actuación de los católicos en lo político y lo social, y que en México, las distintas corrientes católicas, por más contrarias que fueran, apelaban siempre a la autoridad romana para legitimar su actuación.

Las obras más globales, como las de Adame (*El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*) y Ceballos (*El catolicismo social: un tercero en discordia, 1891-1911*), terminan su análisis a principios del siglo XX. En el caso de Jean Meyer, se ha enfocado particularmente en la Guerra Cristera, con ciertos antecedentes y consecuencias. Meyer tiene algunos estudios que se extienden hacia décadas posteriores aunque, fundamentalmente, se ha interesado en los campesinos católicos, y si algún movimiento político ha merecido su análisis, es el relacionado con éstos, o sea, el sinarquismo (*El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?* y *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*). Por su parte, Blancarte y Barranco se han abocado más al estudio de la Iglesia como institución y de los movimientos religiosos del laicado promovidos y amparados por ella (*Historia de la Iglesia católica en México* o *El pensamiento social de los católicos mexicanos*). Otras historias de la Iglesia en México son reflejo de una versión "oficial" de la jerarquía, como la de José Gutiérrez Casillas (*Historia de la Iglesia en México*), aunque hay intentos recientes aportativos y esclarecedores sobre el tema, como *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX* (Alvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton, coordinadores), o los de José Miguel Romero Solís (*Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1895-1990* y *Conciencia social de la Iglesia en México, 1926-1991*). En cuanto a los estudios regionales, es conocido el auge que éstos han tenido de unas décadas para acá, y los dedicados a la Iglesia y los movimientos católicos no son la excepción. En particular, han sido de gran utilidad para este trabajo los que se han enfocado en el estado de Jalisco, especialmente: *El Partido Católico en Jalisco* de Laura O'dogherty, *Matar y Morir por Cristo Rey* de Fernando M. González, y *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*, de Jorge Alonso.

Creo que sobra decir que ésta no es una historia del Partido Acción Nacional, es una historia de las ideas políticas de los católicos y su particular aplicación en el México contemporáneo. Termina en la época en que se funda el PAN, por lo que es, más bien, un recorrido por las ideas que influyeron y conformaron la doctrina fundadora de Acción

Nacional. En este sentido, puede decirse que esta investigación es un esfuerzo por hacer una aportación a la historia de las ideas en México, particularmente, a la de las ideas políticas. Así, la referencia que se tomó como eje de la investigación, es el hecho de la supervivencia del pensamiento político conservador de origen católico en la actualidad de México; asumiendo que en estos momentos, el PAN es la opción política hegemónica que representa esa corriente de ideas en nuestro país.

El trabajo está dividido en cuatro partes. Las primeras dos se enfocan más directamente al rastreo de las fuentes filosóficas y doctrinarias que nutrieron a los ideólogos fundadores de Acción Nacional. La primera se ocupa de analizar las raíces de la corriente liberal-espiritualista, mostrando que el *liberalismo doctrinario* de origen francés, es decir, un liberalismo moderado y de centro, estaba sustentado por un cristianismo filosófico, catalogado dentro de las corrientes filosóficas francesas como *espiritualismo ecléctico*. Después se expone cómo este pensamiento filosófico-político fue adoptado por los maestros ateneístas: José Vasconcelos y Antonio Caso. Y así, en seguida se expone la forma en que las ideas de estos maestros influyeron al alumno Manuel Gómez Morin, quien años después fundaría el PAN. En la segunda parte se exploran las raíces católicas, es decir, los orígenes del pensamiento político y social de la Iglesia, como reacción a la modernidad y guiado por el magisterio pontificio. Haciendo énfasis en la trayectoria de la Acción Católica Italiana, su auge y sus conflictos, que influyeron a los movimientos católicos de todo el orbe.

La segunda mitad del trabajo —la tercera y cuarta parte— se aboca a relatar cómo esa evolución del pensamiento católico se recibió y se adaptó aquí en México, y las consecuencias políticas que tuvo en nuestro país. La tercera parte, en particular, describe la “derrota católica mexicana”, dividida en dos capítulos. Inicia con la “primera derrota”, o sea, lo que abarca del triunfo de la república juarista y el derrumbe definitivo del partido conservador, hasta la caída de Porfirio Díaz y el surgimiento del Partido Católico Nacional. Continúa luego relatando los avatares de la “segunda derrota”; es decir, la que significó el triunfo de la corriente jacobina dentro de la Revolución Mexicana, la redacción y aplicación de los artículos anticlericales y antirreligiosos de la Constitución de 1917, y su culminación en el estallido de la Guerra Cristera.

La cuarta parte narra, primero, la represión que vivió la corriente católica democristiana por parte de la jerarquía clerical y del gobierno, después de los “arreglos” que supuestamente daban fin al conflicto religioso. Asimismo, expone cómo la jerarquía formó y utilizó sociedades secretas para desactivar y dismantelar a las organizaciones históricas y combativas de los demócrata-cristianos. En el último capítulo se describe la conjunción de intereses que se da entre la corriente liberal-espiritualista y la corriente católico-social en el marco de las luchas por la libertad de enseñanza, su posterior unión en una coyuntura particular de radicalización de los gobiernos revolucionarios, y cómo esto da origen a la formación de Acción Nacional y a la conformación de su doctrina a finales de los años treinta. Para terminar, finalmente, con un análisis del pensamiento y la praxis política del otro primordial ideólogo fundador del PAN, Efraín González Luna, como representante de la corriente católica progresista, que es la que nutre doctrinariamente al partido.

En cuanto a las fuentes, en la primera parte del texto, donde se hace la exploración de la raíz filosófico-política liberal del partido, se tuvo que recurrir a la lectura de obras de filósofos espiritualistas, autores que fueron bastante socorridos entre los intelectuales mexicanos a principios de siglo, pero que al “pasar de moda”, fueron fácilmente olvidados y sus textos, por tanto, difíciles de conseguir; pensadores, principalmente franceses, aunque también alemanes, a veces no traducidos, que fueron una influencia determinante en el pensamiento de José Vasconcelos y Antonio Caso. Ambos maestros, por su parte, configuraron un *espiritualismo ecléctico* “a la mexicana”, al que se define en uno de los capítulos como “La filosofía perdida en la Revolución Mexicana”, y que a su vez transmitieron a Manuel Gómez Morin. En cuanto a Gómez Morin, además de sus ensayos de juventud, su pensamiento puede seguirse, en años posteriores, en sus colaboraciones periodísticas, especialmente en la revista *La Nación* --donde escribió muchas veces con el seudónimo de Manuel Castillo—y en sus Informes y discursos para Asambleas y Convenciones del PAN, publicados en la misma revista o en ediciones restringidas para consumo partidario.

En la segunda parte, la relativa al pensamiento católico, hubo que indagar en los escritos, igualmente no de fácil acceso, de los primeros autores neotomistas que abrieron brecha para la renovación escolástica que impulsó el pontificado a fines del siglo XIX;

desde luego, también en las encíclicas papales que abordaron esa cuestión, así como en las que tratan el tema de la promoción y definición del movimiento de Acción Católica en el plano mundial, a principios de siglo. Encíclicas varias éstas, que como respondían a circunstancias específicas y del momento, difícilmente tienen ediciones recientes. En particular, en cuanto a los avatares de la Acción Católica Italiana que fue paradigmática a nivel mundial, hubo que recurrir a textos italianos o de autores italianos no traducidos aún.

En la tercera parte, que se dedica especialmente a lo sucedido en México, es donde más se requirió de la consulta de hemerografía y archivos. La consulta hemerográfica fue útil para analizar los movimientos y corrientes del pensamiento católico, así como las discrepancias surgidas entre ellos, a fines del siglo XIX y principios del XX; las cuales se dirimieron, en buena parte, a través de la prensa católica que entonces contaba todavía con una destacada presencia.

Es pertinente tomar en cuenta que en lo que respecta a la Guerra Cristera, el propósito en esta obra no es narrar hechos ni detallar acontecimientos relativos al enfrentamiento bélico, sino tratar de delinear el entramado de las ideas filosófico-políticas que entonces hicieron colisión, especialmente las relativas a la división interna que vivió el frente católico. Así, para los años previos y los que abarcan ese conflicto, se optó por diversos tipos de fuentes históricas. Aprovechando la bibliografía que se ha ocupado del tema, se recurrió, sin embargo, principalmente, a fuentes directas; es decir, relatos de personajes involucrados que escribieron libros o novelas autobiográficas, memorias o testimonios de lo vivido, que en el caso de la facción católica derrotada, pertenecen en ocasiones al terreno de la literatura clandestina, plagada de seudónimos y acertijos, y que difícilmente obtuvieron ediciones o una difusión adecuadas; pero hay asimismo, testimonios de placentera pulcritud literaria, como los de Eduardo J. Correa, Salvador Abascal y Luis Calderón Vega. Para años posteriores, es decir, el lapso de doce o trece años después de los “arreglos” del conflicto, es poca la bibliografía que se ocupa del tema. En este periodo se hizo necesaria la consulta de archivos, primordialmente, para poder reconstruir la trayectoria y el pensamiento de las organizaciones cívicas y sociales de los demócrata-cristianos que se negaron a morir después de la derrota, y de lo cual surgió, como una de sus consecuencias, la formación del Partido Acción Nacional.

En cuanto a las notas, se ha tratado de hacer las indispensables y en relación exclusivamente a las referencias de las fuentes, sin tratar de extender o redondear el texto a través de ellas.

La historia aquí narrada, que fundamentalmente es una historia de ideas, de la conformación y evolución de las mismas, en esta última instancia, de manera inevitable, pasa a ser una historia política y social. Es decir, los avatares de la corriente intransigente que abanderaba un catolicismo “popular” y demandaba conquistas sociales para los sectores más desposeídos, fue la que sufrió en México una aplastante derrota después de la guerra religiosa. Objeto de la ofensiva gubernamental, pero, más letal para ellos aún, sujetos del hostigamiento eclesiástico, los miembros de esta corriente demócrata-cristiana fueron, además, víctimas de una insidia. Es decir, particularmente en el ámbito católico, la historia narrada en este trabajo es, en gran medida, la historia de una traición. Una de tal magnitud, que ha sido prácticamente enterrada por todos los protagonistas, los que la fraguaron y los afectados por ella. Exonerados sin costo alguno quienes la maquinaron; calumniados y olvidados los que la padecieron, éstos últimos han sido excluidos incluso de la memoria por parte de quienes se beneficiaron de ella: una autoridad eclesiástica que se ostentó como liberal y progresista al aliarse con el gobierno, pero que en realidad era profundamente conservadora; un gobierno que se ostentó como nacionalista y defensor de la soberanía, pero que en realidad entregó a los norteamericanos la solución de un problema irresoluble para él, debido a su ciego y elemental fanatismo antirreligioso, y que con ello hipotecaba aún más el futuro de dependencia con su poderoso vecino; una curia pontificia que ante su miopía y discriminación hacia lo que era México, optó por la solución más rápida y no la mejor, para evitarse problemas dentro del ajedrez diplomático que le presentaba el ambiente internacional de la pre-guerra, y que actuó con singular falta de solidaridad cristiana para con los sacrificados.

Era el triunfo, en México, de la Iglesia jerárquica y aristocratizante, sobre la Iglesia socialmente actuante e involucrada con sus bases populares; era el triunfo de la Revolución vuelta autoritarismo en su ruta por eliminar la pluralidad y el disenso.

La jerarquía conservadora intentándose deshacer de su adversario interno, el Vaticano subestimando al catolicismo mexicano, el gobierno revolucionario en plan de cortejo hacia el vecino del Norte, y los EUA anteponiendo sus principios en el interior y

sus intereses hacia el exterior, todos ellos, descubrieron una víctima propiciatoria ideal para expiar la culpa común y descargarla en uno. El sacrificado fue el laicado militante católico de inspiración demócrata-cristiana, que abanderaba un catolicismo de reivindicaciones políticas y sociales y que abogaba por la movilización popular, así como el clero que lo apoyaba.

El gran acontecimiento historiográfico que fue *La Cristiada* reivindicó al catolicismo rural, al campesinado que espontáneamente sufrió y peleó por su fe ante un gobierno que quería imponerle hasta las creencias, y que, por otro lado, era torpemente dirigido por insuflados líderes católicos que lo querían manejar a su conveniencia; pero allí, igualmente, se concuerda en señalar a estos católicos urbanos, de clase media o alta, intelectuales combativos, ideólogos y dirigentes de esta corriente, como los principales responsables de una tragedia que pudo ser evitada. Este trabajo muestra cómo este sector del catolicismo fue tan víctima de la fatalidad como otros actores del drama, y que las conveniencias políticas fueron las que llevaron a los otros protagonistas, a señalarlo para que cargara con los pasivos de todo el entuerto. Sólo se necesitó de un simple “beso de Judas” por parte de la autoridad eclesiástica para señalarlos, para volverlos la ofrenda sacramental que debía cargar con la cruz de ese calvario en que se había convertido el conflicto religioso mexicano. Una culpabilidad que era necesario adjudicar, para poder encontrar los caminos de avenencia entre la Iglesia y el Estado, y más importante aún — para éstos—que les permitiera ganarse la aprobación y el apoyo de los EUA.

Estos católicos han sido marginados de la memoria por un oficialismo que no quiere validarles ninguna participación en la historia nacional y por tanto ninguna contribución en lo que es el México actual. Víctima de dos oficialismos, el liberal gubernamental, y el jerárquico clerical, no se le ha querido reconocer ningún mérito a su causa; no se ha aceptado reconocerles siquiera su valerosa y leal entrega hacia lo que ellos pensaban era una lucha por construir un país mejor, ni su indudable nacionalismo y devoción por México. Además se les ha desconocido injustamente en el ámbito de su religión y de su Iglesia, por la cual ofrendaron sus vidas. No se les ha compensado en nada su sufrimiento posterior por haberlos convertido en los receptores totales de la derrota; la decepción, el desencanto y la frustración que padecieron al ser traicionados por los mismos a quienes ellos habían defendido, entregando todo, pensando que

combatían en el mismo frente y por las mismas causas. Bajo esta perspectiva el “México siempre fiel” repetido por el pontífice en sus visitas a nuestra Nación, es apenas un tímido inicio de lo que, por simple generosidad cristiana debería convertirse en algún tipo de reivindicación o disculpa pública para estos católicos; donde Roma les reconociera, sino tal vez sus logros, sí al menos sus propósitos y sus intentos.

Ese catolicismo socialmente progresista que intentó trabajosamente sobrevivir todavía algunos años después de los “arreglos” del problema religioso, finalmente fue anulado, entre el agobio del gobierno y la hostilidad de la jerarquía, terminando esta última por desactivar o dismantlar sus organizaciones cívicas y sociales. Lo que permitió que lo que los católicos habían logrado en organización social y movilización popular (juventudes, estudiantes, profesionistas, obreros, campesinos, etc.), no sólo se disolviera, sino que quedara secuestrado bajo el control hegemónico del Estado revolucionario que lo manipuló en aras de la explotación política, sustrayéndolo muchas veces, de mejoras y beneficios.

De lo poco que pudo sobrevivir de este catolicismo democristiano, surgieron semillas que poco después darían vida al movimiento de Acción Nacional. Es así, que el PAN en su nacimiento y recorrido como oposición política ha fungido también como oposición católica, en cuanto a que el tipo de catolicismo que postulaba, en lo social y lo político, no era compartido por la cúpula clerical mexicana, quien nunca vio con buenos ojos la formación del partido. La hipótesis de la que se parte para realizar este trabajo es, precisamente, que, pese a la animosidad de los adversarios, fue precisamente la fortaleza ideológica, la solidez de los principios de su doctrina *sui generis*, la que permitió al PAN sobrevivir en medio de ambientes tan adversos y contrincantes tan poderosos. Es por ello que en esta investigación se intenta indagar el origen y la trayectoria de las ideas que conformaron finalmente esa doctrina.

Esperamos así, que las páginas que siguen puedan contribuir en alguna medida a esclarecer la compleja relación existente entre el cristianismo y la política, y la sinuosa trayectoria por la que ésta ha tenido que transitar en nuestra Nación.

PRIMERA PARTE :

LA RAÍZ LIBERAL

**EL LIBERALISMO DOCTRINARIO Y EL ESPIRITUALISMO ECLÉCTICO COMO SU
CONTRAPARTE FILOSÓFICA**

CAPÍTULO I

LA IMPRESCINDIBLE INFLUENCIA INTELECTUAL FRANCESA

-Francia o la congruencia histórica

“En Francia el hombre y la sociedad marcharon siempre a poca distancia uno de la otra ; al lado de los grandes acontecimientos siempre se encontrarán las ideas generales y las doctrinas correspondientes... Este doble carácter de actividad intelectual y habilidad práctica, de meditación y aplicación, hállase impreso en todos los grandes hechos de nuestra historia, como no se encuentra en ninguna otra parte...”¹ Lo anterior fue expresado por Francois Guizot, el gran político e historiador francés de la restauración monárquica. Pocos años después otro historiador, llamado Carlos Marx, escribía la historia de otra restauración, esta vez republicana, que en su prólogo expresaba: “Francia es el país en el que las luchas históricas se han llevado siempre a su término decisivo más que en ningún otro sitio y donde, por tanto, las formas políticas sucesivas adquieren los contornos más definidos”². Así, es evidente que a pesar de las diferencias ideológicas, el protagonismo histórico francés ha sido comúnmente aceptado y como bien se expresa en las citas anteriores, ha sido tanto de ideas como de hechos. Aunque este protagonismo de Francia derivó a veces en egocentrismo histórico, y en 1848 lo demostró cuando intentó repetirse a sí misma, parodiando su propia revolución y su bonapartismo³.

Si ya a partir del alumbramiento de México como nación la influencia de la cultura francesa era innegable, sería precisamente en la segunda mitad del siglo XIX cuando se hará más evidente, convirtiéndose así, en la influencia fundamental de la

¹ Francois Guizot, *Historia de la civilización en Europa*.

² Carlos Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, prólogo a la 3ª ed. alemana.

³Tales acontecimientos llevarían incluso a Marx atreverse a generalizar, expresando su multitudinaria frase: “Cuando los grandes acontecimientos y personajes históricos se reproducen, una vez lo hacen como tragedia y la otra como farsa”, *op cit.*, p.11.

intelectualidad mexicana⁴. Los ejemplos sobran, pero en lo relativo a este trabajo, interesa mostrar cómo esa inercia continuó hasta llegar a los miembros del Ateneo de la Juventud a principios de este siglo, presentándose todavía fundamental en la configuración de su pensamiento. Antonio Caso, uno de los representantes más prominentes de ese grupo escribía : “La cultura británica, rival de la francesa durante los siglos de la edad moderna ; la italiana, fulgurante y magnífica en el renacimiento ; la germánica, suprema de idealismo metafísico y reivindicación religiosa ; la española, individual como ninguna, no realizaron esa continuidad de las ideas y de la vida, esa igualación de la práctica con el pensamiento, que constituye la más elevada armonía de una cultura nacional, como lo hizo Francia”⁵. La imprescindible influencia intelectual francesa era en Antonio Caso no sólo inercia sino convicción ; esa nación era en su historia lo que para este filósofo el hombre debía ser en su vida : consecuente entre sus ideas y sus acciones. Si para muchos la Revolución Francesa había sido la inauguración de la modernidad, para Caso, un filósofo francés, René Descartes, era por su parte, el fundador del pensamiento moderno, “...su acción y su pensamiento siguen influyendo sobre las acciones y los pensamientos de los hombres de hoy, a través de la ciencia, que colaboró a fundar, y de la crítica, que supo ejercer”. Caso agregaba que Descartes, “invirtió para siempre los términos de la certidumbre humana...hizo del yo el origen de la filosofía”⁶. Es curioso, más no irrelevante que tanto Caso como Vasconcelos, pese a su expresa valoración de la revolución y originalidad que implicó el cartesianismo, reconocieran en San Agustín al precursor innegable de sus principales conceptos⁷. A su vez, hay que destacar que Caso ve en Descartes al fundador del espiritualismo como corriente filosófica, “...Descartes halló la afirmación del alma humana como fundamento irreductible de toda ciencia, y

⁴ Las obras de Edmundo O’gorman, Charles Hale, Clementina Díaz y de Ovando y Antonia Pi-suñer, por ejemplo, y las historias del pensamiento filosófico y político de México, en general, así nos lo hacen ver.

⁵ Antonio Caso, *Historia del pensamiento filosófico*, p.49.

⁶ *ibid*, p.50.

⁷ Para Antonio Caso, *Ibidem* ; para José Vasconcelos, *Historia del Pensamiento Filosófico*, p.302.

definió en sus lineamientos inalterables, el espiritualismo como sistema filosófico”⁸. Esto es importante, porque esa corriente de pensamiento conocida como espiritualismo va a ser la escuela filosófica que, detrás del positivismo, va a influir más a los intelectuales mexicanos, durante toda la segunda mitad del siglo XIX. Podríamos decir que esta corriente filosófica va a ser el arma de resistencia para todos los liberales que no estuvieron de acuerdo con el positivismo como filosofía oficial del régimen republicano, especialmente del porfirista; o para quienes, aún asumiéndose como positivistas, no estuvieron de acuerdo con el radicalismo con que se tomó a veces dicha filosofía por parte del gobierno, en la adopción de sus políticas, especialmente las educativas.

Las versiones del origen del espiritualismo como filosofía señalan diversos progenitores. No obstante, podríamos decir que es a partir de la exitosa aparición del racionalismo y su expresión práctica que significó el derrumbe de los valores y de las instituciones del antiguo régimen, junto con la violencia y el terror que acompañó dicho derrumbe, lo que originó que diversos pensadores franceses comenzaran a elaborar una filosofía en cuyo contenido la razón no constituyera el elemento esencial de lo humano. Unos mencionan a René de Chateaubriand (1768-1848) y a Madame de Staël (1766-1817), introductores del romanticismo en Francia, como los verdaderos inauguradores del espiritualismo; otros designan a Francois Maine de Birán (1766-1824) como al originador de esta filosofía, y otros señalan a Víctor Cousin (1792-1867) como el verdadero creador de esta forma de pensamiento. Si Caso se atrevió a ir más atrás y señalar a Descartes, yo más bien optaría por Pascal como el más claro antecedente de la forma espiritualista de filosofar. Porque en el espiritualismo la característica fundamental es la afirmación de que existe una forma superior de conocimiento que no es la razón, y debido a ello se le da a la conciencia el papel fundamental como cualidad de lo humano, pero precisamente por darle dicho puesto a la conciencia, se le da también un papel primordial al elemento moral y ético, y así terminará siempre otorgándole a la moral cristiana la supremacía, como el código a

⁸ *ibid.*

seguir para alcanzar la plenitud humana. Por tanto, el cientificismo espiritualista de Pascal, combinado con su profundo misticismo cristiano, aparecen como el antecedente más definido de la corriente espiritualista francesa⁹. Sin embargo, los hechos históricos, como la Revolución, la Primera República, el surgimiento del Imperio Bonapartista y finalmente la Restauración, primero borbónica y luego orleanista en Francia, fueron los catalizadores para que las ideas filosóficas y políticas fueran adquiriendo diversos acentos y enfoques. Parece ser que acertaba Guizot al decir que al lado de los acontecimientos siempre se encontrarían las ideas correspondientes en la historia de su país, porque es evidente que el régimen bonapartista (1800-1815) y después la restauración monárquica (1815-1848), especialmente la de Luis Felipe (1830-1848), fueron intentos claros por encontrar términos medios entre una revolución popular que había estallado abanderando el radicalismo republicano, y un conservadurismo político y social que se resistió a morir y que había recuperado su cabal salud después de la caída del *Ancien Regime*. De esta forma, el espiritualismo surge como un intento de encontrar un punto de balance en filosofía entre el racionalismo ilustrado y el tradicionalismo conservador.

El Imperio Napoleónico emergió como un régimen autoritario que era imprescindible para intentar consolidar muchos de los logros de la Revolución. El republicanismo postrevolucionario no había logrado conformar un gobierno sólido y el bonapartismo respondió a esa circunstancia. No obstante, a la caída del emperador corso, las fuerzas más tradicionalistas en Francia entendieron que era su momento para asirse nuevamente del poder, y lo lograron. Así, los reinados de Luis XVIII y de Carlos X, mostraron la vitalidad, la fuerza y --más trascendente aún-- el apoyo popular del que aún gozaban los grupos conservadores; sin embargo, cometieron el error de creer que se podía no sólo restaurar la monarquía, sino borrar la huella histórica de la República y del Imperio, intentándolo, si no con la misma violencia, sí con el mismo radicalismo ideológico con que los convencionalistas del *thermidor* trataron de borrar por decreto la historia que les había precedido. Ante esa realidad,

⁹ Cfr. Johan Fischl, *Manual de historia de la Filosofía*.

tanto en las ideas filosóficas como en las políticas, se empiezan a perfilar elaborados intentos por conciliar conceptos revolucionarios, con elementos ideológicos del antiguo régimen ; estos últimos tampoco podían simplemente ser pasados por alto, como si no hubieran existido, puesto que conformaban parte enraizada y a veces consubstancial del alma de la nación francesa, y con esto me refiero principalmente al peso social y cultural de la religión católica, sobre todo al del clero en el ámbito educativo. Es decir, ante dos radicalismos confrontados, tanto en la práctica como en la teoría, las élites francesas comenzaron a instrumentar fórmulas conciliadoras que pudieran ofrecer viabilidad histórica al país. La monarquía de Julio¹⁰ es el régimen que políticamente mejor conseguiría complementar ambas visiones confrontadas, y en donde emergerán a un primer plano figuras políticas e intelectuales que protagonizaron el dilema de conciliar o, más aún, de amalgamar esas dos concepciones histórico-filosóficas que se disputaban entre sí un proyecto de nación. En el plano político se conocerán como *liberales doctrinarios*, a quienes acometerán esos intentos conciliatorios ; en el plano filosófico se denominaron *espiritualistas eclécticos*, quienes intentarían elaborar una filosofía que pudiera aglutinar elementos de pensamiento, tanto de la antigua como de la nueva Francia.

Es así que para rechazar la dogmaticidad de ambas doctrinas, la filosofía liberal finalmente tuvo que admitirlas a ambas ; buscó su verdad en una nueva versión de la antigua ontología teológica, “purgada del dogma y los sacramentos”, y al mismo tiempo en la fuerza de la naturaleza y de la historia, apoyándose en las nuevas ciencias, pero despojándolas de su aspecto determinista. El liberalismo francés postrevolucionario intentó combinar concepciones y categorías polarizadas, lo que muchas veces lo invadió de ambigüedad. Fue “un intento de síntesis en el que el

¹⁰Al reinado de Luis Felipe se le conoce también como monarquía de Julio puesto que fue producto de la insurrección contra la monarquía legitimista de los borbones, que tuvo lugar en julio de 1830, cuando reinaba Carlos X. Al reinado de Luis Felipe se le conoció también como “monarquía orleanista”, pues aunque era también descendiente de los borbones era de otra línea sucesoria, y antes de coronarlo tenía el título de “duque de Orleans”.

sentido de lo trascendente y la objetividad de la naturaleza tendieron a conjugarse bajo un componente humano”¹¹, el de la libertad.

Para determinados enfoques, existen supuestas diferencias entre el grupo de teóricos liberales que actuaron en política después del fracaso del republicanismo revolucionario. Pero ello tiene que ver más con discrepancias en la práctica política concreta, que a diferencias en el plano teórico. Así lo muestra el caso de Benjamin Constant, a quien se le cataloga como un *liberal puro*, y el de Francois Guizot que era un *liberal doctrinario*, pero que en realidad compartían substancialmente las mismas concepciones políticas. En México, por ejemplo, el término de “liberal puro” y “liberal doctrinario” a finales del siglo XIX, denominaba indistintamente a los miembros de un mismo grupo, en oposición a los *liberales nuevos*¹². Por ello podríamos decir que en Francia, representando a generaciones subsecuentes, los más destacados miembros del liberalismo doctrinario serían Benjamin Constant (n. 1767), Francois Guizot (n.1787) y Alexis de Toqueville (n.1805). En cuanto a la filosofía, en la generación inicial serían Pierre-Paul Royer-Collard (n.1763) y Francois Maine de Biran (n.1766), los precursores del espiritualismo ecléctico ; después vendría Víctor Cousin (n.1792) y Theodore Jouffroy (n.1796); y en la generación siguiente, Félix Ravaisson (n.1813) y Paul Janet (n. 1823). Y como promulgadores y difusores de ambas corrientes, o sea, tanto en lo político como en lo filosófico, estarían los redactores del diario *Le Globe* -- cuyo apogeo de circulación sería entre 1820 y 1840--, tales como Damiron, Rémusat, Vitet, Magnin y Jean Jaques Ampere, entre otros.

El liberalismo doctrinario llega a su culminación práctica con la política del “justo medio” (*juste milieu*), de raigambre aristotélica, aplicada por Guizot como primer ministro, a la par que el eclecticismo se convertía en filosofía oficial en Francia con Víctor Cousin como ministro de Instrucción Pública ; todo ello bajo el reinado de Luis Felipe. Francois Guizot intentó una liberalización gradual de las instituciones monárquicas e imperiales. Profesor de la Sorbona y diputado vinculado al grupo de

¹¹Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, p.32.

¹² Véase Charles Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*.

los moderados que encabezaba Royer Collard, después de la revolución de julio (1830) se va convirtiendo en gran figura política ; fue ministro de diversas carteras durante trece años y jefe de gobierno durante siete. Su gradualismo fue visto con resquemores por los grupos radicales, quienes finalmente lo desacreditan cuando se niega a aceptar la ampliación del sufragio a los sectores no propietarios¹³. Su interés fue impulsar con todos los medios posibles el desarrollo de las capas medias francesas, a quienes veía como depositarias de la misión histórica de suscitar el equilibrio de fuerzas y de intereses, que mantuviera un liberalismo plural y estable en su país. Después de la insurrección popular de 1848 que pareció confirmar la insuficiencia de su política gradual, Guizot opta por el retiro de la vida pública, dedicándose desde entonces al estudio de la historia de Francia e Inglaterra, y a reflexionar teóricamente sobre sus experiencias políticas ; temas sobre los que publicó diversas y extensas obras. De religión protestante, su formación intelectual se cimentaba en un sólido conocimiento sobre la antigüedad clásica, también sobre teología —materia por la que siempre se sintió atraído—y en su interés por el pensamiento alemán. Su preocupación por el problema educativo fue definitiva tanto en su práctica política como en su quéhacer intelectual ; murió en septiembre de 1874¹⁴.

Víctor Cousin fue la figura más representativa del espiritualismo ecléctico ; alumno de Pierre Laromiguiere (n.1756), fue profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona ; historiador de la filosofía, tradujo a Platón e investigó sobre Aristóteles, la filosofía medieval y Pascal ; fue editor de las obras de Descartes y de los trabajos inéditos de Maine de Biran. Influido también por la filosofía alemana, en diversos viajes que hizo a esas tierras, tuvo ocasión de conocer personalmente a Schelling, a Goethe y a Hegel. Es bajo el influjo de este último que escribe su *Curso de Historia de la Filosofía Moderna*, publicada en 1841 en cinco tomos. Así como Hegel fue el filósofo del Estado prusiano, Cousin se erige en el filósofo oficial de la monarquía orleanista. Ocupó distintos cargos públicos y ejerció gran influencia en el pensamiento filosófico

¹³Hasta ese momento en Francia, en Inglaterra, o en los EUA, el derecho a sufragar estaba restringido sólo a varones que poseyeran una propiedad inmueble, por lo que el "pueblo llano" no tenía derecho al sufragio.

¹⁴ Sobre el pensamiento y la vida de Francois Guizot, ver *La democracia en Francia*.

francés del siglo XIX. Cousin reivindica el método de observación interior y, por tanto, la conciencia reaparece no sólo como el lugar privilegiado de la indagación y como fuente de verdades ciertas, sino como principio autónomo de acción. El resultado es el arribo a una filosofía de “lo bueno”, tanto en lo religioso como en lo político. Su obra principal *De lo verdadero, lo bello y el bien*, constituye la promulgación del espiritualismo como la verdadera doctrina, “como la filosofía sólida y también generosa que ha perdurado desde la época clásica, pasando por el evangelio, reelaborada por Descartes y redescubierta por Chateaubriand y Royer-Collard”. El espiritualismo, según Cousin, “enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia y la belleza de la caridad”¹⁵. Curiosamente, este párrafo podría adjudicársele sin mácula a Antonio Caso, y también cumpliría el objetivo de hacer un esbozo de su filosofía, aunque con cien años de diferencia. Cousin señalaba además, que el espiritualismo enseñaba que más allá de los límites de este mundo hay un Dios, que creó a la humanidad y le confió una noble misión. Así, el espiritualismo es una filosofía que defiende el sentimiento religioso y “favorece el verdadero arte y la gran literatura”; en resumen, es el aliado natural “de las buenas causas”, y para ejemplo expone que funge como “apoyo del derecho, rechaza por igual la demagogia y la tiranía, enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse, y conduce *poco a poco** a las sociedades humanas a la verdadera república, que es sueño de todas las almas generosas”. Cousin murió en 1867.

Pero pienso que la figura que en realidad le da forma y fondo al espiritualismo francés en el siglo XIX; que en su propia vida experimentó las circunstancias que orillaron a la creación de esta filosofía, y que al mismo tiempo encarnó las consecuencias de sus ambigüedades, fue Marie Francois-Pierre Gonthier de Biran, mejor conocido como Maine de Biran. Este pensador y político francés tuvo una vida

¹⁵ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. III, p. 241.

* Las cursivas son mías.

algo oscura, de hecho, su actuación política fue gris por lo que sólo después de su muerte se comenzaron a valorar más sus escritos. Maine de Biran vivió como funcionario burocrático todas las grandes transformaciones que vivió Francia a finales del siglo XVIII y principios del XIX, puesto que se incorporó al servicio público desde que estaba vigente el *Ancien Regime*. Hijo de una prestigiada e influyente familia de la región de Bergerac, al suroeste de Francia, ésta era profundamente católica y había acaparado durante distintas generaciones los puestos públicos de la región. Maine de Biran tiene que aprender a hacerse fuerte para resistir y sobrevivir a todos los cambios políticos y sociales que vivió la sociedad de su época. Así como tuvo que aprender a adaptarse a las nuevas circunstancias en la política, su pensamiento filosófico también vivió esos sobresaltos, por lo que no presenta realmente un desarrollo sino una yuxtaposición de posturas que se van adecuando como en una táctica de ensayo y error. En él, más que evolución se dan conversiones ; su filosofía es una sucesión discontinua de descubrimientos. Tenía en su vida personal y en su desarrollo profesional, abrigadas muchas esperanzas y ambiciosas metas que no se llegaron a cumplir ; pero este sentimiento de fracaso que indudablemente lo invade en determinada etapa de su vida, es lo que da surgimiento a un pensador sensible y original, frágil pero invariablemente honesto.

Ante esa crisis personal de escepticismo y desencanto, Maine de Biran descubre una vida interior que para él se convierte en un bálsamo que le da seguridad ante el marasmo que representaba su vida exterior, en donde el “ajetreo bullicioso” de la vida política lo “entontece”. Confiesa sentirse a veces como “un hombre equivocado en un sitio inadecuado” y concluye : “habitualmente vivo sufriendo”. Así, la vida interior y el método de autoobservación que lleva implícito, le hacen ver que las pasiones no dan la felicidad, y a eliminar las “falsas ilusiones sobre sí mismo”¹⁶. Y citando a San Pablo (2 corintios 4, 16) experimenta que “mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva día con día”. Maine de Biran va deslizándose entonces su pensamiento, desde una posición de concordancia con el grupo de los

¹⁶ Emerich Coreth, *et al*, *Filosofía Cristiana*, t. I, p.420.

“ideólogos”¹⁷, es decir, desde un sensualismo radical, hacia una posición intermedia entre ese empirismo cientificista y el tradicionalismo de convicciones teocráticas. En los albores de su trayectoria como pensador, de Biran se había alejado de la política para dedicarse con entusiasmo a los estudios científicos, especialmente a la psicología médica. Sin embargo, con los cambios políticos que se dan a raíz de la instauración del imperio napoleónico, pensadores y políticos identificados con el tradicionalismo, y que se habían ido al exilio debido al triunfo revolucionario, regresan por sus fueros para influir nuevamente en el medio intelectual, con un reanimado bagaje de ideas filosóficas y políticas de raigambre católica. Los grandes exponentes de esta poderosa renovación de la filosofía política conservadora en Francia, fueron Francois de Chateaubriand, Joseph de Maistre y Luis de Bonald. Lo anterior, es obvio, que repercutió en las ideas de Maine de Biran, quien cada vez se va alejando más del pensamiento de la “escuela de la Revolución”, cuyo extremismo republicano era proporcional a su racionalismo en filosofía, para irse acercando más hacia una metafísica idealista, basada en la voluntad. Esto se va dando así, cuando los cientificistas y sensualistas —entusiasmados primero por el revolucionarismo— se van percatando de que en realidad el hombre es un ser complejo, no sólo dependiente del mundo exterior o que “reacciona” a estímulos como cualquier otro ser viviente dentro de la naturaleza ; así como tampoco es sólo un ser simplemente libre en sí mismo, bueno, activo y capaz de perfeccionamiento infinito, es decir, que como un ser de voluntad, el hombre no se comporta *de facto* “a imagen y semejanza de dios”. A partir de aquí, la filosofía de Maine de Biran va —si vale la paradoja— radicalizando su postura intermedia. El concepto “eje” de su filosofía alrededor del que va enraizando su posición de equilibrio en cuanto a su idea del hombre, es la experiencia de poder ser activo : que la actividad es una resistencia, que por tanto, sólo puede alcanzarse con el esfuerzo, y que “la causa o fuerza que mueve a los seres a la acción es la voluntad”.

¹⁷Los “Ideólogos” fue un grupo de pensadores encabezados por Condillac, que abanderaban un cientificismo radical que apelaba sólo a la experiencia sensual, entre quienes estaban Cabanis, Destut. de Tracy y Condorcet.

Con todo lo anterior, de Biran concluye en su tesis fundamental : “quiero, actúo, luego existo”. Es interesante hacer notar que al regresar nuestro pensador a la actividad pública, será la contradicción que vive al comparar sus ideas con su práctica política, lo que le hará reconocer que sus concepciones filosóficas son inconsistentes y limitadas. Efectivamente, se va acorralando a sí mismo al reconocer la incongruencia existente entre su pensamiento filosófico, que reconocía igual calidad y valor para todos los seres humanos —puesto que todos estaban dotados de libertad y de voluntad—, y su actuación política, en la que se había negado rotundamente a otorgar los mismos derechos políticos a todos los individuos; específicamente, se había opuesto a que se concediera el derecho al sufragio a todos por igual (“por el bien de Francia”). Para resolver ese problema, Maine de Biran insistirá nuevamente en un “tercerismo” —si se nos permite el término— dentro de su filosofía. Si antes se colocó en una posición intermedia entre los “ideólogos” y los escolásticos, se dio finalmente cuenta que había llegado a una concepción dual del hombre, donde había implícitas dos naturalezas : la animal y la humana, que siempre coexistirían y que muchas veces se tendrían que enfrentar. Esto lo hace concluir que el estado superior del hombre sólo se dará en unión a algo trascendente, y que esta tercera naturaleza es lo único que podrá imponer armonía entre las otras dos. El hallazgo de esta tercera naturaleza “superior”, lo reencuentra con la fe cristiana. Esta tercera forma de vida que es plenamente espiritual, se da, para Maine de Biran, por medio de la “revelación”, por lo que no podemos saber cómo ni cuándo puede llegarnos, sino que simplemente debemos estar abiertos para cuando llegue. Y cuando esa fe nos toque, accederemos a un *etate de grace* que para nuestro filósofo sería lo más cercano a la felicidad. Así, el de Maine de Biran, será un pensamiento que aglutine como fundamentos la voluntad, la acción y los valores cristianos, elementos que a partir de entonces le darán a la corriente filosófica del espiritualismo, sus características más distintivas.

- El liberalismo integral, ¿incongruencia mexicana ?

En México, tras el fracaso de la intervención francesa y del segundo imperio, el triunfo juarista se convirtió en una refundación nacional, en el triunfo de una segunda guerra de independencia ante el poder colonialista europeo. Esto marcó la identidad histórica de nuestro país quizá aún más que el triunfo independentista de 1821. Al menos, en el imaginario social, quedaba la idea de que la independencia de 1821 había sido promulgada por el fundador del primer imperio, y el segundo imperio, recién derrotado, era de alguna manera continuación de éste ; no en balde Maximiliano y la emperatriz habían adoptado como herederos legítimos a los descendientes de Iturbide. Con todo lo anterior, al triunfo de la República, la rendición del partido conservador no implicó solamente una contundente derrota política y militar, significó una derrota ideológica e histórica, y peor aún, casi una derrota ontológica. Es decir, de lo que de cultura conservadora pudiera haber tenido el ser nacional hasta entonces, quedaría muy poco; sólo el ámbito de lo religioso se salvaría de esta hecatombe, pero alejado absolutamente de su influencia en la vida pública y, aún en la práctica del culto, el catolicismo se enfrentaría todavía a grandes obstáculos, incluso hasta tiempos recientes. Todas las implicaciones culturales y filosófico-históricas en particular, que llevaban consigo las ideas conservadoras fueron prácticamente demolidas. Nacionalismo y liberalismo se volverían sinónimos a partir de entonces, así como traidor y conservador se volverían adjetivos que muy frecuentemente aparecerían unidos. Ante esa realidad, las ideas de nuestras élites políticas e intelectuales han estado a partir de entonces íntimamente ligadas a una concepción liberal del mundo, lo que no ha dejado de implicar problemas, como lo han señalado ya algunos historiadores¹⁸. La llegada del porfiriato, como bien lo ha expuesto Charles Hale¹⁹, en ningún momento significó el declive o el eclipse de ese “mito unificador liberal” que

¹⁸ Charles Hale, Sergei Gruzinsky y Francois Xavier Guerra, han expuesto esto en distintas obras y conferencias sobre la historia de México refiriéndose a esta problemática de distintas formas, desde “mito unificador liberal”, “institución liberal integral” o “ideal de unanimidad”...

¹⁹ Charles Hale, *op. cit.*

imperaba y aún impera en el imaginario histórico y social de nuestra nación. Pero sería conveniente delinear algunas de los rasgos más característicos de esta nueva etapa del liberalismo mexicano que despuntó junto con la era porfiriana.

Pese a la inocultable influencia que las experiencias norteamericanas tuvieron para ellos, a partir de la república restaurada, nuestros intelectuales liberales asumieron con más simpatía la influencia de las ideas francesas; quizá esa simpatía era más bien empatía, pues se identificaba más nuestra circunstancia histórica y cultural con la de países europeos latinos como Francia y España, y ya empezaba a verse al gigante norteamericano no sólo como una amenaza para nuestra integridad territorial y económica, sino también para nuestra tradición e identidad nacional. La sección que Enrique Olavarría escribe para *México a través de los Siglos* es muy reveladora de ese cambio de actitud de los liberales mexicanos hacia el vecino del norte. Por estos motivos, y tomando desde luego en cuenta que el imperio invasor de Luis Bonaparte había sido ya derrotado estruendosamente en 1870 y que en Francia emergía nuevamente el republicanismo, el liberalismo francés ofrecía más respuestas a nuestros políticos e intelectuales, que el pragmatismo y la tradición consuetudinaria del liberalismo sajón. El liberalismo vigente en la tercera república francesa, tanto en los gobiernos de Thiers como de Jules Simon, era nuevamente el liberalismo doctrinario. Como ya lo hemos expuesto, el espiritualismo ecléctico era la filosofía que correspondía a ese liberalismo doctrinario. Pero hay que señalar que durante los 20 años del imperio de Napoleón III, las ideas positivistas saintsimonianas y comteanas empezaron a influir en las élites gobernantes de Francia que iniciaba un fuerte desarrollo industrial y tecnológico, además de que se prestaban para dar justificación al autoritarismo imperial entonces vigente. Sin embargo, al irrumpir la Tercera República, aunque en la práctica política el liberalismo doctrinario volvió a imperar, en lo filosófico el espiritualismo ecléctico que había librado una lucha ideológica y filosófica con el positivismo en los años anteriores, mostraba signos de derrota y de perfilarse a una decadencia.

En México, nuestros intelectuales liberales a partir de la república restaurada, empezaron a comulgar filosóficamente cada vez más con el espiritualismo ecléctico,

por la directa influencia que tenían del liberalismo doctrinario francés. Y aunque en lo político, por las particulares circunstancias de nuestro país, se imbuyeran generalmente de jacobinismo, en lo filosófico se irían identificando con el eclecticismo y no con un extremismo racionalista y empirista como su jacobinismo podía hacer lógico pensar. Justo Sierra y un grupo de jóvenes intelectuales que se asumían como liberales “puros”, asumieron inicialmente estas ideas espiritualistas, e incluso libraron fuertes polémicas con Gabino Barreda, quien en esa época transformaba a la Preparatoria en el bastión original del positivismo en México²⁰. No obstante, después del fracaso político de Sierra y su grupo al apoyar a José Ma. Iglesias como sucesor de Lerdo en la presidencia de la República, y ante las realidades crudas e inobjetables que se vivían en el país, el pensador campechano experimentó entre 1876 y 1878 una transformación en su pensamiento, que lo llevaría a asumir a partir de entonces, un liberalismo conservador como práctica política y al positivismo como bandera filosófica. Esta nueva corriente encabezada por Sierra, cuyo órgano de difusión fue el periódico *La Libertad*, operará así, un desplazamiento evolutivo dentro de las ideas liberales²¹ en sus dos aspectos, o sea, en lo político y lo filosófico. Si como afirmaba Francois Guizot, en la historia de Francia los grandes acontecimientos siempre estaban acompañados de las ideas correspondientes, esa congruencia histórica se había manifestado en la complementareidad de un liberalismo radical con un racionalismo radical; transitando posteriormente hacia un liberalismo moderado y conservador, cuyo complemento filosófico fue el espiritualismo ecléctico; y finalmente, una república dictatorial, disfrazada de imperio, que se ampararía bajo la filosofía positiva.

En México, a partir del triunfo juarista tuvimos un liberalismo radical gobernante fundamentado filosóficamente de manera heterogenea, pues dentro de los grupos dirigentes había quien abanderaba el sensualismo de los “ideólogos”, el eclecticismo y el positivismo comteano, que lograba abrirse paso en el ámbito

²⁰ Para las polémicas entre Justo Sierra y Gabino Barreda Cfr. *El Federalista*, durante diciembre de 1875 y enero de 1876.

²¹ Hablando, claro, en el contexto de la trayectoria de las ideas en Francia, cuya influencia con esto se nos hace más evidente.

educativo. Posteriormente, al instaurarse una dictadura republicana, ésta se sustentaría ya, filosóficamente, en el pensamiento positivista. El paso intermedio, que hubiera correspondido a un liberalismo conservador en el ejercicio de gobierno, no pudo darse, porque, como explicamos anteriormente, el aniquilamiento sufrido por el partido conservador tras la guerra de intervención lo hacía históricamente imposible. Es por ello en gran medida, que el eclecticismo no tenía aquí muchas posibilidades de salir triunfante, puesto que al no existir en nuestro país un contrapeso conservador genuino, el espiritualismo ecléctico abanderado por nuestros liberales jacobinos, cojeaba fuertemente. Debido a esto, en las famosas polémicas entre los intelectuales liberales durante la etapa porfiriana²² —espiritualistas *versus* positivistas—, salían victoriosos inevitablemente los abanderados del positivismo. Dado que las polémicas se dieron frecuentemente alrededor de temas educativos, las disputas terminaban tornándose filosóficas, y el grupo espiritualista encabezado principalmente por José Ma. Vigil, acababa cediendo en los hechos, ya que sus argumentos, siendo válidos y bien fundamentados, finalmente carecían de esa congruencia histórica que Guizot ostentaba con respecto a Francia. Un espiritualismo ecléctico sin una matriz conservadora, era una filosofía cercenada ; cercenada por la misma realidad de México. Del otro lado, el positivismo de Sierra y su grupo gozaba de gran congruencia ante la realidad de la dictadura, pero nunca pudo generarse a partir de éste, el gobierno liberal-conservador que Sierra tanto demandó para nuestro país, y exactamente por las mismas razones. El contrapeso conservador no existía aunque Sierra lo buscara y terminara por quererlo inventar. En la última década del siglo ésta fue una de sus principales preocupaciones, muestra de que el mito unificador liberal bajo el que vivía México comenzaba a tornarse un problema, y eso era algo difícil de asumir para un pensador como él, quien había sido uno de los principales impulsores del liberalismo como justificación histórica de México. Es muy revelador por ello, cómo, al término de los años ochenta, don Justo demandaba vehemente la necesidad de que surgiera un partido conservador en el país :

²² Para estas polémicas véase Clementina Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*.

Un partido conservador que, profesando sistemático respeto a las tradiciones y creencias, se propusiera aclimatar en el país las instituciones libres, producto de toda la civilización, transformando normalmente las instituciones históricas, es, sin duda, un factor de progreso eminentemente benéfico; personificaría la doctrina que considera al progreso como la evolución del orden, y estaría más autorizado por la ciencia que el partido de los innovadores a todo trance, que parten teórica y prácticamente de la destrucción de todo lo existente, y profesan que en sociología debe proceder la teoría de las revoluciones sucesivas, expulsada definitivamente de las ciencias naturales. ...²³

Mas es conveniente anotar que Sierra quería que se creara un partido conservador sin relación con el conservadurismo histórico de México; quería crearlo a partir de la filosofía positiva y del cientificismo, o sea, un conservadurismo de generación espontánea :

Pero este partido conservador ideal es totalmente distinto del que, por interés o por error, enamorado de lo pasado, niega todo valor a las ideas nuevas, o subordina su acción política a las necesidades de la Iglesia, convirtiéndose en agente de regresiones imposibles, complicando los intereses religiosos y los laicales, y poniéndose en el caso para prestar o resistir a lo que llama la revolución, de apelar a la contrarrevolución, que es la violencia en sentido contrario a la corriente...

Ya en plena década del noventa, encontramos a un Sierra que renegaba de la tercera reelección de Díaz y de la petrificación del régimen, más aún, quien quince años antes había demandado la unión de todas las facciones liberales para consolidar un gobierno fuerte, ahora pedía libertades democráticas e independencia de poderes, es decir, pluralidad. Decepcionado, en los últimos años del porfiriato, el pensador campechano, seguramente apercibido de las limitaciones de su filosofía positiva y su cientificismo, alienta el estudio de las humanidades en la recién fundada Universidad Nacional e impulsa a un grupo de jóvenes intelectuales, quienes con nuevas ideas —en mucho también importadas de Francia— empezaban a proferir fuertes ataques al positivismo. Finalmente, en el último tramo de su vida, el catolicismo enterrado de su infancia va aflorando de nuevo, por la nostalgia que le provoca el recuerdo de su madre . Desde Roma describe a su esposa sus vivencias al haber visto al Papa :

Te confieso que sentía una emoción inmensa -¿Qué tenía yo?, León XIII se postró ; ...la hostia blanca apareció...aquel viejecito blanco también, también hostia ; sentía yo mi alma duplicada por el alma santa de mi madre que estaba dentro de la mía. Un grito se escapaba de mí en

²³ Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. IX, p.p. 155-160.

silencio, cuánto desmoronamiento en mi interior, cuántas fortalezas de pensamiento y de argucia se desvanecían en mí ; explicarme la religión? imposible; comprender sus misterios? imposible. Y sin embargo en aquel instante, adiós libre pensador y adiós filósofo —quedaba en el fondo del viejo el pobre muchacho creyente hasta lo infinito que se agarraba al hábito blanco de la virgen de las Mercedes para pedirle que le devolviera a su padre enfermo y a su madre ausente ; le pedí por todos los que quiero, por todos los que me quieren ; en unos cuantos minutos le recé a Dios una oración del tamaño del mundo...²⁴

Y poco antes de morir, en una famosa carta para su hija, estremecido después de hacer una visita al santuario de Lourdes, escribe :

Aquí tienes como yo, hijo de mi tiempo y del siglo, pero hijo sobre todo de mi madre, que me amamantó y me crió en la creencia de lo sobrenatural como en lo más natural del mundo, cada vez que me pongo en contacto con estas manifestaciones tan sinceras como estupendas de la fe católica, resucito en la religión que ella me enseñó, y las razones que tiene mi corazón y que mi razón no comprende, son las que mi madre —viva en mí siempre— me dice dentro desde la eternidad...²⁵

Esta trayectoria intelectual de Sierra nos explica de alguna manera, por qué al finalizar el porfiriato y estallar la revolución maderista --prolegómeno de lo que se convertiría en un largo y complejo movimiento armado--, la generación intelectual que nacía a la luz pública en esos años y que apadrinó don Justo, es decir, la del Ateneo, abanderaría nuevamente una filosofía espiritualista. El otro factor que lo explica es una vez más la imprescindible influencia intelectual francesa, donde, por esos años, se estaba dando un movimiento neoespiritualista, que retomando los postulados de Maine de Biran y de Cousin, ejerció una inteligente y dura crítica contra el positivismo y sus consecuencias filosóficas.

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, una serie de pensadores europeos, pero especialmente franceses, reaccionaron con preocupación contra las implicaciones deshumanizantes de la filosofía positiva ; particularmente, contra la reductibilidad que esta filosofía hacía del hombre con respecto a la naturaleza. El problema para ellos no era tanto que el positivismo se desentendiera de los hechos humanos, sino que los redujera a naturaleza pura. Dicha filosofía se ocupaba de la naturaleza humana y de sus productos ya sea jurídicos, morales, económicos,

²⁴ Justo Sierra, *Obras completas*, vol. XIV, p. 193-194.

²⁵ *Ibid*, p. 577.

estéticos, religiosos, etc., mediante un método que no se diferenciaba del de las ciencias naturales. De tal forma, el positivismo, mientras que por un lado anulaba las pretensiones de la filosofía tradicional de convertirse en un conjunto de teorías metafísicas imposibles de reducir a la ciencia, por otro lado negaba precisamente aquellos aspectos humanos como la libertad de la persona, la interioridad de la conciencia, la preponderancia de los valores o la trascendencia de Dios, que, para el espiritualismo, eran hechos tan claramente reales como naturales.

Para este espiritualismo redivivo se volvió imperativo no sólo la crítica al cientificismo, sino también el análisis de la estructura y los límites del saber científico en sentido estricto. Podría pensarse que este espiritualismo reaccionó ante el positivismo sólo en defensa de los intereses morales y religiosos, pero no fue así; también se enfrentó al idealismo romántico, cuya relación con dichos intereses era mucho más inmanente. Para los espiritualistas es fundamental la trascendencia de lo divino con respecto a la naturaleza, pues ésta se encuentra —para ellos— determinada con base en un designio superior y providencial. Asimismo, para esta corriente filosófica, el hombre es espíritu porque es actividad causante, agente, mientras que todas las demás actividades materiales son algo causado y padecido, “el espíritu se crea por sí mismo a cada momento, y al producirse a sí mismo, produce no las cosas, sino el sentido de las cosas”²⁶. Serían primordialmente Félix Ravaisson (1813-1900) y Emile Boutroux (1845-1921) los pensadores más influyentes en esta revitalización espiritualista.

Félix Ravaisson Mollien estudia en la Sorbona, a los veinte años presenta un ensayo sobre la metafísica de Aristóteles que es premiado y publicado; al cumplir veinticinco obtiene el doctorado en filosofía, pero por diferencias con algunos maestros se le impide obtener una cátedra en su facultad. En 1839 es nombrado inspector de bibliotecas, luego inspector de enseñanza superior y en 1870 es designado conservador de antigüedades del Museo de Louvre, cargo que mantiene hasta su muerte. Sus obras principales serán *Sobre el Hábito* (1839), *Reporte sobre la Filosofía*

²⁶ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, p. 612.

en *Francia en el siglo XIX* (1867), cuya conclusión es considerada como el manifiesto de la escuela espiritualista francesa, y su *Testamento Filosófico* (1898) ; aunque escribe también diversos ensayos sobre estética e historia del arte. Ravaisson retoma a Maine de Biran y en cierta forma lo aristoteliza ; la preponderancia de la conciencia y de la voluntad siguen siendo fundamentales para él, pero hace un énfasis mayor en la acción como elemento esencial de lo humano, apelando para ello a la metafísica aristotélica. Ravaisson rechaza tanto a la filosofía materialista como a la idealista, “la una sólo admite de las cosas aquello que nos muestran los sentidos, la otra cree encerrar lo esencial de las cosas en las ideas que de ella se forma el entendimiento, mediante la abstracción”. Continúa también con la herencia espiritualista, al recurrir nuevamente al “tercerismo”, el cual es reforzado ahora por el “justo medio” o “punto de equilibrio virtuoso” de origen aristotélico : “[materialismo e idealismo] siguiendo por caminos distintos una dirección semejante que las aleja igualmente de la perfección y de la plenitud de la realidad, tienden a un mismo abismo de vacío y nulidad”. Ante ello, nuestro filósofo opone el método de la metafísica, que para él es tan simple como que “la conciencia inmediata reflexione sobre nosotros mismos y por nosotros mismos sobre el absoluto por el cual participamos de la causa o razón última”. Insiste así, como ya lo habían hecho De Biran y Cousin en “el punto de vista interior y central de la reflexión sobre sí mismo”, como base para manifestar nuestra *naturaleza espiritual*. Como Cousin, Ravaisson cree que su filosofía es una filosofía de los sentimientos más nobles y que a fin de cuentas la sustancia del alma es el amor ; además expresa algo que se convertiría en un tópico fundamental para esta corriente neoespiritualista : la importancia de lo intuitivo como único medio para penetrar en la esencia de las cosas. Muchas de sus afirmaciones las fundamenta en una intuición que sobrepone al razonamiento. Sin embargo, Ravaisson le dará énfasis, por su formación, al arte, como la más profunda intuición, porque penetra la intimidad de las cosas, hasta su misma alma. Lo estético, para él, no sólo revela la forma de los seres, que es su esencia individual y su belleza, sino que también capta la tendencia, el movimiento que engendra la forma, y que constituye su gracia. Ravaisson concluye en su *testamento filosófico* :

¿Qué es el ser propiamente dicho ? Es, responde Aristóteles, la acción. Más tarde se reconocerá que el fondo de la acción es la voluntad, y finalmente que el fondo de la voluntad es el amor. Ser es, pues, obrar, la acción es la misma existencia...²⁷

Emile Boutrox fue discípulo de Ravaisson y profesor en la Escuela Normal y la Sorbona ; su filosofía pretende en origen elaborar una crítica profunda del saber científico, centrándose en las dificultades que en su opinión se podían apreciar en la ciencia contemporánea. En su obra *De la Contingencia de las Leyes de la Naturaleza* (1874), Boutrox expone el hecho de que cada ciencia nos revela un orden de la realidad que es imposible de reducir a los demás órdenes. De tal manera la materia, el mundo orgánico y el hombre, por ejemplo, son órdenes de realidad cada uno de los cuales es imposible de explicar basándose en los anteriores, pues cada uno contiene elementos originales, nuevos, y por lo tanto, contingentes ; contingentes porque no derivan necesariamente de los grados inferiores. Hay un salto entre el orden químico y el biológico, y entre el orden biológico y el espiritual. Boutrox, ante el determinismo, opone su contingentismo. El determinismo afirma que todo lo que ocurre constituye un efecto proporcionado a su causa. Boutrox sostiene en cambio que órdenes de realidad inferiores, no pueden producir órdenes superiores : “las leyes de la filosofía se muestran irreducibles a la de la física o química, y por otro lado, la vida espiritual es irreducible a la vida orgánica, por el hecho de que el motivo, en la vida interior del hombre, no es la causa que impone la necesidad”. El efecto, en este caso, no es algo determinado por la causa : en él existe algo más nuevo e imprevisible, es decir, contingente :

En resumen, las matemáticas no son necesarias, sino con relación a postulados cuya necesidad es indemostrable ; por consiguiente, su necesidad es, en definitiva hipotética. Además, la aplicación de las matemáticas a la realidad no es, y parece que no será nunca, sino aproximada. ¿Qué vale entonces la doctrina del determinismo ? Es una generalización y un tránsito al límite ; la distancia que separa a algunas ciencias concretas del fin que es la realidad, puede disminuir, por esta razón se piensa que se podrá anularla. Pero esta generalización es puramente teórica. La ignorancia hizo que se emprendiera con ardor una especulación dirigida a sabiendas hacia un fin inasequible...

²⁷ Citado en Roger Vernaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, p.142.

De acuerdo a nuestro autor, la originalidad de la vida moral, que se funda en el deber ser y el ideal, muestra que la vida no se puede reducir al orden material de las cosas :

Si ahora confrontamos con la forma actual de la ciencia el testimonio de la conciencia en pos de su libertad, nos parece mucho más admisible que antes, cuando privaba, por ejemplo, el dualismo cartesiano. Ahí donde las cosas se reducían a la materia, suponer libre al hombre y eficaz su libertad, era admitir que el espíritu puede mover la materia. No mueve el espíritu a la materia ni mediata ni inmediatamente ; sino que no hay materia pura ; y lo que constituye el ser de la materia está en comunicación con lo que constituye el ser del espíritu. Lo que llamamos leyes de la naturaleza es el conjunto de métodos hallados para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y someterlas al designio de nuestra voluntad...²⁸

En su libro *Ciencia y Religión en la Filosofía Contemporánea* (1908), Boutrox afirma que la ciencia no puede afectar a la fe religiosa, pues la religión posee un objeto distinto al de la ciencia : “la religión no pretende ser la explicación de los fenómenos y por ello no puede sentirse afectada por los descubrimientos científicos que hacen referencia a la naturaleza y al origen objetivo de las cosas”, y agrega que desde la perspectiva de la religión, “los fenómenos tienen valor por su significado moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan ; y ninguna explicación científica puede quitarles ese carácter...”.

Para los filósofos ateneístas en México, Ravaisson y Boutrox serán influencias fundamentales. El mismo Vasconcelos expresa :

La batalla filosófica era contra el positivismo. El abanderado fue siempre Caso y nuestro apoyo Boutrox. El libro de éste sobre la contingencia de las leyes naturales, hábilmente comentado, aprovechado por Caso, destruyó en el ciclo de conferencias toda la labor positivista de los anteriores treinta años...

Pero agregaba más adelante :

No puedo decir que a mí también me impresionara el libro de Boutrox. Negativo en sus conclusiones no me importaba gran cosa el problema de si las leyes eran simplemente sumas de experiencias o coincidían con la necesidad lógica ; lo que yo anhelaba era una experiencia capaz de justificar la validez de lo espiritual dentro del campo mismo de lo empírico. Y es esto lo que creí deducir de Maine de Biran y su teoría del “sentimiento del esfuerzo”...²⁹

²⁸ Citado en Antonio Caso, *Historia del pensamiento filosófico*, p. 477-488.

²⁹ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 233.

Vasconcelos encontró en la importancia que de Biran daba al esfuerzo de la voluntad contra las resistencias naturales, y en el estudio que Ravaisson hacía del hábito como la “luz que ilumina las profundidades de la noche de la naturaleza” ; encontró decíamos, “la validez de lo espiritual –que buscaba–dentro del campo mismo de lo empírico”. Vasconcelos leyó a Ravaisson, especialmente su *Reporte sobre la Filosofía en Francia en el Siglo XIX* y es ahí donde se le presentan las ideas de Maine de Biran, cuyo pensamiento le resulta particularmente atractivo. Y no se equivocaba, puesto que –como hemos visto– en los conceptos de este filósofo se encontraba el embrión de todas las ideas que desarrollaría posteriormente el espiritualismo francés. Las conclusiones filosóficas cristianas de de Biran, serían para él particularmente reveladoras :

¿Cómo puede socorrer la filosofía estoica a los pobres de espíritu, a los débiles pecadores, a los desgraciados, a los que se sienten dominados por todas las debilidades del alma y de un cuerpo enfermo, que han perdido o que no han tenido jamás la estima de sí mismos? Aquí triunfa el cristianismo, dando al hombre más miserable un apoyo exterior que no le puede fallar cuando confía en él...³⁰

Sobre Ravaisson , el propio filósofo oaxaqueño afirma:

Y el aristotelismo se le convierte a Ravaisson –místico prodigioso–en una introducción al cristianismo. Aristóteles por el exterior, lleva la potencia al acto, pero hay también en la naturaleza el deseo del bien que ignora, y lo que el cristianismo define como el amor condescendiente de Dios por la criatura. Y de esta suerte lo real y lo ideal, la potencia y el acto, se vuelven solidarios e inseparables...La verdadera filosofía, según Ravaisson, profundizará en la naturaleza del amor. ³¹

No obstante, sería Henri Bergson (1859-1941), el que redondearía y culminaría los esfuerzos del espiritualismo francés del siglo XIX, elaborando un sistema filosófico de firmes soportes. Si el espiritualismo había delineado ya sus primeros rasgos con Pascal, si surgió al inicio del siglo pasado para oponerse al racionalismo a ultranza y

³⁰ Citado en Roger Verneaux, *op. cit.*, p. 134.

³¹ José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*, p. 443.

al sensualismo radical de los “ideólogos”, ahora resurgía a finales de ese siglo para enfrentarse al positivismo, al materialismo, al mecanicismo, etc... En su “neo-versión”, el espiritualismo siguió siendo fiel a sus tendencias eclécticas. No en balde Ravaisson bautizó a su filosofía como “positivismo espiritualista”, y Bergson reivindicaría una “metafísica positiva”. Tanto en Francia como en México, más allá de sus logros, y de poder sancionar si triunfó en sus batallas, el espiritualismo afirmó, a principios de este siglo, su destino recurrente. El pensamiento de Bergson se convertiría así, en la influencia más poderosa, tanto en la filosofía vitalista de Antonio Caso como en la antiintelectualista de Vasconcelos. Será especialmente el primer Bergson, el de *Ensayos sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia* (1889), *Materia y Memoria* (1896) y *La Evolución Creadora* (1907), el que marque indeleblemente a nuestros dos filósofos ateneístas.

CAPÍTULO II

HACIA LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA PERDIDA EN LA REVOLUCIÓN MEXICANA

-La sinfonía bergsoniana

“Bergson se atrevió a tomar prestadas de la Poesía sus armas más encantadas”, expresó alguna vez Paul Valery. Pero también podríamos expresar lo contrario: hay poetas que se atrevieron a hurtar de Bergson sus más connotados instrumentos... La generación del 98 de España es un ejemplo de la influencia de la filosofía bergsoniana en el quéhacer poético. En Antonio Machado esta influencia se nos presenta más ostensible, aunque a veces quiera ser esquiva. Hay poemas machadianos cuyo contenido es evidentemente filosófico ; hay otros donde la musicalidad de las coplas parecieran no tener nada que ver con las preocupaciones existenciales que tanto abrumaron al poeta sevillano ; no obstante, es quizá en esos versos cuya musicalidad hizo que el mismo poeta los bautizara como “cantares”, donde se funde de mejor manera la sinfonía bergsoniana con el cantar andaluz :

Todo pasa y todo queda,
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar.

¿Para qué llamar caminos
a los surcos del azar?
Todo el que camina anda,
como Jesús sobre el mar.

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más ;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar...

Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.

En estas coplas, con la brillantez del genio poético, Machado sintetiza la esencia de la filosofía bergsoniana de *L'Evolution creatrice* (evolución creadora). Para Bergson todo pasa y todo queda, porque todo se va creando, y en el momento en que la acción crea, va incluyendo todo su pasado en su presente, y la ruta de la acción creativa, que es

toda acción humana, no puede preverse, puesto que la libertad es su esencia. En palabras de nuestro filósofo :

Preguntar si, siendo conocidos los antecedentes, se podría predecir el acto final, es entrar en un círculo vicioso : es olvidar que la acción final que se trata de prever, es la que da valor a los antecedentes ; es suponer equivocadamente que la imagen simbólica por la que se representa la acción acabada, ha sido dibujada por esta misma operación en el curso de su progreso como sobre un aparato registrador...³²

Como el Universo en su conjunto, el organismo que vive es una cosa que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente y permanece actual y activo...³³

Grande fue mi sorpresa al ver como el tiempo real que desempeña el principal papel en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Si su esencia es pasar, ninguna de sus partes está todavía allí cuando otra se presenta...³⁴

Henri Bergson es discípulo de Boutroux, se asume como discípulo honorario de Ravisson y retoma los senderos abiertos por de Biran ; es decir, la sinfonía bergsoniana apelará a los mismos acordes, recurrirá a veces a las mismas melodías, copiará incluso algunas partituras de la música espiritualista de sus antecesores, pero el filósofo judío, le impondrá nuevas armonías, le agregará instrumentos para darle un sonido sinfónico a lo que habían sido hasta entonces sólo canciones, cuartetos de cámara o aún conciertos en “solo”. Como le ha sucedido a muchos músicos y poetas, Bergson gozó de gran prestigio en el medio intelectual y en las élites culturales de su época, así como de fama y popularidad en vida ; pero sufriendo asimismo, de la indiferencia y del olvido de la posteridad :

Las conferencias pronunciadas por Henri Bergson en el Colegio de Francia constituyeron un auténtico acontecimiento social. Cada viernes por la tarde, la sala se veía repleta de representantes de distintos campos de la cultura y de la sociedad parisina. El bergsonismo era la filosofía de moda para una burguesía que se sentía atraída por la reivindicación teórica del espíritu y que se autohalagaba escuchando la musicalidad de sus ideas... Cada viernes se dejaba encantar por la voz y la presencia del filósofo seductor... El aula de conferencias del Colegio, se transfiguraba una vez por semana en iglesia de una espiritualidad profana en la que la filosofía de Bergson era expuesta como una lujosa mercancía para deleite de elitistas conciencias. No

³² *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, citado en Pedro Chacón Fuertes, *Bergson*, p. 75.

³³ *La evolución creadora*, citado en *Ibid.*, p. 133.

³⁴ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 2.

todo se reducía sin embargo, a una moda social ni al arrobamiento femenino ; la importante influencia personal y teórica de Bergson en la intelectualidad francesa tuvo en el Colegio de Francia su centro de difusión. Allí iban a escucharle, discípulos y devotos como Jaques Maritain, Georges Sorel, Charles Peguy, Gabriel Marcel, etc., contagiados por el entusiasmo que suscitaban las palabras del filósofo que conseguía exponer, en un lenguaje claro, preciso y brillante, los más arduos temas metafísicos.³⁵

El peso de las ideas de Bergson en los filósofos de nuestra “generación del centenario” sería incuestionable. Vasconcelos reconoció en él al “más notable filósofo contemporáneo” ; Caso lo catalogaba como “la inteligencia más profunda de nuestra época”. Cuenta Alfonso Reyes que alguna vez conversando personalmente con Bergson, le comentó al pensador francés que en “momentos de desorientación y de luto” Antonio Caso enseñaba en México la filosofía intuicionista ; Bergson le contestó que el hecho de que Caso hablara de filosofía cuando todo ardía a su alrededor – refiriéndose al estallido de la Revolución Mexicana-- era “un testimonio bastante consolador de las posibilidades del espíritu ante las fuerzas oscuras del desorden”³⁶. Así, Caso se convertiría en nuestro país –según Samuel Ramos– en “el primer hombre que consagra su vida íntegramente a la filosofía”³⁷, y “que la profesa exclusivamente, sin compartirla con otras dedicaciones, sin rehusarle nada de la propia vida y personalidad, sin hacer política o cultivarla sólo teóricamente”, como afirmara José Gaos³⁸. Antonio Caso continúa en su discurso filosófico el camino trazado por Sierra. Este último había vislumbrado las nuevas rutas ; en su discurso de inauguración de la Universidad Nacional, refiriéndose a la libertad de cátedra que inspiraba a la nueva institución, preveía :

Nosotros abriremos allí (en la Escuela de Altos Estudios), cursos de historia de la filosofía, empezando por la de las doctrinas modernas y de los sistemas nuevos, o renovados, desde la aparición del positivismo hasta nuestros días, hasta los días de Bergson y Wiliam James. Y dejaremos libre, completamente libre, el campo de la metafísica negativa y de la afirmativa, al monismo igual que al pluralismo, para que nos hagan pensar y sentir, mientras perseguimos la visión pura de esas ideas eternas que aparecen y reaparecen sin cesar en la corriente de la vida

³⁵ Pedro Chacón Fierres, *op. cit.*, p.p. 104.

³⁶ Alfonso Reyes, *Obras completas*, Vol. XII, p. 215.

³⁷ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 159.

³⁸ José Gaos, *Obras completas*, Vol. VIII, p. 77.

mental : un Dios distinto del universo, un Dios inmanente en el universo, un universo sin Dios...³⁹

Es claro que la tendencia antipositivista que empezó a mostrar Caso y su grupo desde 1907 fue acogida y promovida por el mismo Sierra, al tiempo que esos noveles intelectuales rejuvenecían las actitudes y las ideas del ministro de Instrucción Pública. En un famoso acto de desagravio a Gabino Barreda, organizado por dicho grupo, en octubre de 1908, es donde, paradójicamente, Sierra hace una primera descalificación pública del positivismo. En junio de 1909, en el Salón de El Generalito de la Escuela Nacional Preparatoria, Caso iniciará un ciclo de siete conferencias sobre la historia del positivismo, con el objetivo premeditado de vulnerar esa escuela filosófica. Pedro Henríquez Ureña, miembro y cronista del Ateneo, en una aguda crítica de dichas conferencias, muestra cómo las armas que poseía Caso para emprenderla contra el positivismo eran débiles. Aunque comúnmente se acepta que Henríquez criticó las tres primeras pláticas referentes a Comte, pero que alabó las cuatro últimas que abordaron al “positivismo independiente” ; en realidad, el dominicano señala también más carencias que aportaciones en su análisis de esta última serie. La erudición de Henríquez le permite percibir las lagunas de Caso en cuanto al conocimiento de los filósofos más discutidos en Europa; y aseverando que “*de todos modos*, la conferencia final de Caso fue un alegato en favor de la especulación filosófica”, Henríquez sólo salva el hecho de que aquel le diera perspectiva histórica al positivismo, como un movimiento más en el trayecto de las ideas filosóficas, y que hiciera oír nuevamente en los muros de la preparatoria “la voz de la metafísica”⁴⁰.

Es casi seguro que Henríquez Ureña introdujo a los jóvenes Caso y Vasconcelos, e incluso al viejo Sierra, con la nueva arma, que a partir de ahí, utilizaría el grupo ateneísta para, ahora sí, demoler la escuela positivista. Esa nueva arma era el

³⁹ Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. V, p. 408.

⁴⁰ Pedro Henríquez Ureña, *Estudios Mexicanos*, p. 238-248.

pensamiento de Bergson⁴¹. “Socrates”(como le apodaban sus amigos cercanos a Henríquez) venía de Nueva York y traía las últimas modas intelectuales, y aún en México, quizá por su cosmopolitismo, con mente abierta y habilidad perceptiva, siempre abrió horizontes a sus colegas ateneístas, “enseñándolos a oír y a pensar” a nuevos autores⁴². La influencia del escritor uruguayo José Enrique Rodó, con quien Pedro tenía una comunicación frecuente, intervino en la asimilación que éste hizo del pensamiento bergsoniano, seguramente después de leer el libro *Los Motivos de Proteo*, donde Rodó muestra el peso que las ideas de Bergson tenían en su obra⁴³. La erudición del dominicano era reconocida por todos sus allegados ; el mismo Sierra le confesaría sorprendido a Nemesio García Naranjo : “¡Cuántas cosas sabe Ureña! ¡Cuántas cosas !”⁴⁴.

La prueba clara de la debilidad filosófica de Caso para derruir el positivismo en sus siete conferencias en el “Generalito”, es que concluye declarándose partidario del ¡intelectualismo!, precisamente la postura que combatiría tozudamente Bergson. La invitación a actualizarse sobre las nuevas tendencias del pensamiento europeo por parte de Henríquez a sus colegas, hace que en el discurso inaugural de la Universidad Nacional, Sierra ya mencionara a Bergson como parte de los “sistemas nuevos”, siendo que en su oración antipositivista de 1908, sólo había mencionado a Nietzsche⁴⁵ ; asimismo, en las Conferencias del Ateneo que se celebran con motivo de las “fiestas del Centenario”, en septiembre de 1910, Vasconcelos aborda el tema : “Don Gabino

41 José Gaos así lo cree con respecto a Caso : “Hay fundamentos para conjeturar con la más elevada probabilidad, que un miembro del grupo, Pedro Henríquez Ureña, sugirió a Caso temas como el de Hostos y le incitó decididamente a conocimientos como el de Bergson”, aunque en los renglones siguientes, Gaos, trata de matizar su afirmación. *Obras Completas*, Tomo VIII, p. 91. También Samuel Ramos : “Henríquez Ureña trajo de fuera una abundante información sobre el estado de la filosofía europea al comenzar el siglo. Fue quien dio a conocer al grupo las críticas al positivismo y las obras filosóficas que significaban la superación de aquel”. Cfr. prólogo de Antonio Caso. *Antología Filosófica*, p.XII.

42 Alfonso Reyes, *op. cit.*, p. 205.

43 En su conferencia del ciclo del Centenario en 1910, Henríquez Ureña diserta sobre Rodó y ahí se refiere acerca de la influencia bergsoniana en *Los motivos de proteo*, obra recientemente publicada por el escritor uruguayo. En ella, Rodó utiliza también la metáfora de la estela marina para ilustrar una concepción del tiempo influida definitivamente por Bergson. Como ya vimos, coincidentemente también para Machado las estelas en el mar fueron un recurso utilizado poéticamente para ilustrar su concepción bergsoniana del tiempo. Cfr. Juan Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo de la Juventud* ; José Enrique Rodó, *Obras Completas*, p. 309 a 499.

44 Citado en Fernando Curiel, *op. cit.*, p. 125.

45 Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. V, p. 387.

Barreda y las ideas contemporáneas”, y aunque vuelve a recurrir —como hasta entonces había sido costumbre en el grupo— a Nietzsche y Schopenhauer “como las fuentes de la riqueza que ostenta el espíritu moderno”, será ya la obra de Bergson su arma principal para desacreditar a las supuestas verdades positivas⁴⁶.

El ciclo de conferencias que Antonio Caso dictó en 1909 fue el más afamado como símbolo del derrumbe del cientificismo oficial, pero no sería hasta el ciclo del “Centenario” en 1910, cuando la argumentación contra el positivismo realmente maduró en los ateneístas, entonces bien pertrechados ya por el pensamiento bergsoniano. Así parece verlo el mismo Henríquez Ureña para quien

Desde entonces data ese movimiento [el antipositivismo] que, creciendo poco a poco, infiltrándose aquí y allá, en las cátedras, en los discursos, en los periódicos, en los libros, se hizo claro en 1910 con las Conferencias del Ateneo —sobre todo la final— y con el discurso de Justo Sierra, quien ya desde 1908, había revelado todas las inquietudes metafísicas de la hora. Es, en suma, el movimiento cuya representación ha asumido ante el público Antonio Caso...⁴⁷

Este párrafo nos revela claramente que el pensador dominicano percibió bien que es hasta 1910, cuando los miembros del Ateneo definieron en realidad su pensamiento antipositivista ; y que sorprendentemente, quien mejor iba a exponer ese pensamiento sería Vasconcelos, quien dictó la conferencia final de ese ciclo, y no Caso. Y al maestro Caso le otorga la virtud de haber asumido la *representación ante el público* de ese movimiento ; en pocas palabras una virtud más histriónica que intelectual.

Ya Raúl Cardiel Reyes, en su libro acerca de don Antonio, se extraña de que en esa conferencia sobre Barreda en 1910, Vasconcelos exponga la filosofía de Caso, ¡antes que el mismo Caso!⁴⁸ Lo que hay que aclarar es que en ese momento Vasconcelos estaba más adentrado en el espiritualismo francés, al encontrar sus raíces en de Biran y su continuidad hasta Bergson, pues como ya vimos, la filosofía de Boutrox no había impactado en él lo suficiente. Por el contrario, para Caso, Boutrox fue el eje de su argumentación antipositivista, lo que explica su debilidad inicial al atacar al

⁴⁶ Alvaro Matute (comp.), *José Vasconcelos y la Universidad*, p.p. 19-35.

⁴⁷ Pedro Henríquez Ureña, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁸ Raúl Cardiel Reyes, *Retorno a Caso*, p. 24.

comtismo, pues Boutrox asume muchas de las categorías comteanas. Caso tarda en conocer (o aceptar) a Bergson ; en una serie de artículos que publica entre octubre y diciembre de 1909 en la *Revista Moderna de México*, bajo el rubro general de “Perennidad del pensamiento religioso y especulativo”, expone lo que es su “manifiesto antipositivista”⁴⁹, y en ningún momento de su extenso texto cita a Bergson ; tampoco lo hace en su conferencia sobre Hostos, un año después en el ciclo del “Centenario”⁵⁰. Por el contrario, en esa misma ocasión, en su intervención, Vasconcelos ya hace una descripción de la “nueva psicología” que enarbola Bergson, basándose evidentemente en *Materia y Memoria*, texto que había publicado el filósofo francés en 1896 ; y concluye que dicha psicología “afirma sin vacilaciones la libertad como fundamento del espíritu”. Vasconcelos apela incluso a la “autoridad mundial de Bergson”, para justificar ante los desconfiados, el hecho de que hable del espíritu con tanta naturalidad. Y finaliza expresando : “En nombre de estos criterios supremos, aceptamos la nueva filosofía francesa, digna de figurar junto con las más altas especulaciones de todos los tiempos”⁵¹.

El filósofo oaxaqueño había leído más intensa y penetrantemente a Bergson y a sus referencias obligadas : de Biran, Cousin y Ravaisson, como precursores de ese neoespiritualismo bergsoniano. La influencia de Rodó también era mayor en Vasconcelos, quien recoge de él su convocatoria a rescatar el espíritu clásico y el espíritu cristiano para hispanoamérica. Eso es precisamente lo que, en su ámbito, había intentado hacer el espiritualismo francés durante todo el siglo XIX, y al encontrarse Vasconcelos con él, no podía menos que aceptarlo y reivindicarlo. Caso asimilará esta influencia con posterioridad, quizá más lentamente, pero también más arraigadamente. En su libro *La existencia como economía, como desinterés y como*

49 Antonio Caso, *Obras completas*, Vol. II, cap I. En el prólogo de este tomo Antonio Gómez Robledo acepta que lo que Caso escribe en esta serie de artículos es su “Manifiesto Antipositivista”, por lo que también fue el contenido de sus conferencias del “Generalito”. Gómez Robledo habla también en este prólogo acerca del curso libre de filosofía que impartió Caso en la Escuela de Altos Estudios en 1909 (¿ ?). Sin embargo, la Escuela de Altos Estudios se fundó hasta 1910.

50 Raúl Cardiel Reyes expresa que en la conferencia de Caso sobre Hostos en 1910, don Antonio hace “constantes referencias” a Bergson ; sin embargo, leyendo el texto publicado de dicha exposición (Juan Hernández Luna, *Op. Cit.*), no se encuentra ninguna referencia de Caso a Bergson o a su obra.

51 Alvaro Matute (comp.), *op. cit.*, p. 31-33.

caridad (1916) , permeado en su totalidad por el pensamiento bergsoniano, retoma asimismo, las grandes líneas esbozadas por el espiritualismo y el eclecticismo francés del siglo XIX.

Caso intentará con su filosofía del desinterés y la caridad, reivindicar de nueva cuenta al eclecticismo como la filosofía más adecuada para enfrentar la circunstancia nacional ; algo que desde el siglo XVIII, con Benito Díaz de Gamarra había intentado la filosofía mexicana⁵². Similar a lo sucedido en Francia, resurgió aquí el fenómeno ecléctico, al enfrentarse el cambio del antiguo régimen colonial a la nueva realidad republicana surgida de la independencia ; el pensamiento del filósofo postosino, Manuel María Gorriño es un buen ejemplo de esa transformación⁵³. La radicalidad de las posturas conservadoras y liberales y la falta de habilidad y sabiduría en nuestra clase política para llegar a soluciones conciliadoras o de *término medio*, abortaron la prosperidad del eclecticismo filosófico durante las décadas posteriores. Después del contundente triunfo liberal, tras la Intervención, volvieron a surgir entre nuestros liberales jacobinos las inquietudes eclécticas, que fueron nuevamente aplastadas por el radicalismo positivista. Caso y Vasconcelos ejercerán un nuevo intento en ese sentido, que será finalmente cancelado por la poderosa reafirmación del “mito unificador liberal”, al que finalmente condujo la Revolución Mexicana.

No estaría por demás citar un párrafo de José Gaos, donde define las características de los filósofos eclécticos ; y aunque el escritor transterrado no tenía en mente aludir a Antonio Caso con estas definiciones, creo que podríamos adjudicarlas a la postura filosófica del ateneísta, sin que haya casi desperdicio :

Quienes lo integran [al movimiento ecléctico] se llaman a sí mismos “filósofos libres”, “escépticos”, “eclécticos”, pero con diversos nombres mientan una misma actitud : libertad de espíritu frente al de secta o de escuela, escepticismo frente a la filosofía de las escuelas, elección de las verdades que se encuentran mezcladas con errores por todas las filosofías y no poseídas en pureza y con exclusividad por ninguna. Los que comulgan en esta actitud tienen además en común la concepción de la filosofía y principios y doctrinas, hasta el punto de la reproducción en los mismos términos, a veces muy por extenso. Cardinales y características son la devoción por la Física, entendida como síntesis de filosofía tradicional y de “filosofía experimental”(o

⁵² José Gaos, *Obras completas*, .p. 280-284.

⁵³ Raúl Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*.

ciencia natural), y la fidelidad a la religión cristiana que tratan precisamente de conciliar con la ciencia moderna. A las distintas partes del sistema o enciclopedia de la Filosofía anteponen la Historia de la Filosofía, como órgano por excelencia para el mejor conocimiento de la Filosofía misma.⁵⁴

De esta forma, Caso conformará su filosofía al rededor de los grandes temas abiertos por el espiritualismo francés, adhiriéndole aspectos y tópicos abordados por las filosofías de la hora, lo que le delineó una personalidad ecléctica. Espiritualismo y eclecticismo, o sea, un *espiritualismo ecléctico*, precisamente la filosofía promulgada por Víctor Cousin como “filosofía oficial” en la Francia de la primera mitad del siglo XIX; pensador éste, con cuya obra —como ya lo mencionamos anteriormente— el discurso de Caso tiene notables afinidades. La divisa que insistentemente pregonaba el maestro Caso: “Alas y plomo”⁵⁵, como recomendación a los dirigentes políticos y culturales en el México que surgía de la Revolución, no era más que una clara expresión de esa filosofía del equilibrio, del balance, del *juste milieu* (justo medio), que intentó ser el espiritualismo ecléctico del siglo pasado. Era la filosofía que Caso demandaba para la nueva nación mexicana, y que la cruda realidad revolucionaria y postrevolucionaria, se negó a hacer suya.

Vasconcelos, por su parte, intentaría elaborar un sistema propio y original; sin embargo, con destellos y revelaciones a veces logradas, en general su filosofía también giraría en torno al eje del espiritualismo, con el añadido de un hispanoamericanismo de tinte *arielista*, que armonizaba muy bien con el neoespiritualismo francés; no obstante, a diferencia de Caso, él se inclinaría más por el intimismo de de Biran y el intuicionismo estético de Ravisson, para conformar sus propias ideas. Su pensamiento también adquirió rasgos eclécticos, al recurrir a añadidos exóticos, como el rescate de las antiguas filosofías orientales, que en esa época estaba realizando, por un lado, la antropología, y por otro, el esoterismo en Europa. El gran educador y promotor de la cultura en el México revolucionario, al final de su vida abanderaría un

⁵⁴ José Gaos, *op. cit.*, p. 282.

⁵⁵ Esta era una frase tomada por él de Francis Bacon. Casualmente, para José Gaos, Bacon fue un ecléctico del siglo XVII. Cfr. *Obras Completas*, Tomo VIII, p.283.

conservadurismo casi ultramontano, con lo cual, en su propia evolución personal, simbolizó el conflicto que ha vivido México desde el siglo pasado por carecer de una matriz cultural conservadora ; pareciera que Vasconcelos, sintiendo esa ausencia, con su propia vida hubiera querido subsanarla. Dicha carencia volvió a hacer del espiritualismo ateneísta una filosofía incompatible para la realidad del país, realidad magra en arraigos tradicionalistas (occidentales). A partir del triunfo revolucionario, el imaginario social y la mitología “oficial” buscarían ese tradicionalismo en el pasado prehispánico y no en el hispánico. Ello reafirmaría las condiciones para que el espiritualismo frustrara sus posibilidades de convertirse en la filosofía de la revolución, o de la postrevolución mexicana.

-Paréntesis espiritista

En su famosa conferencia sobre “Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, Vasconcelos, cerrando filas con la nueva filosofía francesa, había hablado también de las nuevas teorías que había que tomar con cautela y de las que de plano había que rechazar :

Con los mismos criterios, rechazamos tras rápido examen el pragmatismo americano, en gran parte fruto de empirismos arbitrarios, interesante como escuela crítica, mas por desgracia prostituido por autores que lo acercan al ocultismo y espiritismo y tantos otros absurdos que si algunas veces cuentan en su apoyo con siglos de tradición espuria y desintegrada, no han prestado ningún servicio a la civilización, ni en progresos materiales, ni en adelanto intelectual, ni en moral noble y ejemplar, materia esta última en la que son copistas serviles de los preceptos elaborados por las filosofías y las religiones. ...⁵⁶

La advertencia de Vasconcelos no era gratuita. Como ya hemos referido, en el mundo, a fines del siglo pasado y principios de éste, dentro del campo de las ideas se vivió un conflicto profundo que tenía como origen el fuerte choque que se daba entre

⁵⁶ Alvaro Matute (comp.), op. cit., p. 33

una ideología del progreso y la evolución --proveniente de un racionalismo que tenía como expresión máxima la ciencia--, y el impetuoso resurgimiento de corrientes de pensamiento que apelando a la trascendencia y a conceptos metafísicos, volvían por sus fueros para “desmitificar” a ese cientificismo ; este último, visto con alarma por el peligro de deshumanización que implicaba y que provocaba en el ambiente social.

Aquí, me he abocado a repasar el papel que jugó el espiritualismo ecléctico francés como conciliador dentro de este choque de ideologías, y su influencia en México --que abarcó además a otros sitios de Latinoamérica-- ; pero el espiritualismo en filosofía, aunque tuvo también exponentes en otros países de Europa --Italia y Alemania principalmente--, no fue el único recurso conciliador dentro de esa colisión de ideas. Las filosofías orientales que empezaron a importarse y a ponerse en boga en Europa y luego en América, y sus adaptaciones al pensamiento occidental, como la *teosofía*, también fueron instrumentos que se utilizaron en este sentido ; asimismo, la fundación de nuevas sectas cristianas que intentaron conciliar al cristianismo con la ciencia, como la *Christian Science* ; y dentro de estos movimientos, el *espiritismo* adquiriría un papel destacado. En México, el conflicto entre esas dos formas de pensamiento también fue vivido intensamente, y la búsqueda por armonizar las tendencias metafísicas que emergían con fuerza, con una ideología “oficial” del progreso que reflejaba la realidad de un mundo cada vez más materializado y mecanizado, hizo que el espiritismo se convirtiera en un recurso muy acudido por miembros de nuestra élite intelectual, empresarial y política.

Sistematizado y divulgado mundialmente por el francés Allan Kardec (seudónimo de Hyppolite León Denizard), “el espiritismo filosófico” obtuvo gran aceptación en Europa y en América a finales del siglo pasado. En nuestro país, fue el general liberal Refugio Indalecio González su principal descubridor y difusor, al fundar en 1872 la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana para “promover la enseñanza y propagación del espiritismo”, así como su órgano de difusión *La Ilustración Espírita*. En éste último se publicaban artículos científicos que trataban de validar de distintas formas la veracidad de las comunicaciones con los espíritus, además que recibía colaboraciones de varias revistas internacionales de divulgación espiritista como la

Revue Esprite de Francia, *The Spiritual Scientist* de Boston, *Criterio Espírita* de España, o *Medium and Braker* de Inglaterra, entre otras⁵⁷. Diversos personajes prominentes como el gran literato francés Víctor Hugo, el escritor británico de novelas policiacas Arthur Connan Doyle, o el famoso escapista norteamericano, Harry Houdini, fueron devotos promotores de esta creencia. En México, la *Ilustración Espírita* reunía sobretodo a liberales que no comulgaban con el empirismo radical de los “ideólogos”, ni con el positivismo. Las inquietudes metafísicas de esos liberales, aunque parezca extraño, se canalizaron indistintamente entre el espiritualismo filosófico y el espiritismo filosófico. La diferencia entre ambas posturas no era tan abismal en determinadas circunstancias. En la cultura sajona, por ejemplo, espiritualismo (*spiritualism*) es el término con que se le denomina a lo que nosotros llamamos espiritismo, y el espiritualismo como filosofía no ocupa en su tradición filosófica un papel perceptible. En la cultura latina, por el contrario, espiritualismo y espiritismo son términos bien diferenciados, aunque en ciertos momentos su deslinde no fue tan marcado como pudiéramos pensar. Henri Bergson, el espiritualista más connotado del momento a principios de este siglo, enfocó sus preocupaciones teóricas hacia temas de psicología y metafísica, otorgándole lugar relevante a los problemas relacionados con fenómenos paranormales. En 1908 publica un estudio sobre *El recuerdo del presente y el falso reconocimiento*, en el que ofrece una interpretación de las experiencias en las que sentimos vivir una situación que ya habíamos vivido en algún pasado (*déjàvou*). En 1913 es nombrado presidente de la *Society for Psychical Research* de Londres, dedicada a estudios parasicológicos, en donde como discurso de aceptación, dicta la conferencia “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”, donde además otorga posibilidad a fenómenos como la telepatía. Este tipo de trabajos los reuniría posteriormente en su texto *Energía Espiritual*.

En México, de igual manera, algunos espiritualistas también incursionaron en el espiritismo, como fue el caso del mismo Justo Sierra y su hermano Santiago, quien con la pluma debatió fuertemente con los que, desde otras publicaciones, atacaban al

⁵⁷ José Mariano Leyva, “El espiritismo en México”, en *Crónica* (sección Cultura), febrero 8 de 1999.

espiritismo por diversos flancos. Todavía en mayo de 1906, la “Junta Central Permanente del Primer Congreso Espírita”, invitaba al entonces ministro de Instrucción Pública a colaborar con ella, como adepto que era al pensamiento espiritista. Y aunque Sierra contesta que ya no podía justificarse como adepto a las ideas filosóficas que profesaba esa agrupación, les expresa que las respeta “profundamente”, puesto que tendían “al mejoramiento intelectual y moral del hombre”, y manifestaba que estaba dispuesto “con la mejor buena voluntad a ayudar a Uds. como me sea posible en la labor que han emprendido”⁵⁸.

En la década de los setentas del siglo pasado, los círculos espíritas no realizaban sus actividades en la clandestinidad. Difundían sus juicios y experimentos, y organizaban actos públicos abiertos para cualquier interesado. En abril de 1875, por ejemplo, se organizó una serie de discusiones públicas en el Liceo Hidalgo, que era un recinto muy acreditado donde se llevaban a cabo eventos académicos. El tema a tratar era “¿Es ciencia el espiritismo?”. Los personajes que participaron como expositores mostraban el ambiente de seriedad que se daba al tema. Estaban Augusto Pimentel, Gustavo Baz y Gabino Barreda, quienes defendieron la postura positivista radical; Juan Cordero, Santiago Sierra y Refugio Indalecio González, hicieron lo propio pero de parte del espiritismo; y José Martí, Telésforo García y Justo Sierra, quienes sostuvieron una postura conciliadora. Aunque se observó gran diversidad en cuanto al origen y aspecto de los asistentes, destacaban en el local abarrotado, “médicos, abogados, ingenieros, muchos estudiantes de las escuelas profesionales y filósofos...”⁵⁹. En los periódicos que reseñaron estas sesiones, también se expresaron puntos de vista acerca del tema por parte de sus colaboradores más destacados; por ejemplo, en el prestigiado periódico *La Libertad*, intelectuales como José María Vigil y Francisco Cosmes, confesando no ser practicantes, defendieron los fundamentos y la lógica de la doctrina espiritista; otros colaboradores de ese diario sí fueron practicantes de esa doctrina y escribieron a favor de la misma en diversas ocasiones.

⁵⁸ Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. XIV, p. 299.

⁵⁹ José Mariano Leyva, *op. cit.*

Pese a las advertencias de Vasconcelos y a su propósito de que el *espiritualismo* se convirtiera en la filosofía que asumieran las nuevas generaciones a partir de 1910, sería más bien el *espiritismo* la doctrina que influiría de manera directa en el hombre que se echaría auestas la tarea de derrumbar al anquilosado régimen vigente, y que iniciaría una revolución que transformaría a la nación entera :

Han llegado los tiempos en que las enseñanzas de Cristo deben recibir su complemento, en que el velo echado a propósito sobre algunas partes de esas enseñanzas, debe levantarse ; en que la ciencia, cesando de ser exclusivamente materialista, debe tomar en cuenta el elemento espiritual, y en la que la religión, cesando de desconocer las leyes orgánicas e inmutables de la materia, apoyándose la una en la otra y marchando estas dos fuerzas de concierto, se presten mutuo apoyo...Las consecuencias de esta revolución son fáciles de prever ; debe introducir en las relaciones sociales inevitables modificaciones, y no está en el poder de nadie oponerse a ellas, porque entran en los designios del Todopoderoso, y son consecuencia de la ley del progreso, que es una ley de Dios...⁶⁰

Es claro que estas sentencias de Allan Kardec influyeron directamente a Francisco I. Madero para conformar su pensamiento y su acción. En su *Evangelio según el Espiritismo*, Kardec además cita los mensajes que los espíritus le dictaban, y en ellos Madero encontró la fuerza y la motivación para emprender su gran cruzada :

La revolución que se prepara es más bien moral que material ; los grandes espíritus, mensajeros divinos, inspiran la fe para que todos vosotros, operarios, esclarecidos y ardientes, hagáis oír vuestra humilde voz ; porque sois el grano de arena, y sin granos de arena no habría montañas. Así, pues, que esta expresión “somos pequeños”, no tenga sentido para vosotros. A cada uno su misión, a cada uno su trabajo. ¿No construye la hormiga el edificio de su república y acaso no levantan continentes los insectos imperceptibles ? La nueva cruzada ha empezado ; apóstoles de una paz universal y no de la guerra, san Bernardos modernos, mirad y marchad adelante : la ley de los mundos es la ley del progreso.⁶¹

Madero se involucró con el espiritismo durante su estancia en París. En los casi seis años en que vivió ahí, mientras estudiaba en la Escuela de Altos Estudios Comerciales, se relacionó con los círculos espíritas de la Ciudad Luz. Descubre entonces sus capacidades de *mediumnidad* ; es decir, se convierte en *médium escribiente*. Al llegar a

⁶⁰ Allan Kardec, *El evangelio según el espiritismo*, p. 38.

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

México en 1892 y establecerse en su rancho de Coahuila, el entonces joven agricultor continúa ejerciendo esta facultad y los espíritus convocados le irán señalando un camino a seguir. Serían fundamentalmente los espíritus de su hermano “Raúl” ya fallecido, y de un ancestro que no quiso revelar su identidad y que se autonombra “José”, con quienes tendría las *comunicaciones* más frecuentes, y por tanto, quienes lo influirían más con sus mensajes. Los consejos de “José” eran concretos y prácticos :

Quiero decirte que estás predestinado para cumplir una misión de gran importancia, mayor de la que te hemos dicho hasta ahora, pero sólo necesito que te asegures de tu triunfo sobre la materia para revelarte cuál es...Ya no tengas ninguna vacilación...procura verificar tus emanaciones magnéticas con frecuencia y será tuya la victoria. (enero de 1908)

Una gran carga pesa sobre tus hombros. Has aceptado una misión trascendental... Este año va a ser la base de tu carrera política, puesto que el libro que vas a escribir va a ser el que dé la medida con que deben de apreciarte tus conciudadanos ; va a ser el que te pinte de cuerpo entero, el que revele a la Unión quien eres tú, cuáles son tus ideales, tus aspiraciones, tus aptitudes y tus medios de combate...(junio de 1908)

Por este motivo debes apresurarte a terminar de leer *México a través de los siglos*, a fin de que cuanto antes termines de escribir tu libro. Ya ves cuánto mal has hecho en posponer indefinidamente esa lectura...(agosto de 1908)

No te imaginas el efecto que va a producir tu libro en toda la república y sobretodo cuando comiencen los trabajos electorales en Coahuila, y los lleven a la capital para la organización del partido democrático, que conviene acelerar lo más posible...Es preciso que en todos tus actos estés a la altura necesaria. Has visto, gracias a la iluminación espiritual que de nosotros recibes, el precipicio hacia donde se dirige tu patria ; cobarde de tí si no la previenes. Has visto igualmente el camino que debe seguir para salvarse. Desventurado de tí si por tu debilidad, tu flaqueza, no la guías valerosamente por ese camino...(octubre de 1908)

Además de aconsejarlo, los espíritus le ofrecían ayudarlo directamente en su misión :

El general está cometiendo torpeza tras torpeza y es que está poderosamente sugestionado por nosotros, que queremos que no vaya a ser un obstáculo para el restablecimiento de la libertad en México. Ahora podemos ejercer grandísima influencia sobre él, porque ya no tiene el vigor de antes y su energía ha decaído considerablemente, a la vez que las poderosas pasiones que lo movían, han amortiguado con los años... (noviembre de 1908) .

Las comunicaciones en algunos casos serían también premonitorias :

El primer impulso será un golpe mortal para los enemigos de la causa que has abrazado, y muy pronto serán las coronas de laurel las que ciñan tu frente. En caso contrario, en caso de que tu esfuerzo no sea tan vigoroso y tan bien dirigido, también recogerás una corona pero será la de espinas, la de los mártires, la de aquellos que lucharon contra un enemigo que no pudieron

vencer, pero que siquiera tuvieron la dicha de derramar su sangre por el triunfo de su causa. Hermano querido, la corona la tendrás de todas maneras...(enero de 1908)⁶²

Por influencia del espiritismo, en uno, por influencia del espiritualismo en otro, tanto Madero como Vasconcelos se propusieron aplicar la moral cristiana dentro de la agreste selva de la política mexicana de su época. En ello fincarían su derrota ; hasta culminar el primero en el martirio, y el segundo, en el exilio del perpetuo resentimiento. No obstante, las advertencias antiespiritistas de Vasconcelos en aquella conferencia sobre Barrera, y su postura proespiritualista no fueron estériles del todo ; Manuel Gómez Morin, años después, aceptaría la gran influencia que tuvo esa conferencia del ateneísta en el ciclo del “Centenario”, donde se adhería al espiritualismo y la postulaba como la filosofía de la nación que debía surgir a partir de 1910 : “...esa conferencia fue realmente el principio de la creación del México moderno”, expresó quien fundaría el Partido Acción Nacional en 1939⁶³.

La proclividad de los liberales jacobinos a canalizar sus inquietudes metafísicas hacia el espiritismo, continuó en México durante este siglo. Basta consultar los protocolos de las sesiones del Instituto Mexicano de Investigaciones Síquicas⁶⁴, que entre 1940 y 1952 registra la constante participación en sesiones espíritas de Plutarco Elías Calles, Luis N. Morones, Ezequiel Padilla, Félix Palavicini, José Álvarez y Álvarez de la Cadena, Ramón Beteta, Gilberto Valenzuela, Xavier Icaza, etc... ; de intelectuales como Jaime Torres Bodet, José Juan Tablada y Julio Jiménez Rueda, así como de prominentes empresarios.

⁶² Todas las citas sobre las comunicaciones espíritas de Madero fueron tomadas de los “Diarios”, escritos por él mismo, en sesiones en las que ejercía su facultad de medium escibiente en San Pedro de las Colonias ; Cfr. “Los diarios espiritistas de Madero”, en *Letras Libres*, febrero de 1999.

⁶³ James y Edna Wilkie, *México visto en el siglo XX* (entrevistas con Manuel Gómez Morin), p.p. 30-31.

⁶⁴ Gutierre Tibón, *Ventana al mundo de lo invisible. Protocolos del Instituto de Investigaciones Síquicas*.

-Las Prédicas de Caso y el pensamiento en Manuel Gómez Morin.

Es indiscutible que la generación de 1915 intentó ser la heredera y continuadora de lo que había pretendido, y en ciertos casos logrado, ser la generación del Ateneo de la Juventud. Al hablar de generaciones intelectuales es obvio que la principal influencia de una hacia la otra tiene que ser precisamente en formas de pensar, en ideas, o en su caso, en ideologías. La influencia que ahora nos interesa analizar será la filosófica, es decir, cuáles concepciones filosóficas, transmitidas por los maestros del Ateneo, influyeron más en la generación de 1915 ; señalando que para efecto de estas páginas, será la influencia hacia Manuel Gómez Morin, la que nos ocupará en particular.

Más allá de las ideas filosóficas que adoptaron y promulgaron públicamente sus miembros, el Ateneo, como grupo intelectual, asumió además una actitud existencial, es decir, adoptó principios y convicciones de vida con base en una postura filosófica ante la existencia ; ello influyó evidentemente en su acción pública. Puesto que Vasconcelos y Caso fueron los filósofos del Ateneo, es obvio que la influencia filosófica hacia la generación que le sucedió se concentrará al rededor del pensamiento de estos dos hombres. El grupo más destacado dentro de esta generación sucesora fue conocido bajo el nombre de “Los Siete Sabios”, que estuvo conformado por Alfonso Caso, Antonio Castro Leal, Manuel Gómez Morin, Vicente Lombardo Toledano, Jesús Moreno Baca, Teófilo Olea y Leyva, y Alberto Vázquez del Mercado. Dentro de este grupo, dos personajes absorbieron y desarrollaron con especial devoción la doctrina de vida heredada por sus maestros : Manuel Gómez Morin y Vicente Lombardo Toledano.

El caso de Lombardo Toledano ya lo abordé en otro trabajo, donde muestro como la concepción casista de la existencia como caridad tuvo una clara influencia en el pensamiento y en el actuar del líder-filósofo durante toda su vida, pese a su aparentemente profunda conversión al materialismo histórico⁶⁵. En el caso de Manuel

⁶⁵ Luis F. Bernal Tavares, *Vicente Lombardo Toledano y Miguel Alemán : una bifurcación de la Revolución Mexicana*.

Gómez Morin, las influencias se compartieron inicialmente entre el pensamiento vasconcelista y el casista, pero finalmente la figura y el pensamiento de Antonio Caso serían con los que encontraría más afinidad Gómez Morin. El maestro que más pretensiones tuvo de estructurar un cuerpo filosófico original —como ya lo mencionamos— fue José Vasconcelos ; no obstante, la influencia en sus discípulos sería menor en cuanto a asumir su filosofía como norma de vida. Por su parte, Antonio Caso, que fue esencialmente un traductor y un aglutinador de las ideas de otros filósofos, en su obra se abocaría a adaptar éstas a la realidad mexicana, lo que daría como resultado un cuerpo de ideas que en realidad conformaban un código de valores, de lineamientos éticos y morales, que a través de la práctica pedagógica se acercaron mucho a la prédica religiosa.

Seguir el itinerario de la construcción intelectual de una filosofía es una tarea compleja ; hacerlo con Antonio Caso pese a no ser él constructor de un sistema filosófico sino más bien un adaptador y difusor de ellos, no hace más sencilla la tarea. No obstante, podría decirse que las influencias hacia su pensamiento tuvieron primero la base de un buen conocimiento y admiración por la filosofía clásica, algo que compartieron en general los principales miembros del Ateneo. A partir de ahí, la erudición de Caso recorre casi todas las etapas de la historia de la filosofía, mostrando cierta animadversión por la escolástica⁶⁶, que por la herencia liberal, especialmente de Sierra, provocó siempre resquemores en nuestros filósofos ateneístas ; algo irónico, pues su pensamiento filosófico logró finalmente una especial identificación con el catolicismo : Caso, en sus prédicas exaltaría a los santos católicos como los más claros representantes del heroísmo⁶⁷ ; y que podemos decir de Vasconcelos, quien en sus últimas obras se erige en verdadero teólogo católico. La atracción y el conocimiento

⁶⁶ En sus respectivas historias del pensamiento filosófico, tanto Caso como Vasconcelos muestran esa indiferencia o poca identificación con la escolástica y el tomismo. Caso señala, por ejemplo, a San Agustín y no a Santo Tomás como el "Doctor de la Iglesia por antonomasia"; y Vasconcelos, por su parte, señala que el modo típico del razonamiento escolástico "es engañarse a sí mismo con cierta elegancia dialéctica que pronto se gasta y se vuelve aburrida..."

⁶⁷ Pese a que no puede considerarse a Caso como un filósofo católico, ni él pretendió serlo, hay testimonios —además de los filosóficos— que nos hablan de su fe. P.ej. Salvador Novo relata que en la breve época en que fue rector de la Universidad Nacional, de camino a sus oficinas en la calle de Lic. Verdad, Caso siempre se detenía a orar unos momentos en la iglesia de Santa Teresa. Salvador Novo, *La vida en México bajo Adolfo Ruiz Cortínez*, p.497.

por la filosofía oriental en Caso, fueron limitados, al contrario de Vasconcelos, quien desde joven se interesó por los mundos orientales. Caso era totalmente occidentalista en este sentido. Como todo aspirante a filósofo, su formación implicaba necesariamente el conocimiento del pensamiento alemán, que en él mostró siempre más predilección hacia el kantismo que por el *corpus* hegeliano. La preponderancia de la conducta humana como norma universal apegada a altos valores y generadora de ellos, atrajo más a don Antonio que el idealismo determinista de Hegel, desconsiderado ante la libertad individual y apologético del Estado. Siguiendo la trayectoria de la filosofía alemana, Caso encuentra en Schopenhauer y después en Nietzsche a dos filósofos que lo impresionarán profundamente. El énfasis que, a su manera, cada uno de ellos hace en la voluntad humana, le dejarían una honda huella ; aunque tiempo después descubriría en el “realismo volitivo” de Maine de Biran, ese voluntarismo espiritualista que se identificaba más con sus afinidades filosóficas⁶⁸. Ya adentrado e identificado profundamente con el espiritualismo francés, como se relató en páginas anteriores, Caso posteriormente adopta de la fenomenología de Husserl, la importancia de la intuición como forma de conocimiento, sirviéndole, dentro de su mecánica ecléctica, como confirmación de su intuicionismo bergsonian. Y finalmente un pensador Alemán ya contemporáneo a él, Rudolph Eucken, tendría en Caso importante influencia, sobretudo en la concepción de la superioridad ontológica del hombre con respecto a los sujetos y a los procesos meramente biológicos⁶⁹, lo que embonaba muy bien con las tesis contingentistas de Boutrox, que apreció siempre.

Bergson sería el eje fundamental de su filosofía y don Antonio además seguiría personalmente una evolución parecida a la del pensador francés. Henri Bergson (1859-1941), siendo de origen judío, se convierte en su madurez intelectual al catolicismo y promulga la insuperabilidad del pensamiento cristiano, como base filosófica y sobretudo ética de la existencia. Bergson, apoyado en el pensamiento de

⁶⁸ Cfr. “Maine de Biran, el metafísico y el realismo volitivo”, en *Obras completas*, Vol. II, p.p. 225-231. En uno de sus últimos artículos en *El Universal*, al analizar la obra de Dilthey, Caso vuelve a exaltar la obra de de Biran, dando a entender entrelineas que lo que podía decir el filósofo alemán, ya lo había dicho la filosofía francesa un siglo antes. Cfr. “Dilthey (El realismo volitivo)”, *Ibid*, p. 351.

⁶⁹ Véase, Antonio Caso, *Ramos y yo*, p. 24 ; en ese texto Caso presume haber enseñado el “activismo” de Eucken desde 1915, por quien – dice– guarda una profunda veneración.

Boutrox, logra conciliar las aportaciones fundamentales del pensamiento cientificista con un espiritualismo, que, sin negar las leyes científicas, otorga al espíritu y a la conciencia la facultad puramente humana de la creatividad, y a la intuición la capacidad del verdadero conocimiento, pero no desde una postura antirracionalista, sino en complemento con la razón. Con sus categorías de *evolución creadora e impulso vital*, Bergson le concede sólo a la moral —específicamente a la moral cristiana— la facultad creadora y de innovación que hacen realmente avanzar a la humanidad; y también concede sólo a la conciencia la capacidad de mover a la acción, a la acción que es lo que conmueve y transforma a los hombres. Para Caso el intuicionismo bergsoniano sería especialmente esclarecedor, porque a diferencia de el de Husserl, el filósofo francés otorga a la intuición la posibilidad del conocimiento de las esencias⁷⁰.

La popularidad y la moda —y como toda moda efímera— del pensamiento bergsoniano no le resta valor, puesto que aún habiendo perdido la fama de la que una vez gozó, continúa siendo una aportación fundamental a la historia del pensamiento filosófico. Bergson decae en su trascendencia al avanzar este siglo ante el auge que tomaron el materialismo dialéctico, por un lado, y la filosofía analítica por otro. La espiritual y optimista filosofía bergsoniana se ve estremecida por los nubarrones bélicos que culminan en la barbarie de la Gran Guerra, sin poder impedir que tan dramáticos hechos la perjudicaran. Sus conceptos de *espíritu evolutivo* y *creador* adoptarían extrañas manifestaciones totalitarias y nacionalistas. Para él, sin embargo, fue siempre más fácil dilucidar sobre la significación filosófica de la vida, que sobre la significación filosófica de la muerte. Bergson además, no podrá evitar relacionar sus puntos de vista políticos personales con su filosofía, mostrando así, la faceta ideológica de su pensamiento, un pensamiento que había emergido dentro de una Francia republicana y democrática, y por lo tanto, identificado con ella.

Durante los años previos a la guerra, la fama social y el prestigio académico de Bergson habían ido *in crescendo*. En 1911, en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, tiene una exitosa acogida su ponencia “La intuición filosófica”. Ese mismo

⁷⁰ Cfr. Antonio Caso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*.

año viaja a Inglaterra para dictar conferencias en la Universidad de Oxford (“La percepción del cambio”), en Birmingham (“La conciencia de la vida”) y en Londres (“La inmortalidad del alma”). En 1913 hace su primer recorrido por los Estados Unidos de América, dando pláticas en Columbia, Harvard y Princeton. En esa visita Bergson queda impresionado muy positivamente por el espíritu del pueblo norteamericano. Para él, el esfuerzo invertido por ese país en su desarrollo económico era la consecuencia lógica de los ideales de generosidad y libertad que imperaban en sus individuos. Él apreciaba que la búsqueda de los valores monetarios era para ponerlos al servicio de los valores del espíritu; la *eficiencia moral* del hombre norteamericano tenía como confirmación los logros materiales, era la recompensa a un gran esfuerzo por intentar desarrollar al máximo sus capacidades humanas⁷¹.

En Francia, por su parte, en esos momentos el bergsonismo se colocaba en el centro del debate intelectual. Su obra lograba obtener la aceptación de unos y el rechazo de otros. Diversos autores empiezan a escribir obras de interpretación del pensamiento bergsoniano, al tiempo que surgen fuertes críticas a su obra. De cualquier forma, en 1914 es electo miembro de la Academia Francesa. Los apoyos a sus teorías no provenían de quienes se suponía eran sus seguidores, y los ataques tampoco surgían necesariamente de quienes debían ser sus lógicos oponentes. Fue admirado por un exaltador de la violencia como Georges Sorel, y atacado por un judío liberal de izquierda como Julien Benda. Pese a la identificación de su pensamiento con el cristianismo y en última instancia su identificación personal con el catolicismo, serán especialmente significativos los ataques que en esa época dirigen hacia Bergson los pensadores católicos. Sus ideas fueron consideradas peligrosas para el catolicismo ortodoxo. Lo atacaban debido a que en sus teorías no se planteaba un camino racional para que el hombre accediera a la trascendencia, y su concepto de evolución contradecía a los dogmas de la creación divina. El neotomismo pontificio de entonces, pese a compartir el rechazo bergsoniano hacia el materialismo, vio en sus textos una filosofía riesgosa por la inmanencia implícita que contenía y que no delimitaba con

⁷¹ Pedro Chacón Fuertes, *op. cit.*, p. 159.

claridad donde terminaba lo finito y donde iniciaba lo eterno⁷². Si de la filosofía de la libertad de Bergson derivó Georges Sorel una filosofía de la violencia, su pensamiento sería también, por otra parte, influencia reconocida y asumida por la nueva generación literaria francesa en la que destacaron, Paul Claudel, André Gide y Proust. La “búsqueda del tiempo perdido” fue una expedición que inició filosóficamente Bergson y que, a partir de saborear una *magdalena*, continuaría literariamente su familiar y discípulo, Marcel Proust. Asimismo, sus ideas condujeron al teólogo católico Alfred Loisy a conformar su concepto de la “experiencia interna de Dios”, que lo clasificarían finalmente como apóstata. Llevaron además al destacado filósofo católico —este sí aceptado por la ortodoxia— Maurice Blondel, a estructurar su “filosofía de la acción”, un visionario precedente del existencialismo de Heidegger⁷³; y a Teilhard de Chardin, a establecer su concepto de “evolución universal hacia el espíritu”. Su discípulo y admirador Jaques Maritain, años después se convertiría fervorosamente al catolicismo y por tanto, sería uno de los más importantes representantes de la escolástica crítica que combatiría tenazmente muchas de las ideas bergsonianas; aunque de otra parte, católicos heterodoxos y liberales como Charles Peguy, adoptaron con entusiasmo al bergsonismo como una filosofía de renovación espiritual.

Como podemos ver, su influencia dio para todo, para radicales de izquierda y radicales de derecha, para católicos ortodoxos y católicos disidentes, para filósofos, teólogos y literatos. Y aún, en quienes se preocuparon por rechazar muchas de sus tesis, Bergson significó una influencia innegable. Es el caso de la neoescolástica francesa y del pensamiento socialcristiano, que adquirirían fuerza a partir de los años cuarenta de este siglo, tanto en Europa, como en algunas regiones de Latinoamérica. El humanismo de Bergson sería el antecedente indispensable del humanismo integral

⁷² La obra de Bergson finalmente fue incluida en el *index* de libros prohibidos de la Iglesia, más que por la obra misma, por la mala interpretación e influencia que podía tener en teólogos y católicos en general. El Papa Pío X había expedido el decreto *lamentabili* en 1906 en donde se condenaban todos los errores bíblicos y dogmáticos modernistas. La obra de Bergson no pasó las definidas líneas que para entonces ya había delineado el pontificado entre el dogma católico y la “convergencia de todas las herejías”, es decir, el modernismo. Cfr. Daniel Olmedo, *Historia de la Iglesia Católica*, p. 634-643.

⁷³ Al menos así lo ve con claridad José Gaos, Cfr. prólogo en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 7.

pregonado por Jaques Maritain y por las principales cabezas del pensamiento católico. Estos hombres intentarán liberalizar la ortodoxia mediante el neotomismo que había abanderado recientemente el pontificado, pero también desde las ideas de los nuevos filósofos como Bergson --aunque no lo hicieran explícito--; y sería así como, de la “Acción Católica” se trasladarían a la “acción política”, convirtiendo a la democracia cristiana en una fuerza política primordial en la reconstrucción del mundo de la posguerra.

En México, el pensamiento bergsoniano a través de Caso seguiría la misma ruta, pues influyó determinadamente a hombres como Manuel Gómez Morin --muy afín a las ideas y personalidad de Charles Peguy--, y a Efraín González Luna --muy identificado con el pensamiento y la literatura de Paul Claudel--. Ambos personajes, el primero desde un catolicismo heterodoxo y liberal, y el segundo desde un catolicismo militante y ortodoxo, fundarían y le darían su base doctrinaria al Partido Acción Nacional, que sería el equivalente a un partido demócrata-cristiano, dentro de las particulares circunstancias del México de entonces.

Gómez Morin (1897-1972), abreva de este pensamiento desde su llegada a la preparatoria en la ciudad de México, en 1913. Había nacido en Batopilas, Chihuahua, pequeña población de mineros enclavada en la Sierra Tarahumara. Muy pequeño, al quedar huérfano de padre, se traslada a Parral, y poco después su madre decide irse a vivir a León, Guanajuato, donde continuaría sus estudios en prestigiadas escuelas confesionales. El profundo catolicismo de su madre y la formación educativa en escuelas religiosas, fueron un buen abono para que las prédicas del maestro Caso encontraran campo fértil en el pensamiento de Gómez Morin. La influencia de Caso y, por ende, del espiritualismo francés, son evidentes en los escritos de Gómez Morin, pero no sólo en los de su juventud, sino en muchos otros a lo largo de toda su vida (cita). Para fundamentar la importante influencia de Caso en Gómez Morin, se puede recurrir esencialmente a los escritos tanto de uno, como de otro, pero también a la conducta del último. Esto, porque como ya señalé, el pensamiento pregonado por Caso implicaba una concepción filosófica de la existencia como acción y una actitud hacia la vida de caridad y sacrificio. Caso, con todo ello, señala líneas de conducta o, en

términos más espiritualistas, una moral para la acción, que algunos de sus alumnos intentarían adoptar como norma de vida.

Si como diversos autores exponen, una generación implica una identidad basada en la contemporaneidad, en la unidad de época y de actitud⁷⁴, en este sentido podríamos decir que la generación del Ateneo fue epicúrea, y la de los “siete sabios” más bien estoica. Estos términos filosóficos para caracterizar a ambas generaciones de pensadores, los utilizo porque en los más importantes miembros del Ateneo imperó un gusto por los placeres mundanos, una actitud edonista, que en situación extrema, logró frustrar futuros promisorios para el intelecto y de vida, como fue el caso de Jesús T. Acevedo para la arquitectura y la crítica del arte, o de Ricardo Gómez Robelo para la crítica literaria y la filosofía⁷⁵; en otros casos, ese epicureísmo no logró ciertamente evadirlos de el importante trabajo, especialmente intelectual, que realizarían muchos de ellos. Y pese a que Vasconcelos sería el único que desarrollaría una acción política destacada, la realizaría, no obstante, sin abandonar los aspectos epicúreos de la existencia : tormentosas relaciones con diversas mujeres, disfrute de la buena comida y los buenos vinos, y también de los placeres intelectuales. Sobre esto último, una conocida anécdota narrada por Gómez Morin lo refleja claramente : en plena campaña presidencial, Vasconcelos redactó su “Tratado de Metafísica”, el cual dictaba en las noches, caminando y citando de memoria⁷⁶. El placer por la cultura y la soberbia intelectual nunca abandonaron a Vasconcelos –aún metido en sus más farragosas aventuras políticas–, cuyo epicureísmo se transformaba muchas veces en narcisismo. Reyes, Guzmán, el mismo Caso y muchos otros –López Velarde y Rivera entre ellos–, disfrutaron el placer de la cultura y del arte, de las discusiones eruditas al calor de una buena mesa y un buen vino, además de su afición por las mujeres. Lo curioso de todo esto es que Caso elabora y pregonaba una filosofía de la virtud y de la caridad que se alejaba bastante, en idea, de la actitud hacia la vida seguida por su

⁷⁴ Como José Ortega y Gasset, Luis González y González o Enrique Krauze.

⁷⁵ Para el caso de Acevedo véase Fernando Curiel, *La Revuelta...*, p. 123-126 ; para Gómez Robelo, *Ibid.*, y Christopher Domínguez, *Tiros en el concierto, Literatura mexicana del siglo V*, p. 281.

⁷⁶ James y Edna Wilkie, *op. cit.*, p. 30.

generación. Su prédica exhortaba a abandonar el placer biológico para seguir una vida de abnegación y de sacrificio, de entrega al prójimo, señalando que el verdadero placer es el prodigar el bien y el entregarse a los demás sin miedo a sufrir agotamiento. Estas enseñanzas las asimilaron bien sus discípulos, quienes asumieron su vida en términos muy similares a las prédicas del maestro. Me refiero en particular a los “Siete Sabios”, y específicamente a Lombardo y a Gómez Morin. Tanto uno como el otro, llevaron vidas ascéticas y estoicas, alejados de los placeres dionisiacos, por lo que pareció realmente que sí encontraron el verdadero placer trabajando para sus semejantes ; para el proletariado, en el caso de uno, para la nación en el caso del otro, pero siempre prodigándose en la acción constructora, en la labor pública, sin decaer en el esfuerzo, hasta que sólo sus límites físicos obligaran a ello.

Es interesante oír las narraciones de los contemporáneos a ambos, quienes señalan en el caso de Lombardo, por ejemplo, su increíble capacidad para recibir en audiencia, una tras otra, durante todo un día, a veces sin dormir, a distintos grupos de obreros y campesinos que iban a verlo y a consultarlo, a exponerle sus problemas ; horas y horas continuas de escucharlos y de explicar, de reiterar lo mismo con infinita paciencia. En el caso de Gómez Morin, de igual modo, se cuenta por ejemplo, la labor que desempeñó como rector de la Universidad entre 1933 y 1934, cuando al lograr su total autonomía y la vigencia de la libertad de cátedra, el gobierno le retira el subsidio económico a la UNAM y la deja a sus propias expensas. Gómez Morin lograría convencer a maestros para que laboraran recibiendo la mitad o incluso ningún sueldo ; asimismo, convencer a exalumnos para hacer donativos : él no cobraba por sus servicios, donaba su salario, y se desempeñaba como rector, maestro de tiempo completo, a la vez de recaudador y tesorero ; bajó 12 kilos de peso en poco más de un año, hasta encontrarse en un muy delicado estado de salud. Además, tanto Lombardo como Gómez Morin, eran abstemios y de vida austera y recatada ; reconocidos por su honestidad excepcional en su labor pública, particularmente fieles a sus respectivas cónyuges y con gran dedicación a sus familias.

La actitud de otros de los “siete sabios”, como Alberto Vázquez del Mercado y Teófilo Olea y Leyva, que realizaron carreras en el ámbito jurídico más que dentro de

la vida política, fue similar, asimismo, en su desempeño como jueces y magistrados. Ambos llegarían a renunciar, en su momento, a su cargo como ministros de la Suprema Corte, cuando no estuvieron de acuerdo con intervenciones del Ejecutivo en sus labores, actitud muy poco común entonces y posteriormente, dentro de nuestro Poder Judicial⁷⁷.

Como mencionaba antes, la influencia de Caso en Gómez Morin es detectable en la filosofía de vida, en el sentido ético, que contenían los escritos y los discursos de Caso, y en el que contenían los escritos, pero además, el desempeño de Gómez Morin. Éste no hace explícita esa influencia en sus ensayos de juventud ; incluso en 1915, su obra clave, menciona al maestro Caso sin hacer manifiesta la deuda intelectual que con él tenía y que se hace evidente al analizar el contenido del ensayo. Sin embargo, en su madurez y especialmente en el último tramo de su vida, el fundador del PAN y del Banco de México expondría más abiertamente su admiración, identificación y su deuda con el insigne maestro. Cuenta Gómez Morin que recién llegado de León, al presentarse a su primera clase en la preparatoria, el profesor Caso hace una pregunta al grupo que sólo él responde de manera diferente a sus compañeros ; el maestro le interroga entonces de dónde viene y dónde había leído lo que respondió ; él le contesta que viene de una escuela religiosa de León y que lo leído era del manual de la Universidad Católica de Lovaina, que era el texto que llevaban en esa escuela ; de ahí en adelante se desarrollaría una especial relación entre ambos, que mostraría cierta predilección hacia el alumno provinciano⁷⁸. El mismo Gómez Morin afirmaría al pasar los años :

El maestro Caso me dio, como a tantos, el firme asidero de la certeza del espíritu, de la existencia de una tabla de valores superiores, de la libertad insobornable, para salir del caos mental y moral de aquel tiempo de crisis, personalmente agravada por el tránsito de la provincia a la capital... Don Antonio fue así, "El Maestro" ; el que abrió horizontes y centró inquietudes...su enseñanza, su ejemplo, hicieron posible integrar en unidad salvadora aquel torbellino de influencias intelectuales dispersas y a veces contradictorias. Él mantuvo además

⁷⁷ Cfr. Luis Calderón Vega, *Los siete sabios de México* (entrevistas) .

⁷⁸ *Ibid* p. 130.

el vínculo vivo con la labor previa del Ateneo, con las mejores tendencias que inspiraron el restablecimiento de la Universidad...⁷⁹

Creo que estas palabras son bastante elocuentes para entender el peso del legado intelectual y moral que Antonio Caso dejó en Gómez Morin. No obstante, sería interesante reconocer esa influencia en los textos de Gómez Morin, y especialmente analizar *1915*, el brillante ensayo dónde hace su declaración de principios para la acción. Sería conveniente señalar antes de emprender este análisis, que de acuerdo a las nuevas corrientes historiográficas, especialmente las influidas por el análisis poético-lingüístico⁸⁰, todo texto historiográfico tiene implícita una filosofía de la historia. Ésta puede ser más o menos explícita, pero es innegable que el historiador serio que aporta algo al conocimiento del pasado, también contribuye con una visión interpretativa de ese pasado que está tramando —en el sentido de entramar hechos—, y por lo tanto, contribuye a otorgar un sentido y un significado al devenir histórico en general.

En este caso, el *1915* de Gómez Morin, posee elementos que permiten deducir la concepción filosófica de la historia del autor y además descubrir los fundamentos teóricos e ideológicos que cimentaron su pensamiento y que posteriormente guiarían su acción. Este ensayo intenta ser la declaración de principios de una generación, pero en realidad es la declaración de principios de un hombre que influiría a varios grupos de estudiantes y profesores de su generación y de otras generaciones, anteriores y siguientes, así como a ciertos sectores de la sociedad mexicana que posteriormente se unirían alrededor suyo para conformar una organización política : el Partido Acción Nacional.

En este texto, Manuel Gómez Morin refleja una concepción de la historia de México que le serviría como base para realizar sus tareas burocrático-financieras, académicas y políticas. La interpretación que Gómez Morin hace de los acontecimientos sucedidos en México, refleja, además de la profunda influencia que en él tenían, tanto el

⁷⁹ *Ibid*, p.p. 134-135.

⁸⁰ Cfr. Hyden White, *Metahistoria*.

pensamiento de Vasconcelos como de Caso, también la profunda huella que le había dejado su propia experiencia vivida en los años de la Revolución, principalmente de aquella etapa en la que los revolucionarios ya victoriosos, habiendo derrocado al gobierno usurpador de Huerta, luchaban entre sí mismos con mayor ferocidad que aquella que habían desplegado para derrotar a Porfirio Díaz, o al asesino del presidente Madero.

Gómez Morin, como todo historiador de crisis, ubica su ensayo en un año que para él sería particularmente crítico. 1915 es un año focal o “año eje”; esto, partiendo de la idea de que hay años que se convierten en puntos históricos de referencia, como ejes alrededor de los cuales cobra sentido el movimiento histórico, tanto anterior como posterior a ellos. Los tiempos o sitios “eje” (*axis mundi*), según la antropología, representan desde las más arcaicas culturas, el lugar o el momento donde desaparece el tiempo lineal y se vuelve al caos original, hacia un tiempo sagrado, hacia una dimensión donde se borran valores, tradiciones y jerarquías⁸¹. Así, en diversas culturas la manera para poder ingresar al *axis mundi*, ha sido utilizando el rito religioso en unas, o mediante la fiesta orgiástica y el carnaval, en otras; pero siempre como una forma de regresar simbólicamente al momento en que no había orden en el mundo, cuando las cosas estaban por crearse y por nombrarse. Por ello, cuando Gómez Morin habla de que la suya es una “generación eje”, sin saberlo, estaba recurriendo a la antigua costumbre cultural de determinar un tiempo-eje como una manera de penetrar así, de nuevo, en el caos primigeneo, en un caos donde todo está por formarse y ordenarse.

Para nuestro autor, la Revolución Mexicana es ese caos que había puesto al país en una situación tal de anarquía, por la cual se tendría que recomenzar todo de nuevo. Su generación, la generación a la que él pertenece y a la que se dirige, sería la que recibiría esa misión histórica de reconstruir al país, y en los hechos así sucedería. Gómez Morin lo avisora desde entonces y su escrito es más bien una toma de conciencia de esa gran misión que él y sus contemporáneos tenían por delante. Ve

⁸¹ Sobre estas ideas véase, Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

azorado, la fuerza y la brutalidad con que estalla el movimiento revolucionario en México, pero, pese a ser un conservador —en algunas de las implicaciones del término—, no condena ni se trauma negativamente por la cauda de violencia y destrucción que un movimiento así trae consigo; algo que le había sucedido a conservadores emblemáticos como Toqueville, por ejemplo, y que refleja magistralmente en su obra *Del antiguo régimen a la revolución*; o a Lucas Alamán, y que también plasma con su habitual agudeza y elocuencia en sus escritos. Gómez Morín no pide la “restauración”, pues para él era claro “el fracaso cabal del porfirismo en la política, en la economía y en el pensamiento”⁸²; en cambio, ve en el movimiento revolucionario un estallido inevitable de la realidad, de una realidad que se había mantenido latente y contenida; ve más bien, decíamos, un renacimiento de México; un descubrimiento del país de sí mismo, un descubrimiento que a él mismo le sorprende: “existían México y los mexicanos...”⁸³. Como el nacimiento de un volcán que de la nada irrumpe para lanzar repentinamente rocas ígneas hacia sitios lejanos para manifestar con ello su presencia, así, Gómez Morín ve cómo surge la verdadera nación mexicana de este movimiento que describe más como un fenómeno natural que como un hecho histórico.

Como todo pensador que es religioso, nuestro autor no deja de sorprenderse por la intempestividad de ese descubrimiento que él considera en términos místicos como una “revelación”. Ya he mencionado que esta generación estuvo imbuida por un fuerte sentimiento místico, que además es común a las generaciones de crisis, pero que en esta situación fue particularmente estimulado por la profunda influencia que tuvo Antonio Caso en el grupo de los “siete sabios”. En el caso de Vicente Lombardo Toledano, por ejemplo, también fue un impulso místico el que lo lleva a decidir su vocación y de igual manera es una especie de revelación cuando se da cuenta de su misión en la vida⁸⁴. Esta concepción de la vida como una misión revelada está profundamente ligada a la explicación que Antonio Caso ofrecía de lo que era su

⁸² Manuel Gómez Morín, 1915, p. 21.

⁸³ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁴ Luis F. Bernal Tavárez, *op. cit.*, cap II.

filosofía de la existencia y que de manera brillante y elocuente exponía en sus frecuentes conferencias sobre la vida de santos y héroes cristianos. En el caso particular de Gómez Morin, la filosofía cristiana de don Antonio abonó en campo más fértil –como ya lo expresamos–, debido a la formación religiosa, tanto escolar como familiar que había recibido. Así, Gómez Morin considera indudablemente como una revelación la que sufre en 1915 y quiere transmitirla a su generación. Dicha revelación tiene dos facetas, una : el hecho de que para él, estar en México durante 1915 era un factor fundamental para haber sido capaz de recibir esa revelación : en ese año se abrió el *axis mundi*, entraron las energías cósmicas, y por tanto, quien no estuvo en México en esa época, no pudo conocer al país verdaderamente⁸⁵. La segunda faceta es la que se fundamenta en la doctrina que Antonio Caso predicaba, basada en el espiritualismo francés, divulgado y adaptado por él a la realidad mexicana. Los contenidos de ese espiritualismo coincidían en muchos aspectos con la nueva etapa social, económica y cultural que estaba viviendo nuestra nación ; como el hecho de que eran teorías que, entre otras cosas, intentaban derruir el sistema ideológico positivista y al racionalismo materialista que había imperado en Europa pero que también en México se había convertido en bandera intelectual de la élite que rodeó y apoyó al porfirismo. De esta forma, las enseñanzas del maestro Caso eran en sí mismas, también una revelación intelectual. Caso era el único miembro del grupo dirigente del Ateneo que estaba en México durante 1915 –no así Reyes , Vasconcelos, Guzmán o Henríquez Ureña-- ; de ahí –pensaría Gómez Morin–su superioridad entre otros intelectuales para percibir las verdaderas realidades y necesidades de México. De este modo, el maestro también recibió la revelación, debido a que conoció a México en el único y valiosísimo momento en que había que conocerlo ; sólo él pudo así, traducir la nueva filosofía europea a la realidad mexicana.

Gómez Morin influido, como ya mencionamos, por el espiritualismo casista, con una formación familiar católica y observando los impresionantes acontecimientos

⁸⁵ Esta misma concepción de un año eje o año cósmico en el cual se abren ciertas energías que constituyen una revelación para quienes están en ese periodo en el sitio indicado, se observa en otros autores, sino académicamente prestigiados, sí de gran popularidad y difusión. Cfr. Antonio Velazco Piña, *Regina*.

surgidos en el país a partir de la Revolución, conformó un pensamiento y un conjunto de ideas en los que vislumbró la imperativa necesidad que había, no sólo de reconstruir materialmente al país, sino de infundirle una orientación ideológica y espiritual. Este conjunto de ideas tenía como base la concepción de que el movimiento revolucionario no había sido un hecho negativo, ni al cual hubiera que borrar de la historia mexicana, sino un hecho inevitable y necesario, al que había que aprovechar para conformar un verdadero país y una verdadera nacionalidad. Así, el autor rechaza en este texto, no el caos, ni la irracionalidad o violencia de la Revolución, sino la irracionalidad, la confusión, la indefinición, la falsificación y la contradicción que se reflejaba en los proyectos y en las distintas corrientes que intentaban apoderarse del rumbo del país.

Para Manuel Gómez Morin, el estallido de la realidad en 1910 fue una, *re-vuelta*, o sea, regreso al comienzo, a los orígenes, al caos original del que ya hablábamos, un regreso que implicaba el rescate de nuestra verdadera identidad, del verdadero yo de México. De ese caos cuyos años climáticos fueron 1913-1915, debía surgir la verdadera revolución⁸⁶. Por tanto, el proceso revolucionario nace para Gómez Morin en 1915, cuando México ya descubrió a México y entonces se imponía la necesidad de construir de nuevo al país y su nacionalidad. El grave problema que nuestro autor expone en el ensayo que estamos analizando, es la confusión ideológica y mental que imperaba y que, por tanto, debilitaba y dispersaba los esfuerzos de reconstrucción nacional que demandaba el momento. En su texto, son dos los conceptos centrales --de los cuales nos ocuparemos más adelante--, pero las palabras que más reitera son : *indefinición, confusión, contradicción, falsificación y desunión*. O sea, que lo que angustia a nuestro autor es, sobre todo, la falta de *definición* de lo que requería el país. Para poder definir algo, se tenía que hacer un ejercicio de demarcación, de señalamiento de fronteras, de precisión de límites para no confundir, por ejemplo, el fin con los medios, lo mediato con lo inmediato, lo efímero con lo imperecedero, lo coyuntural con lo perdurable ; es decir, para nuestro autor, mientras no se hiciera un ejercicio

⁸⁶ Manuel Gómez Morin, *op. cit.*, p. 21.

serio de definición histórica y filosófica de los requerimientos del país, no se podía emprender ninguna acción para remediarlos. Y aquí aparece entonces en el texto, el concepto que es claramente el más reiterado por Gómez Morin en su 1915 : ACCION. Lo que él expone entonces es la imperiosa necesidad de definir antes que nada una actitud ética y espiritual para emprender entonces la acción, es decir, la resolución de los problemas del país. Una actitud filosófica ante el reto que se le imponía a su generación. Por ello lo que más le preocupa es la *confusión* de conceptos, la *contradicción* entre las ideas supuestamente aceptadas y, peor aún, la contradicción entre lo que se pensaba y lo que se decía, con respecto a lo que se hacía ; lo que llevaba inevitablemente a la *falsificación* de la realidad y de los hechos, al engaño como forma de desempeño público. Estos vicios son los que según él, imperaban en el México de 1926 (año en el que escribe 1915) y que afectaban tanto al medio político como al académico ; es decir, a quienes tenían la responsabilidad precisamente de orientar los esfuerzos de reconstrucción del país. La gran tragedia que Gómez Morin denuncia, es la desorientación existente entre quienes tenían la obligación de orientar.

Esta era una desorientación filosófico-espiritual que repercutía en una desorientación ideológica que, a su vez, redundaba en una praxis estéril. Por ello, lo primero a lo que Gómez Morin convoca es a definir una postura ética ante la situación que reinaba en México. Esto es, si somos (él y su generación intelectual) los únicos capacitados para orientar las tareas de reconstrucción nacional : aceptemos la responsabilidad, seamos conscientes de eso y aboquémonos a trabajar en ello. Pero, para esto, Gómez Morin exige grandeza moral, más que sabiduría o simple ánimo de trabajo ; solvencia moral es lo más indispensable para poder extirpar los principales males que contaminaban al México de 1915-1926. Esos males eran la aceptación precipitada de doctrinas incompletas, por tanto, la afirmación irresponsable de verdades a medias ; la generalización *a priori*, la exaltación y el desenfreno tanto en la condena como en elogio ; la radicalización en las posturas sin aplicar el matiz y la cautela ; también lo eran el exceso de discurso y la carencia de acción ; la supremacía de las florituras retóricas por sobre las verdades concretas, la preponderancia de lo verbal sobre lo real, de lo superficial ante lo profundo.

Haciendo un seguimiento como el anterior de los conceptos esbozados por Gómez Morin, descubrimos que lo que él observa en realidad es una alteración de los valores, una volcadura en la jerarquía de los conceptos. Este desordenamiento de categorías, era la contraparte intelectual necesaria a la re-vuelta social, económica y política iniciada en 1910. Por ello, de alguna manera, era entendible que así sucediera. Más el grave peligro que avisora Gómez Morin, es que ya en momentos de reconstrucción, de creación de lo perdurable, de fundación de programas e instituciones, se hiciera todo esto con base en una situación en que las ideas y los conceptos manejados estaban todavía alrevesados. Es decir, cuando ocurre una revuelta es normal que durante algún tiempo, los niveles, los límites y las jerarquías, se confundan y se mezclen ; pero al acabar ésta, todo tiende a acomodarse de nuevo, quizá cambiando algunas cosas de sitio, sin lo cual no podría considerarse a esa revuelta como revolución ; en el estado de cosas que surja de la revuelta debe haber algo nuevo, un cambio cualitativo, para poder convertirse en revolución. Pero ese nuevo estado de cosas debe obedecer a un orden racional y premeditado, porque sino, lo que surgiría sería una institucionalización del caos, una perpetuación de lo revuelto, la consolidación de lo irracional. Con base en esto es comprensible que, posteriormente, no hubiera algo más absurdo para Gómez Morin que el concepto de “revolución permanente”, que más allá de las implicaciones trotskistas del término, era una de las ideas esenciales que le dieron su justificación histórica y política al sistema de partido de Estado que imperaría en nuestro país⁸⁷. Tres años después de que Gómez Morin escribiera este ensayo, se fundaría el Partido Nacional Revolucionario, que cambiaría sus siglas temporalmente a PRM (Partido de la Revolución Mexicana), y finalmente a PRI, es decir, la encarnación de esa contradicción que nuestro autor tanto temía : la “Revolución Institucionalizada”. En 1926, el joven “sabio” ya empezaba a observar los primeros síntomas de esa institucionalización de la barbarie :

Después, pasado el fervor de la primera lucha, el desenfreno inculcado, irresponsable, natural de la masa, ha sucedido la verdadera corrupción moral. Al homicidio ha seguido, el asesinato ; al saqueo, el peculado ; a la ignorancia, la mistificación. Del crimen de exceso pasamos al de defecto. No roba ni mata ya la turba...pero el funcionario se enriquece en el

⁸⁷ Cfr. James y Edna Wilkie, *op. cit.*

puesto y no vacila en mandar matar a su enemigo. Al caudillo surgido de la necesidad y del entusiasmo, sucede el ladino impreparado que no vacila en escamotear el ideal democrático..⁸⁸

Para prevenir todo esto es para lo que Gómez Morin pide convicción ética, o sea, rigor moral. Pero, por otro lado, también exigiría de manera vehemente, el otro concepto más mencionado en su ensayo: *CRITICA*. Una actitud crítica que permitiera distinguir la autenticidad de la falsificación, lo eficaz de lo ineficiente, lo práctico de lo inviable; discernir entre lo aparente y lo real. Actitud crítica, sí, o lo que es lo mismo, rigor intelectual.

Por lo tanto, Gómez Morin pide como algo indispensable: rigor moral y rigor intelectual para diseñar el nuevo México, para elaborar el nuevo proyecto de Nación. Pero fundamental también para entender su pensamiento, hay que destacar que para llevar a cabo, para ejecutar ese proyecto atinadamente, era necesaria la *TECNICA*. No se pueden ejecutar programas y proyectos empíricamente, improvisadamente, debe existir un método, una disciplina en la acción que él llama técnica; que por otra parte, es un llamado a no alejarse de la verdad científica. Quizá por el temor a mencionar la palabra ciencia, debido al hecho de que se vivía una época de condena total al positivismo y a los “científicos”, nuestro autor haya preferido llamarla técnica. Mas, en realidad es una advertencia a que esa condena al cientificismo no cayera en un desdén hacia los importantes aportes de la ciencia a la humanidad.

Así, después de este análisis, podríamos concluir que tres son los aspectos que Gómez Morin ve como indispensables para poder acometer la construcción del México nuevo: *ética* (rigor moral), *crítica* (rigor intelectual) y *técnica* (rigor metodológico). En lo que respecta al aspecto ideológico, debido a la gran confusión de ideas vigente entonces en el país, nuestro autor, quien también era en parte víctima de esa confusión ideológica –atenuada por los preceptos casistas–, se decide por adoptar un concepto que intente ser un común denominador en las preocupaciones sociales, políticas e intelectuales, de los distintos grupos y sectores del México de entonces. Este común denominador fue para Gómez Morin el DOLOR humano y el innegable anhelo

⁸⁸ Manuel Gómez Morin, *op. cit.* P. 24.

de todo hombre de buena fe por mitigarlo, por evitarlo, por remediarlo en lo que tenga de humanamente remediable. Con base en el dolor humano, Manuel Gómez Morin convoca a las élites dirigentes de todos los ámbitos del país —especialmente a los de su generación— a unir esfuerzos, a no dispersar voluntades, a unificar acciones para mejorar la vida de los hombres y las mujeres que conformaban nuestra nación.

Por todo esto, desde el gobierno de Plutarco Elías Calles y con el establecimiento de los gobiernos del “maximato”, el joven intelectual-financiero decide colaborar, al ver el inicio de un ánimo reconstructor y serio de reordenamiento y planeación de un nuevo México, basado en la técnica. La crítica y la ética no arribaban aún del todo, pero probablemente comienza a observar un ejercicio crítico de reconocimiento real de prioridades y de valoración de soluciones. Pensaría seguramente que la ética terminaría por imponerse. Pero el surgimiento del cardenismo fue para Gómez Morin el resurgimiento de lo caótico, la resurrección de lo irracional y la vigencia de la pasión, de lo instintivo y de lo impulsivo, por sobre los tres rigores a los que ya nos hemos referido. Por ello, se sentiría obligado a responder con la formación de una organización política que señalara esos males y propusiera soluciones para reordenar a México con base en la ética, la crítica y la técnica, única forma de lograr un México democrático que para él era sinónimo de moderno.

En sus tareas financiero-administrativas, en su desempeño público, en su labor académica como maestro, director de la Facultad de Jurisprudencia y rector de la UNAM, y en su actuación como líder partidista, Gómez Morin siempre intentaría apegarse a estos conceptos y valores, buscando la congruencia entre su pensamiento y su acción, precisamente como lo demandaba la pedagogía filosófica de su maestro predilecto, Antonio Caso. Ya hemos hablado de las grandes semejanzas entre el pensamiento del alumno y el maestro. Lo que llama la atención, remitiéndonos de nuevo al análisis de 1915, es que ahí, en Gómez Morin se descubre una concepción filosófica de la historia diferente a la de Caso. Dentro de esa angustia y confusión intelectual y espiritual que asolaba a su generación, en Gómez Morin se presenta un gran alivio al poder descubrir un sentido en la historia de México ; puede entonces, con base en ello, esbozar las necesidades futuras, puesto que ya sabe de dónde venimos

y a dónde estamos. En esto, como sucede con muchos pensadores religiosos, aparece la invisible mano de la providencia ; y Gómez Morin parece poder conciliar bien ese sino, esa fatalidad, con el libre albedrío inherente al ser humano. Su gran revelación vivida en ese 1915 consistió también, por tanto, en que en ese año se reveló la providencia, lo que le permitió reconocer el sentido de la historia de México. Al abrirse el *axis mundi* en ese año clave, tanto él como el maestro Caso y muchos otros que tuvieron la fortuna de sentir al México que emergía (carencia que recriminaría a Vasconcelos), pudieron conocer realmente a la nación, pero igualmente importante, pudieron percibir su rumbo. Esta conciliación que observamos en Gómez Morin entre una especie de fatalidad y el libre albedrío es característica de la escolástica. Él, de niño y adolescente estudio en escuelas religiosas que lo adentraron en esa corriente de pensamiento. El maestro Caso, pese a terminar exaltando la supremacía del pensamiento cristiano, no llegó ahí —como ya se vio— por la escolástica. Por tanto, Caso no tendría ese concepto providencial de la historia de México ; una de las pocas cosas en que se diferencian el pensamiento del discípulo y el maestro.

Trece años después de escribir este texto Manuel Gómez Morin fundaría una asociación política que respondería a las mismas preocupaciones que lo movieron a redactar 1915. El nombre con el que bautizaría a dicha organización contendría la palabra a la que su autor más había recurrido en el citado texto : ACCION, y otra que reflejaba lo que también ya había expuesto como una de sus principales prioridades : la afirmación de lo NACIONAL, la construcción de una verdadera nación. Ambas cuestiones, tanto la trascendencia de la acción como la búsqueda de lo nacional, fueron preocupaciones “indoctrinadas” por el maestro Caso ; habría que leer solamente sus *Apuntamientos de cultura patria* o sus *Discursos a la nación mexicana*, para verlo claramente. La preponderancia de la acción es una constante en toda la obra filosófica del espiritualismo desde sus orígenes, como ya se ha detallado en páginas anteriores. Gómez Morin incluiría en los principios doctrinarios que le darían origen y trayectoria al PAN, las principales concepciones y formas de pensamiento del espiritualismo francés, que después enmarcaría y adaptaría a las distintas problemáticas que irían surgiendo en la realidad nacional a partir de la consolidación

del sistema político postrevolucionario. Para Manuel Gómez Morin, el cardenismo fue la antítesis del proyecto espiritualista de nación que había concebido y que en gran parte había heredado de sus maestros ateneístas. Para Lombardo, por el contrario, el alemanismo sería la negación de la “existencia como caridad”. Ambos discípulos interpretarían de manera distinta las enseñanzas de sus maestros, pero lo que siempre tuvieron muy claro fue que la vida era sacrificio y entrega, trabajo paciente y perseverante, congruencia entre el pensar y el actuar, búsqueda del bienestar humano, amor al prójimo y a su nación ; en ello no hubo confusiones ni malinterpretaciones ; en ello, la revelación fue clara y la misión definida.

Por paradójico que parezca, el espiritualismo francés, Bergson y Caso, están en el sustento de la creación de instituciones como el Banco de México, el de Crédito Agrícola, y del Partido Acción Nacional ; así como, de cierta forma también lo estuvieron en la formación de la Confederación de Trabajadores de México y del Partido Popular. Es audaz pero no infundado considerarlo así ; sin lugar a dudas, la acción desinteresada fue el “impulso vital” que generó buena parte de la gran obra reconstructora del México postrevolucionario.

SEGUNDA PARTE:

LA RAÍZ CATÓLICA

**LA NEOESCOLÁSTICA Y LA DEMOCRACIA CRISTIANA COMO SU
CONSECUENCIA POLÍTICA**

CAPÍTULO III

SANTO TOMÁS SE LEVANTA, Y ANDA

- EL DILUVIO REVOLUCIONARIO

No es su sabiduría lo que hace fuertes a los enemigos del cristianismo, sino la ignorancia de quienes lo defienden.

Felicité de Lamennais.

La Revolución Francesa fue un choque histórico de tal repercusión que, más allá de su contribución a la iniciación del mundo moderno y de las consecuencias ya conocidas y asimiladas que desató, provocó asimismo una reconstrucción estructural y doctrinal en una de las instituciones fundamentales que hasta entonces le había dado solidez y sentido a la civilización occidental, es decir, en la Iglesia Católica. Si posteriormente y hasta nuestros días la Iglesia⁸⁹ se viene preciando de su fortaleza y de su capacidad de supervivencia, ha sido en gran medida, debido a la seguridad que adquirió en sí misma al poder sortear las graves amenazas que para su existencia trajo consigo dicha revolución. A partir de entonces, la irrupción del socialismo, del anarquismo, del fascismo, del comunismo, la revolución bolchevique, las revoluciones nacionalistas, las guerras mundiales, las guerras de descolonización, el impresionante progreso científico y tecnológico, el surgimiento de nuevas filosofías, de nuevas ramas del conocimiento en las ciencias físicas y humanas, la aparición de sectas, de nuevas religiones, etc., todos ellos han sido retos que la Iglesia ha enfrentado con considerable aplomo y relativa serenidad. Esto ha sido posible, en buena parte, porque dichas manifestaciones del pensamiento y del quéhacer humano han sido vistas por el catolicismo como

⁸⁹ En adelante, se utilizará el término “la Iglesia” en el entendido de que nos referimos a la Iglesia Católica, puesto que es objeto de estudio en este capítulo, y no por asumir que sea la única iglesia o que tenga prevalencia ante otras iglesias.

simples consecuencias, por de más lógicas, de “los errores del mundo moderno”⁹⁰ originados por el cataclismo revolucionario de fines del siglo XVIII.

Las amenazas a la Iglesia llegaron entonces desde todos los flancos y en forma simultánea, sin embargo, podríamos decir que su defensa se desarrolló en dos etapas: primero sorteó los ataques a su poder temporal y posteriormente enfrentó la ofensiva a su poder espiritual. Para ella misma y para su jerarquía fue sorpresivo que al ir desmoronándose su poder temporal ante los embates de los Estados europeos, paralelamente se fuera fortaleciendo de manera inusitada su poder espiritual ante los pueblos y las comunidades de esos mismos países.

La amplia intervención que tenía en la vida secular de sus fieles fue siendo substituida paulatinamente por la de las autoridades estatales y civiles, su poderío militar fue siendo mermado ante constantes derrotas y defecciones, su riqueza económica y financiera fue expropiada y enajenada, sus posesiones territoriales fueron reduciéndose hasta quedar cercada en un estrecho terreno, de ridícula extensión para quien aún insistía en considerarse como un Estado soberano; además de que el número de seminarios y monasterios, y por tanto, de sacerdotes, monjes y religiosas, sufrió un profundo descenso. No obstante todo ello, para la magnitud de la ofensiva, puede considerarse un saldo positivo el que la centralización del poder católico se haya mantenido en el pontificado y no se hubiera dispersado en la fundación de diversas Iglesias nacionales; que el Papa haya mantenido su autoridad doctrinal y pastoral, pese a las agresiones y vejaciones de las que fueron víctimas sucesivos pontífices a partir de la Revolución; que finalmente, la Iglesia haya podido mantener su independencia religiosa, política y económica, con los restos que pudo rescatar de su antes portentoso poderío.

Si primero el Consulado y luego Napoleón parecieron ofrecer a la Iglesia una salvación casi providencial ante una persecución revolucionaria que cerca estuvo de lograr su exterminio, luego se daría cuenta que el pago exigido por sus

⁹⁰ En estos términos denominó el Papa Pío IX a las teorías y conductas originadas por el mundo occidental a partir de la Revolución Francesa, que estaban en contra del magisterio de la Iglesia. Esto está asentado en diversos documentos expedidos por él, siendo el más conocido su encíclica *Quanta Cura*, emitida en el año de 1864.

salvadores —la sumisión— era demasiado elevado. Así sucedió también cuando las monarquías europeas la rescataron a su vez de las garras napoleónicas, ofreciendo la restauración, pero forzándola a establecer concordatos y patronatos que la obligaban a ceder cada vez más prerrogativas al Estado. Ante la realidad inevitable del triunfo de las tesis liberales, la Iglesia hizo sus primeros intentos por contemporizar con ellas, pero dichos intentos también le comenzaron a ser costosos.

Un ejemplo de ello es la llegada al pontificado de Pío IX (1846-1878)⁹¹, quien como obispo y cardenal era conocido por sus simpatías liberales. Dicha postura fue aprovechada por los líderes independentistas italianos que buscaban unir a la península en una sola nación. Sin conformarse sólo con la apertura ideológica del pontífice, quisieron utilizar su figura como bandera e impulso para la unificación y el enfrentamiento con los Estados europeos que dominaban territorios peninsulares, ofreciéndole incluso a Pío IX convertirse en presidente de la federación italiana. El Papa no se prestó para ello y no quiso involucrarse en una guerra entre naciones católicas, lo que le produjo la animadversión de los liberales que buscaban la unificación. Así, por situaciones políticas coyunturales, sus iniciales simpatizantes se convirtieron en acres enemigos que lo catalogaban ahora como reaccionario y retrógrado. Quienes primero le habían ofrecido encabezar a la nueva nación italiana, ahora no descansarían hasta acabar con cualquier vestigio de su poder secular⁹².

Napoleón III —continuando con el frustrado remedo de su insigne tío— se erigiría entonces en salvador del pontificado enviando tropas para su defensa, pero al querer arbitrar la unificación italiana, acabó convirtiéndose en el detonador del derrumbe final del poder temporal del papado. El emperador francés entró en guerra con Austria y Prusia, quienes lo derrotaron en 1870, quedando los estados pontificios a merced de los invasores. Las tropas nacionalistas ocuparon los territorios papales reclamándolos para el emergente Estado italiano.

91 Cuando se ponen fechas después del nombre de un Papa, indica el periodo que duró su pontificado; cuando se ponen las fechas después de su nombre común antes de ser Papa, indica como en cualquier otro nombre, la fecha de su nacimiento y muerte; por ej. en el caso de Pío IX, Juan María Mastai (1792-1878).

92 Sobre los avatares padecidos por el pontificado durante el siglo XIX se consultó principalmente: Paolo Brezzi, *Stato e Chiesa nell'Ottocento*; Guido Zagheni, *Curso di storia della Chiesa, Età contemporanea*; Daniel Olmedo S.J., *Historia de la Iglesia Católica*.

Otro ejemplo de los fallidos intentos del catolicismo por congraciarse con las ideas liberales lo representó la cruzada de Félix de Lamennais (1782-1854) por la defensa de la Iglesia⁹³. La novedad de este pensador y sacerdote francés, fundador de la Congregación de San Pedro, fue su propuesta de que en tiempos de reivindicación de libertades, la Iglesia debía ser la primera en liberarse, rompiendo su maridaje con el Estado, teniendo clara la separación entre el poder secular y su poder espiritual; por tanto, tomándole la palabra al liberalismo, argumentaba que la verdadera fortaleza de la Iglesia radicaba en su separación de los poderes terrenales, políticos, militares, gubernamentales, parlamentarios, judiciales, etc. Que debía convertirse en guía de la luz y la verdad, con base en la sabiduría revelada y acumulada de la que era depositaria. Para Lamennais las verdades de la religión católica eran tan sólidas y evidentes que soportaban toda prueba racional, intelectual y sobretodo científica; abanderó la idea de que el catolicismo podía enfrentarse sin temor a cualquier innovación del conocimiento, ya fuera en la ciencia y la tecnología o en la historia, la filosofía y la política. Estos postulados, o sea, el ideario de Lamennais para conciliar la tradición católica con la modernidad, sería en buena medida el programa que la Iglesia seguiría en un futuro próximo. Pero como todo visionario, Lamennais fue incomprendido; la Santa Sede terminó por condenar sus teorías (1832)⁹⁴, y finalmente lo excomulgó. Pero más que incompreensión, fue desconfianza lo que inspiró; sus teorías no fueron mal vistas por Roma sino hasta que su corriente de pensamiento empezó a tomar fuerza y a traducirse en actitudes y movimientos políticos de facto; y más aún cuando Lamennais organizó a sus adeptos para hacer una peregrinación a la basílica de San Pedro como una forma de demostración pública ante el pontificado, lo que fue interpretado por la jerarquía romana como una forma de presión o intento de evidenciar al Papa, obligándolo a definirse ante esas ideas. El problema estaba en que para la Santa Sede no era aún tiempo de definiciones, vivía todavía una etapa difícil, de plena lucha por salvar lo indispensable de poder secular para poder redefinir entonces su misión espiritual. A Lamennais le fallaron

⁹³ Sobre Felicité de Lamennais se consultó José Luis Illanes, *et al*, *Historia de la Teología*, Emerich Corett, *et al*, *Filosofía cristiana, Nuevos enfoques en el siglo XIX*; O. de la Brosse, *Diccionario del Cristianismo*.

⁹⁴ El Papa Gregorio XVI (1831-1846) lo hace con la encíclica *Mirari vos*.

los tiempos, su petición de libertad para la Iglesia era oportuna, su petición de libertad dentro de la Iglesia no lo fue.

Para fortalecerse y poder enfrentar las enérgicas ofensivas políticas, militares y económicas que se desplegaron contra ellos, la Iglesia y el papado tuvieron que endurecer la disciplina interna y afirmar su autoridad. Esto se comprobaría claramente en el Concilio Vaticano I, organizado por Pío IX en 1869: cuando las tropas invasoras llegan a las cercanías de San Pedro y se comienzan a oír los estruendos de los cañones, el Concilio está aprobando el dogma de la infalibilidad papal. La renovación espiritual podría venir después.

El Concilio Vaticano I fue, como decíamos, la culminación de un periodo de autodefensa de la Iglesia en el que tenía que aglutinar a la comunidad católica alrededor de la Santa Sede ante las diversas amenazas terrenales a su existencia; esto implicó que a la vez fortaleciera su magisterio, como un escudo que se presentaba ante la avalancha de teorías e ideas que cuestionaban su dogma, puesto que si quería presentar un frente sólido en lo secular, también tenía que vigorizar su disciplina doctrinal. 1870 es el año en que culmina el Concilio y en el que, a su vez, el pontificado es despojado finalmente de todos sus estados y territorios⁹⁵. En los años posteriores la Iglesia logrará encontrar cierta estabilidad que venía añorando hacía tiempo en lo relacionado a sus poderes temporales. Esto no quiere decir que el asunto de su independencia territorial estuviera ya solucionado, de hecho, las tensiones con respecto a ese problema —conocido entonces como la “cuestión romana”— continuarían con el Estado italiano hasta 1929, cuando el Vaticano firma los Tratados de Letrán, con el gobierno que encabezaba Benito Mussolini. Sin embargo, desde finales del siglo XIX, al menos la residencia del Papa no sufrió cambios y éste ya no tuvo que trasladarse o refugiarse en otros países, como había sucedido con anteriores pontífices. Es a partir de este periodo de cierta estabilidad temporal, como decíamos, cuando la Iglesia podrá acometer ya con más serenidad y prudencia su adaptación pastoral y espiritual al mundo moderno.

⁹⁵ Salvo los estrechos límites ocupados por la Basílica de San Pedro, la Basílica de San Juan de Letrán y el castillo de Castelgandolfo, villa de descanso del Papa.

Esta labor se iniciaría de forma sagaz y elocuente durante el papado de León XIII (1878-1903), quien es elegido en el tercer escrutinio del cónclave que se convoca a la muerte de Pío IX. Designación apropiada, por los antecedentes pastorales y vitales de Gioacchino Pecci (1810-1903), quien como nuncio tuvo la oportunidad de vivir en los países más desarrollados de Europa, que estaban sufriendo los efectos de la revolución industrial. Además de que poseía dotes intelectuales, y una sólida preparación académica. Resultaría entonces oportuno su nombramiento para las circunstancias por las que la Iglesia estaba atravesando.

León XIII asumió que la riqueza de la doctrina católica y en especial la luminosidad de pensamiento de su patrística y su escolástica, tenían la grandeza necesaria para enfrentarse a las nuevas corrientes de pensamiento en el mundo moderno. Para ello recurrió, fundamentalmente, al legado del que consideraba como el gran aglutinador y sistematizador del pensamiento de los padres y doctores de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino. Con motivo de la deriva doctrinal en la que había entrado el catolicismo, la resurrección del pensamiento tomista significó izar velas para permitir que vientos renovadores le otorgaran un rumbo al dogma, un rumbo imprescindible ya, ante el arraigo que estaba logrando el ideario de la modernidad.

No obstante, dicha situación no fue un hecho inercial, en el cual hubieran tenido que culminar los acontecimientos necesariamente. El pensamiento de Santo Tomás no era socorrido entonces en las escuelas confesionales o en los seminarios, ni por los teólogos de vanguardia de esa época. El diluvio que había significado la revolución francesa provocó que dentro de la Iglesia se comenzaran a adoptar ideas de la Ilustración que se trataban de mezclar o complementar con una doctrina católica que parecía soltar el timón, además de manera arbitraria, es decir, al gusto del profesor, del superior o de la escuela donde se impartiera filosofía y teología; y en otro extremo, también provocó que ciertas corrientes dentro de la Iglesia optaran por salvarse del naufragio doctrinario, refugiándose en la tradición de forma fundamentalista, o aferrándose a una inflexible ortodoxia.

Es en este panorama donde la reaparición del tomismo encontrará su espacio de entrada. Desde luego que hubo predecesores de este resurgimiento, pero en

realidad no fueron numerosos ni extensos. Sin embargo, es conveniente mencionarlos, pues de ellos emergió una influencia que alcanzaría a León XIII.

-EL NEOTOMISMO: UN PROYECTO PONTIFICIO

El problema de la filosofía cristiana y el de la política cristiana no son otra cosa que la cara especulativa y el reverso práctico del mismo problema.

Jaques Maritain.

La neoescolástica tuvo su origen en Italia entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, y dentro de Italia, en sitios muy localizados. Es decir, el nuevo despertar del tomismo inició más bien como movimientos locales de limitada trascendencia, fundamentalmente en dos ciudades: Nápoles y Piacenza⁹⁶. En Nápoles, por una tradición añeja de la orden dominica asentada en esa ciudad de la que Santo Tomás es patrono, y que en realidad nunca abandonó el estudio de sus obras. En Piacenza, principalmente por el impulso de un sacerdote, Vincenzo Buzzetti, estudiante y maestro en el Colegio Alberoni de los lazaristas⁹⁷, quien a principios del siglo XIX abanderó una entusiasta labor apologética del pensamiento del aquinate, y redactó sus *Institutiones philosophicae iuxta D. Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata*, que fueron un manifiesto de retorno a la gran tradición de la Edad Media. Existen divergencias en cuanto a la paternidad de esta resurrección del tomismo, y ellas se refieren en buena parte, al protagonismo que pudieron tener o no los jesuitas en dicho logro.

En realidad, la diferencia en las posturas historiográficas es sólo de grado, pues es un hecho que el impulso y la difusión que Buzzetti dio al pensamiento de Santo Tomás fueron medulares para el futuro del neotomismo. Una hipótesis expone que la influencia que llevó a Buzzetti a la escolástica provino de los jesuitas, con

⁹⁶ Sobre el resurgimiento de la escolástica se consultó primordialmente: Heinrich Schmidinger, *et al*, *Vuelta a la herencia escolástica*, T.II, en *Filosofía Cristiana*, 3v, Emerich Coreth (Ed.); Johann Fischl, *op. cit.*, Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, Roger Vereaux, *op. cit.*

⁹⁷ Los lazaristas es la orden que fundó el santo francés Vicente de Paul, en 1625: una Sociedad de Sacerdotes para la Misión de evangelizar en las parroquias abandonadas; la pobreza de su parroquia en Clichy lo mueve a organizar múltiples cofradías para la caridad y servicio a los demás. Con la ayuda de Luisa de Marillac fundó también la orden de las Hijas de la Caridad.

quienes siempre sintió una gran identificación y a cuya orden intentó ingresar ya en su madurez, sin conseguirlo. Otra, intenta minimizar el protagonismo de Buzzetti, y demostrar además que la influencia tomista en él tenía orígenes dominicos y lazaristas y no jesuitas. Es decir, la primera teoría atribuye el tomismo beligerante de Buzzetti a una formación autodidacta que disienta de la filosofía imperante en el colegio Alberoni, que era primordialmente sensualista, en la misma línea de los ideólogos franceses como Condillac. La segunda postura argumenta por el contrario, que en el colegio lazarista existía de años atrás una tradición escolástica y que fue ahí, con maestros ya adentrados en esa filosofía, donde Buzzetti se encontraría con el pensamiento de Aquinas. Fuera de estas especulaciones, lo que sí es un hecho, es que Buzzetti transmitió su “fanatismo” tomista a un grupo de estudiantes, miembros de la Compañía de Jesús, quienes llegarían a difundir el pensamiento del santo-doctor hacia todos los rumbos de la Iglesia. Los hermanos Serafino y Domenico Sordi, alumnos de Buzzetti en el seminario episcopal de Piacenza, fueron claves en este sentido.

La propagación realizada por los hermanos Sordi atrapó en el tomismo a compañeros de orden, con los que entraron en contacto en diversas zonas de Italia debido a su labor docente. Entre estos seguidores jesuitas llevados por los Sordi al pensamiento escolástico, destacaremos tres nombres: Luigi Taparelli, Matteo Liberatore y Giuseppe Pecci. La importancia de ellos radica en buena parte, en la influencia intelectual que tuvieron sobre el futuro León XIII; el último, por ser su hermano y un devoto estudioso del tomismo; en cuanto a Taparelli y Liberatore, podemos decir que fueron las mentes más brillantes y poderosas de esta generación de neoescolásticos, por quienes se logró que el pensamiento del Doctor Angélico se convirtiera en el arma principal con que la Iglesia acometería, doctrinal e intelectualmente, los retos que le planteaba el mundo moderno.

Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862), perteneció a una familia noble del Piamonte. No recibió educación cristiana hasta los 21 años, cuando decide ingresar a la Compañía de Jesús; ahí obtuvo de Serafino Sordi los primeros conocimientos de la escolástica, en el noviciado de Génova y en el colegio de los jesuitas en Novara. Hasta entonces había conocido sólo la filosofía contemporánea: el sensualismo, el escepticismo, el eclecticismo, etc.; también había entrado en

contacto por influencia familiar con el tradicionalismo francés de de Maistre, Lamennais y de Bonald⁹⁸. Debido a una rápida y prestigiosa trayectoria académica, es nombrado en 1824 rector del Colegio Gregoriano de Roma, que acababa de ser encomendado nuevamente a los jesuitas. Ahí constata la difícil situación, especialmente de desorientación, que estaban viviendo los centros de estudio de la Iglesia, por lo que decide como algo impostergable la reimplantación de la *Ratio Studiorum* que había regido a los centros jesuitas desde el siglo XVI, claro que con algunas reformas. Esto implicaba que se estableciera al tomismo como fundamento y guía de los estudios filosóficos. Debido a que es trasladado en 1829 como provincial de su orden a Nápoles, Taparelli no tuvo el tiempo suficiente para implantar definitivamente estas reformas en el colegio gregoriano, que estaba acostumbrado ya a una gran libertad en la impartición de las cátedras. Sin embargo, los documentos que elaboró para lograr esa ambiciosa reforma de los estudios en Roma, llegaron a manos del entonces general de los jesuitas Johannes Roothaan, quien después de realizar una minuciosa revisión, ordenaría, años después, la aplicación de esa *Ratio Studiorum* como obligatoria para los miembros de la orden.

En Nápoles, Taparelli intentó aplicar también su movimiento reformador, ahora en los colegios jesuitas Massimo y de Benevento, donde sustituyó a todos los maestros que no enseñaran con orientación tomista en filosofía. Sin embargo, en Nápoles le vuelve a suceder lo mismo que en Roma, pues no llega a consolidar suficientemente sus planes renovadores, y ello permitió que la oposición a sus medidas resurgiera con más fuerza. Así sucedió en Roma después de su salida, no obstante, en Nápoles la oposición emerge estando aún él ahí, y es más bien ese rechazo a su movimiento revisionista lo que hace que lo trasladen a Palermo en 1833. Es en esta ciudad donde redactaría y publicaría su principal obra, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fato*, de 5 tomos (1843), y un escrito muy polémico, *Della nazionalità* (1847). Estas obras son importantes porque en ellas

⁹⁸ El tradicionalismo es el sistema filosófico al que estos tres personajes dieron forma en Francia en el s. XIX, y que afirmaba que la verdad no puede alcanzarse por una actividad de la razón individual, sino que es revelada originariamente por Dios junto con el lenguaje, o sea, que es immanente a la sociedad, la cual sólo podrá explicitarla. Esta explicitación llegó a su apogeo en la Edad Media y –según esta corriente– la edad moderna, al apelar a la razón individual, ha perdido el acceso a lo verdadero.

Taparelli desarrolla lo que a partir de ahí sería realmente el neotomismo, es decir, la aplicación de la metodología filosófica de Santo Tomás a problemas contemporáneos; y como Taparelli es fundamentalmente un filósofo del derecho, comienza a desarrollar lo que sería una filosofía del poder, o sea, una filosofía política cristiana. Al exponer que el hombre es por naturaleza un ser social y que la sociedad o comunidad civil debe interpretarse necesariamente a partir del orden creador de Dios, Taparelli concluye fundamentando el derecho, y por tanto el poder y la política, en la ética.

En cuanto al enfrentamiento de la teoría con los problemas de la época, su escrito *Della nazionalità* es un ejemplo de cómo extender el ámbito de aplicación de la escolástica. En él, Taparelli establece lo que en adelante sería algo común en las posturas políticas cristianas, que posteriormente podrán llamarse social-cristianas o demócrata-cristianas, es decir, la búsqueda de una posición de equilibrio, de término medio entre dos posturas confrontadas. Con ello se logra un alejamiento de los radicalismos, encontrando una posición de centro, que en teoría podría ser conciliatoria; pero en los hechos resentirá una reacción que también se volverá frecuente ante ese tipo de planteamientos: el repudio tanto de una, como de otra de las partes en pugna. En este caso, Taparelli se adhiere en cierto aspecto a la posición de los nacionalistas que buscaban la unificación de la península, argumentando que unir una nacionalidad a un Estado es un deseo bien fundamentado en la naturaleza y en Dios, y por ello legítimamente deseable; pero a la par niega que esta pretensión legítima sea un derecho y condena las agitaciones nacionalistas que rebasan lo moralmente permitido, ganándose así la animadversión de los partidarios del *risorgimento* italiano. Por otro lado, también se gana el rechazo de la monarquía borbónica del sur de Italia, pues percibieron sus opiniones como demasiado cercanas al liberalismo.

Y sí, en general, en sus textos Taparelli exponía una postura justificatoria de los deseos liberales, otorgándoles legitimidad por el derecho natural, en especial a la necesidad de conformar comunidades de pueblos, unidos bajo la tutela de lo que en muchos aspectos sería un Estado democrático; claro que el jesuita, en su ocasión no lo describe en esos términos, él lo llama "*poliarchia*". Curiosamente, en la actualidad, Robert Dahl, uno de los principales teóricos de la democracia,

propone que el término más adecuado para denominar un sistema democrático liberal es el de “poliarquía”⁹⁹. Es evidente que esas posturas políticas de Taparelli provenían de una interpretación de la ética aristotélica asumida por Tomás de Aquino, y adaptada por él y su neotomismo, a la política de la hora¹⁰⁰.

De esta forma, los intentos reformadores de Taparelli fracasaron. Finalmente, su propuesta de restablecer el tomismo recibe el rechazo de la mayoría de las comunidades académicas de los colegios donde pretendió implantarla. No obstante, como muchas veces sucede, el exterior no permitió ver lo que en el fondo estaba ya sembrado. En Roma, entre los jóvenes clérigos alumnos suyos que se habían entusiasmado con las inquietudes del maestro jesuita, estaban los hermanos Giuseppe y Gioacchino Pecci; en Nápoles, tuvo como alumno a Matteo Liberatore.

Si ya hablamos de la corriente neotomista que nace en Piacenza, Matteo Liberatore (1810-1892) irrumpe a la neoescolástica en la otra ciudad en donde esta corriente tiene orígenes muy locales, es decir, en Nápoles. Ahí surge otra disputa historiográfica acerca de si el jesuita Liberatore instaaura el neotomismo en una insípida y anquilosada escuela escolástica de tradición local, o si es esta tradición local —encabezada entonces por el sacerdote Gaetano Sanseverino—, la que influye y moldea a Liberatore hasta convertirlo en el neotomista más destacado de su época. Sanseverino había iniciado en 1841 la publicación de una revista, *La Scienza e la Fede*, y en 1846 funda una modesta academia para el estudio de la filosofía de Santo Tomás. Sea como sea, la corriente escolástica napolitana logra verdadera trascendencia hasta que Matteo Liberatore entró en contacto con ella y escribe su obra *Institutiones logicae et metaphysicae* entre 1840 y 1842, y publica sus primeros artículos en *La Scienza e la Fede*. Dicho libro y otras obras de su autoría como *Della conoscenza intellettuale* (1857) y *Del composto humano* (1862), se convertirían pronto en clásicos de la neoescolástica italiana. Sus *Institutiones* consiguieron 11 ediciones y en 1862 se convirtieron en un manual escolar de uso extensivo (ahora con el título de *Institutiones philosophicae*), y con las otras obras mencionadas,

⁹⁹ Cfr. Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*.

¹⁰⁰ Dichas ideas fueron aceptadas y compartidas por el Papa Pío IX quien, como ya se mencionó, también se atrajo la animadversión, tanto de los nacionalistas liberales como de los monárquicos extranjeros.

otorgaron un perfil definido a la filosofía tomista que se impartió y se difundió por mucho tiempo en los centros de estudio de la Iglesia.

En 1850, en Nápoles, *Liberatore* forma parte total del proyecto fundador de una revista cuya importancia será primordial para el futuro del neotomismo: *La Civiltà Cattolica*. Con la aprobación previa de la Santa Sede, la publicación logró una difusión importante, especialmente cuando se traslada a Roma y consigue ahí apoyo financiero. Este órgano de la Compañía de Jesús, permitió a los pensadores neoescolásticos esparcir sus ideas de una forma enormemente eficaz. Taparelli y *Liberatore* fueron los encargados de los temas filosóficos, aunque el motor del proyecto fue Carlo Maria Curci, quien sin ser formalmente un filósofo, fue un gran simpatizante y promotor de la neoescolástica italiana. *La Civiltà Cattolica* fue un portavoz insustituible para divulgar esta corriente de pensamiento, y los cerebros que estaban tras ella fueron singularmente talentosos para hacer de esta función un ejercicio inteligente y provocador. Por estas características la revista no tardó en desatar una fuerte polémica acerca de la filosofía que se desarrollaba en los centros escolares de la Iglesia, y el ojo de la tormenta fue nuevamente el Colegio Gregoriano de Roma. En general, la resistencia de distintos colegios y grupos de profesores no era en contra del tomismo en sí, sino hacia el intento de imponer una visión integrista de éste, demasiado estricta y poco flexible. La polémica llegó a tonos álgidos y a rudos intercambios en los que *Liberatore* fue el principal blanco de ataques y, al mismo tiempo, el que elaboraba las respuestas más agudas y lúcidas. En tales intercambios emergieron a su vez, dos figuras de gran importancia para la neoescolástica italiana, el jesuita Giovanni Cornoldi y el dominico Tommaso Zigliara, conformadores y propagadores —especialmente el primero— de lo que sería el verdadero tomismo integrista, que planteaba que éste era la única filosofía católica verdadera y perfecta.

En la ruta hacia la proclamación de la escolástica de Santo Tomás como la filosofía oficial de la Iglesia, también merece mencionarse como antecedente, la fundación de tres academias que contribuyeron a ese resurgimiento. La Academia Tomista de Bolonia fundada en 1853 y cuya conducción no era ejercida sólo por clérigos, sino también por científicos católicos; la Academia de S. Tomás de Aquino de Perugia, cuya importancia radica en que fue diseñada a instancias de

Gioacchino Pecci desde 1859, quien era entonces arzobispo en esa ciudad, aunque su hermano Giuseppe logra consolidarla hasta 1871; y la Academia filosófico-médica de S. Tomás de Aquino, fundada en 1873 por Giovanni Cornoldi y un grupo de médicos, teniendo como sede primero Bolonia y luego Ferrara. Esta academia se enfocó fundamentalmente a defender el concepto tomista del hilemorfismo¹⁰¹, no sólo filosófica y teológicamente sino también científicamente, por lo que convocó a diversos y prestigiados científicos, médicos y seglares a participar en su área de especialidad en seminarios, congresos y publicaciones, siempre bajo una concepción tomista del conocimiento científico.

La Iglesia católica, como vimos, desde su enfrentamiento con el revolucionarismo y el liberalismo que la amenazaron mortalmente, se fue adaptando de distintas maneras a la nueva realidad, y los Papas fueron contemporizando con los desafíos que les planteaba el fenómeno del “progreso”. Desde el pontificado de Pío VI, pasando por el de Pío VII, Gregorio XVI, Pío IX, hasta el de León XIII, se fueron perfilando nuevas respuestas para los nuevos problemas. Podríamos decir de manera general que desde la Iglesia hubo tres grandes líneas innovadoras en lo pastoral y tres en lo doctrinal, que caracterizaron su contraofensiva.

En lo pastoral, primero, un fuerte impulso para las misiones, ya que consideró fundamental volver a ejercer sus atributos originales de iglesia misionera que llevara la palabra evangélica hacia todos los rincones del globo. Segundo, promover e instituir la participación activa de los laicos dentro del ámbito eclesiástico, volviéndose éstos un factor fundamental en el cumplimiento de las funciones y de los fines de la Iglesia. Y tercero, intervenir en la sociedad moderna utilizando sus propias armas en lo político, lo cultural y lo social, para conseguir que prevalecieran los valores de la civilización cristiana; esto significaba participar en los sistemas políticos democráticos, fomentando la formación de organizaciones sociales católicas y apoyando a personalidades políticas que representaran su postura; crear sindicatos o asociaciones que defendieran intereses gremiales pero con un espíritu cristiano; fundar periódicos y revistas que analizaran los

¹⁰¹ Doctrina característica de la filosofía aristotélica, según la cual todo cuerpo está compuesto de materia y forma como de principios fundamentales.

acontecimientos y las políticas coyunturales y de más largo plazo desde el punto de vista del catolicismo, y fomentar la creación de instituciones de investigación y creación intelectual que realizaran productos culturales también con bases cristianas.

En lo doctrinario, desde mediados del siglo XIX, se reavivó y se fomentó fuertemente el culto mariano, estimulado particularmente por las apariciones de la imagen de la virgen María que acontecieron a partir de 1830, especialmente en Francia¹⁰²; esto dio lugar a que el Papa Pío IX instituyera el dogma de la Inmaculada Concepción de María en 1854. Asimismo, el impulso de la adoración a un Cristo vivo, a un Jesucristo predicante, no a un Cristo de la muerte o del sufrimiento, como lo había mostrado su imagen permanentemente crucificada o escarnecida. Esto tuvo como inicio una restitución del culto al Sagrado Corazón de Jesús, cuya imagen era la de un Cristo viviente. Las dedicaciones y consagraciones de diversas comunidades católicas a esta advocación ampliaron considerablemente este culto en todo el mundo cristiano durante la segunda mitad del siglo XIX; en 1889 se le instituyó oficialmente una fiesta en la Iglesia universal. Esta devoción sería una especie de transición hacia el culto a un Cristo ya no agónico sino vital, que culminaría con la adoración a Cristo Rey¹⁰³. La advocación de Cristo Rey tenía dos significados de trascendencia: el que se adorara a un Cristo vivo y además actuante, y por otra parte, el estatuir la sumisión a un Cristo con autoridad temporal y universal, es decir, un Cristo cuyo reino estuviera también en este mundo, lo cual tenía implicaciones políticas, pues significaba que la Iglesia, pese a las desalentadoras experiencias recientes, no renunciaba a participar en la vida pública y en la solución de los problemas sociales que aquejaban a sus feligreses. El Papa Pío XI instituye la celebración litúrgica de Cristo Rey con la encíclica *Quas Primas*, el 11 de diciembre de 1925. Finalmente --y es la innovación

¹⁰² En 1830 se le apareció en París a la religiosa Catherine Labore diciéndole “Soy la inmaculada concepción”, lo que dio lugar al culto de la Medalla Milagrosa; en 1846 se apareció a unos campesinos en el pueblo de La Sallète en Francia, y en 1858 se apareció en el Pueblo de Lourdes a la niña campesina Bernardette, provocando milagrosas curaciones de padecimientos y enfermedades en numerosos fieles.

¹⁰³ El impulso de la reivindicación a un Cristo vivo y no muerto se manifestó también en las filosofías cristianas no eclesiológicas de la época, como es el caso del “vitalismo” de Bergson, que ya hemos abordado y que influyó en otros movimientos intelectuales y artísticos. Nuevamente Machado nos muestra claramente en su poesía este fenómeno: “El Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar... No puedo cantar ni quiero a ese Jesús del madero, sino al que anduvo en la mar...”

doctrinaria que aquí más nos interesa—, durante el pontificado de León XIII se decreta que la filosofía de Santo Tomás de Aquino deberá ser la que en adelante adopte la Iglesia para enfrentar ideológicamente al mundo moderno.

León XIII inicia su papado expidiendo dos encíclicas¹⁰⁴; la primera: *Inescrutabili Dei* (abril de 1878), en donde expone el programa general de lo que será su pontificado. Ahí presenta como real y posible la instauración de una verdadera civilización cristiana en oposición a la “falsa civilización” moderna. Protesta contra los atropellos de los derechos de la Iglesia por el poder civil; proclama y promueve la restauración de una cultura cristiana, destacando el importante papel que en ella debe tener la adopción y la difusión de una filosofía católica que “lejos de tender a derribar la revelación divina, debe, por el contrario, allanarle el camino y defenderla contra sus asaltantes, como lo han enseñado con sus ejemplos y sus escritos el gran Agustín, el Doctor Angélico y todos los otros maestros de la sabiduría cristiana”. Su segunda encíclica, en diciembre de 1878, es *Quod Apostolici Muneris*, donde analiza la situación política del mundo, critica al socialismo y al comunismo, y afirma la autoridad y la competencia de la Iglesia en materia política y social. La tercera sería ya, la encíclica *Aeterni Patris* (agosto de 1879), en donde se establece que la filosofía de Santo Tomás de Aquino será la que la Iglesia adopte como filosofía oficial y que deberá ser impartida obligatoriamente en la formación de los clérigos y en todos los centros de enseñanza del catolicismo.

Estas tres primeras encíclicas forman un conjunto por medio del cual se define todo un plan pastoral, cuyo objetivo es la renovación y la revitalización de la sociedad cristiana. Constituyen una trilogía en donde se expone un *status quaestionis* en lo social, lo político y lo filosófico, para construir, con base en esto, una *civitas christiana* que se enfrente con armas eficaces y actualizadas a la modernidad.

Dentro de este plan pastoral la encíclica *Aeterni Patris* es la parte medular. Este documento representa el verdadero cambio de actitud de la Iglesia en cuanto a su relación con la nueva cultura que imperaba ya en Occidente, es decir, una

¹⁰⁴ Sobre los orígenes de la encíclica *Aeterni Patris* y el magisterio de León XIII se consultó primordialmente: Eduardo Hugon, *Las veinticuatro tesis tomistas*; Roger Aubert, “La encíclica *Aeterni Patris* y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”, en *Filosofía Cristiana*, T. II, Emerich Coreth (Ed.).

civilización liberal, individualista, racionalista y científicista. En este documento el Papa justifica la intervención del magisterio eclesiástico en el dominio de la filosofía:

Si se observa la desgracia de los tiempos en que vivimos, si se piensa en el estado que guardan tanto las cosas públicas como las privadas, se descubrirá sin dificultad que la causa de los males que nos inquietan, como de los que nos amenazan, consiste en que las opiniones erróneas sobre las cosas divinas y humanas han pasado poco a poco de las escuelas de filosofía a todos los niveles de la sociedad y han llegado a hacerse aceptar por un número muy grande de espíritus...

Es decir, el Papa expone que las consecuencias sociales que ha tenido la propagación de una mala filosofía han sido nefastas, y a continuación describe el papel que debe tener la filosofía en relación con la fe y con la teología, que podrían resumirse así: plantear los fundamentos de la fe, demostrando la existencia de Dios y de sus atributos; dar un carácter científico a la teología, sistematizando las diferentes verdades que hay que creer, tratando de darles claridad para la inteligencia; y proteger las verdades de la fe, refutando las objeciones que le oponen los racionalistas. Agrega que con estas funciones, la razón humana, al involucrarse con las verdades pertenecientes al orden sobrenatural, debe reconocer su debilidad “y sentirse soberanamente honrada de ser admitida dentro de las ciencias celestes”, aunque cumpliendo las funciones de “servidora”. Pero aclara asimismo, que la filosofía nunca deberá tener “la audacia de substraerse a la autoridad divina”.

En los párrafos siguientes se extiende en aspectos históricos, rememorando la gran obra de los Padres cristianos, el legado de San Agustín, y culmina con la escolástica de la Edad Media, expresando que Santo Tomás y San Buenaventura son la verdadera cumbre del pensamiento cristiano. Y añade algo muy importante, “entre todos los doctores escolásticos brilla con un resplandor sin igual el príncipe y maestro de todos, Tomás de Aquino, el cual por haber venerado profundamente a los santos doctores que le precedieron, heredó de alguna manera la inteligencia de todos”. Describe entonces las cualidades que se dan en la filosofía del aquinate, concluyendo que, esencialmente, éste resolvió de forma incluyente y armónica un persistente problema para el pensamiento cristiano:

Al mismo tiempo que distinguió perfectamente a la razón de la fe, las unió con los lazos de una mutua amistad: conserva así los derechos de cada una y salvaguarda su dignidad, de

tal manera que la razón, llevada por las alas de Santo Tomás hasta la cima de la inteligencia humana, difícilmente puede llegar más alto y la fe apenas puede esperar de la razón ayudas más numerosas o más poderosas que las que Santo Tomás le proporcionó.

Y agrega posteriormente con desaliento...

Hemos asistido a una proliferación de sistemas de filosofía divergentes, e incluso contradictorios, que no se han dado sin contaminar en ciertos países el espíritu de los mismos filósofos católicos: despreciando el patrimonio de la filosofía antigua, prefieren edificar de nuevo a aumentar y perfeccionar su bello edificio, proyecto ciertamente poco prudente.

En seguida, se lamenta del abandono que se produjo del sistema tomista durante mucho tiempo, y después expresa su satisfacción por constatar el inicio de un movimiento de recuperación de la filosofía del aquinate. Explica más adelante los motivos por los que es conveniente que los obispos reintroduzcan la enseñanza del tomismo en sus seminarios y en las escuelas: porque la sólida formación de la juventud católica es algo prioritario para el futuro de la Iglesia; porque los adversarios de la Iglesia católica atacan con frecuencia a la fe cristiana en el plano de la razón, y en ese ámbito es donde se les debe responder; y por el grave peligro en que pone a la familia y a la sociedad civil el contagio de las falsas opiniones. Y agrega que además, todas las ciencias, tanto las humanas como las físicas, ganarán y sacarán provecho de esta restauración de la filosofía antigua.

Casi para finalizar, el pontífice expone con gran seguridad que si encontrara en la obra de los doctores escolásticos alguna afirmación o cuestionamiento que careciera de valor, no hubiera pensado de ningún modo en proponerla para que se le imitara en nuestro siglo. Concluye expresando lo grato que le era observar el movimiento de estudios históricos y culturales que estaba despertando la renovación tomista.

Enfrentar así, en sus propios terrenos, a la “pacífica filosofía segura”, como llamaba entonces el poeta italiano Vincenzo Monti al admirable ingenio humano que por medio de la ciencia cada vez conseguía nuevos prodigios; enfrentarse a la exaltación del “nuevo mundo terreno”, como lo denominaba el poeta romano Carducci en su “Himno a Satán”¹⁰⁵, donde exhortaba a extinguir cualquier vestigio de pasado oscurantista, o sea, católico; enfrentar, decíamos, a esta pujante mentalidad naturalista, era una misión por lo menos complicada, y para algunos,

insensata. León XIII asumió ese reto con este documento, en donde intentaba rescatar de las mismas entrañas de la doctrina católica una filosofía que pudiera cohabitar con el pensamiento científico y la racionalidad humana. De esa cantera doctrinal se extraería la materia para construir los instrumentos ideológicos que tuvieran la pertinencia necesaria para volver a colocar al catolicismo en el mercado de las ideas, para que pudiera competir con posibilidades reales --con una armadura sólida-- en las nuevas, arriesgadas y peligrosas circunstancias del mundo secular.

La intención era ahora poder difundir el mensaje cristiano entre aquellos que no estaban dispuestos a reconocer su validez y que rechazaban sus presupuestos. Al trasladar esto al ámbito político, el cual tenía que resentir necesariamente la influencia de los cambios filosóficos, las novedades que esta encíclica implicaba también serían de gran relieve e interés. Podríamos sintetizar esa novedad con una sola palabra: democracia.

Es decir, la encíclica era polivalente pues podía interpretarse de diversas maneras, desde --si se quería-- solamente como un cambio en los planes de estudio para la formación de los jóvenes clérigos, o como fue sucediendo paulatinamente, extenderla a horizontes mucho más amplios. Pero en realidad aquí León XIII toma, no el papel de un filósofo, menos el de un teólogo --como algunos quisieron verlo--, su actitud es la de un hombre que asume un liderazgo social internacional, la de un hombre de Estado. Es cierto que esperaba encontrar en el tomismo la renovación del pensamiento filosófico cristiano, como un medio de reaccionar contra la anarquía intelectual que propagaba corrientes de pensamiento crítico, "simplemente" dispuestas a cuestionarlo todo, eficientes para destruir y poco aptas para construir, causantes en gran medida de los desastres provocados por un individualismo llevado a los extremos, al haber sido dejado a sus expensas; pero esta vuelta al tomismo, que no a la teología tomista, sino propiamente al sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino, nos lleva a pensar también en el carácter de restauración social que esto implicaba para el pontífice. A diferencia de un filósofo, no se interesó por la especulación ni por la investigación filosófica en sí misma, sino por la ayuda que éstas podían aportarle a su gran proyecto, que era el de sus

¹⁰⁵ Citados en Paolo Brezzi, *op. cit.* p.135.

antecesores: la restitución de la sociedad según los principios cristianos. Pero mejor que los pontífices que le precedieron, León XIII, con formación académica e intelectual, entendió claramente que la restauración cristiana de la sociedad, pasaba por la restitución de la inteligencia cristiana, y que era inútil intentar reconstruir un orden cristiano en la sociedad —lo cual fue el objeto de casi todas sus múltiples encíclicas— si no se daba desde la base una estricta disciplina de pensamiento, primero en todos los centros de enseñanza, y en general en todas las instituciones católicas.

Dicho de otra manera, la iniciativa de este Papa estaba inspirada por una intención filosófica, pero rebasaba en mucho lo que podría ser entendido como un tomismo meramente académico, puesto que el pontífice compartía desde entonces lo que décadas después expresaría Jaques Maritain, y que es epígrafe de este capítulo: que “el problema de la filosofía cristiana y el de la política cristiana no son otra cosa que la cara especulativa y el reverso práctico del mismo problema”¹⁰⁶. Por ello la *Aeterni Patris*, en mi punto de vista, no es un documento tanto filosófico como político. Una de sus principales motivaciones es marcar una política que tenía por convicción que la solución a los males del mundo moderno estaba en la conformación de una sociedad guiada por el ideal cristiano, así como en el establecimiento de una sociedad “ordenada”, es decir, de un “orden social” que había sido alterado por el racionalismo ilustrado y sus consecuentes revolucionarismos, de todas las raleas.

La filosofía tomista fue el fundamento teórico de una política cristiana, pero asimismo, el soporte ideológico de una política clerical; constituyó para el pontificado —puesto que los sucesores del Papa Pecci seguirían en lo esencial el mismo camino— el inicio de una estrategia. Es decir, entre el sistema teocrático, desde luego irrecuperable, y la consigna liberal de “religión sólo como asunto privado”, León XIII avisó en la solución tomista del “poder indirecto”, el punto de apoyo que podía permitir restablecer la influencia católica en los Estados liberales, y la influencia romana en una Europa laica.

Pero es importante señalar que el proyecto *leonino* no estuvo dominado por un afán de poder clerical, sino por preocupaciones de orden pastoral. La Iglesia había

¹⁰⁶ Jaques Maritain, *De Bergson a Santo Tomás*, p. 134.

ya aprendido que su intervención en el ámbito temporal no podía entrar en sus potestades, más que en la estricta medida en que coadyuvara en su labor pastoral, en el exacto límite en que las circunstancias del mundo secular llegaran a obstaculizar su apostolado espiritual.

-LA PARADOJA SOCIALCRISTIANA

El planteamiento del problema es este, ¿puede el león dormir junto a la oveja sin abdicar de su ferocidad? La Iglesia resolvió ese problema.

Gilbert K. Chesterton

Las consecuencias que en lo político y lo social tuvo para la Iglesia la adopción del tomismo como sistema filosófico no se hicieron esperar. Sus implicaciones en lo social se verían plasmadas en la renombrada encíclica *Rerum novarum*; y en lo político, en diversas encíclicas y documentos redactados por León XIII, unos de alcance general (*Inescrutabili Dei* [1878], *Quod Apostolici Muneris* [1878], *Diuturnum Illud* [1881], *Humanum Genus* [1884], *Inmortali Dei* [1885], *Libertas praestantissimum* [1888], *Sapientiae christianae* [1890] y *Graves de communi* [1901]) y otros refiriéndose a casos específicos en distintos países (*Etsi nos* [Italia, 1882], *Cum multa sint* [España, 1882], *Nobilissima Gallorum gens* [Francia, 1884], *Iampridem nobis* [Alemania, 1886], *Quod multum* [Hungria, 1886], *Pergrata nobis* [Portugal, 1886], *In plurimis* [Brasil, 1888], *Au milieu de sollicitudes* y *Notre consolation*, [Francia, 1892], *Caritatis providentiaeque* [Polonia, 1894], *Affari vos* [Canadá, 1897], *Caritatis studium* [Escocia, 1898] y *Con frecuencia* [Italia, 1898]), en los que la Santa Sede iba marcando la pauta de cuándo y hasta dónde era recomendable la intervención de la Iglesia y los católicos en política.

La *Rerum novarum*, por la trascendencia que adquirió, ha merecido que sobre ella se hayan hecho múltiples y sobresalientes estudios; ése no es aquí el propósito. Sólo expondré que si un término puede utilizarse para resumir el impacto que en su momento causó la encíclica, sería el de confusión. Lo mismo entre los católicos, los liberales, los socialistas, etc., la encíclica provocó reacciones contradictorias y sentimientos encontrados. Hubo católicos que la recibieron con gran molestia y socialistas que la recibieron gratamente. Hubo comunistas que la

vieron como un instrumento más del capitalismo, y liberales que la vieron como un instrumento del socialismo internacional¹⁰⁷.

En realidad, diversos antecedentes confluyeron en la preparación de esta encíclica. Por una parte, la experiencia de la cada vez más recurrida actuación en el campo social de la jerarquía católica (Ketteler en Alemania, Mermillod en Francia, Manning en Inglaterra, Gibons en Estados Unidos) y también de sacerdotes y laicos (La Tour du Pin, Toniolo, Taparelli, el padre Vincent, Federico Ozanam, Albert de Mun, Leonardo Murialdo, etc...) Por otra parte, desde 1881 a 1883 se había reunido en Roma una comisión de teólogos encargados de examinar las aplicaciones de la moral católica en el terreno económico. Encendidas discusiones se verificaron entre los católicos europeos sobre lo que después serían los elementos fundamentales de la encíclica; por ejemplo las exigencias de justicia en la determinación del salario, el derecho-deber de la intervención del Estado en la economía y la sociedad, el ejercicio del derecho de asociación, las condiciones de trabajo, etc. Mucho antes de que se publicara este documento, decenas de obispos, centenares de sacerdotes, millares de laicos situados en posiciones prominentes en el ámbito cultural, político, empresarial, sindical o simplemente obrero, construían el magisterio social cristiano. Por último, procedentes de toda Europa, los más destacados sociólogos católicos, con el nombre de Unión de Estudios Sociales, se reunieron en Friburgo Suiza, durante los años ochenta; ahí discutieron y expusieron diversos trabajos y elaboraron varias tesis sobre la problemática social. Las conclusiones fueron enviadas a la Santa Sede. De ello emergería el contenido de la *Rerum Novarum*, y las bases de la doctrina social del catolicismo.

Lo mencionado anteriormente eran los prolegómenos empíricos y la teorización de esas experiencias, pero nada de esto hubiera podido darse sin el marco orientador del pensamiento neoescolástico. Las tesis presentadas en estos eventos pudieron ser elaboradas, sintetizadas y estructuradas a manera de propuestas prácticas, en tanto se seguía el método filosófico tomista. La confusión

¹⁰⁷ Sobre los orígenes y repercusiones de la encíclica *Rerum Novarum* se consultó principalmente: Franco Biffi, *El clamor de los obreros resuena en los oídos del Señor*; Ildefonso Camacho, *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia*; Jean-Luc Chabot, *La Doctrina Social de la Iglesia*; Edurado Bonnin, *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia*; Joaquín López Carrillo, *Primer centenario de la encíclica Rerum Novarum*; Ernesto Guitart, *La Iglesia y el obrero*.

y la ambigüedad de las que se acusó al contenido de la *Rerum novarum*, eran un reflejo de las características de dicha filosofía. Con el propósito de explicarlo mejor, sería quizás oportuno citar al escritor inglés Gilbert K. Chesterton, quien en 1909, al hacer públicos los motivos de su conversión al catolicismo, expresaba:

El Cristianismo es una paradoja sobrehumana en que dos opuestas pasiones arden una al lado de la otra. La única explicación al misterioso lenguaje evangélico es considerarlo como la descripción del mundo por un ser que, colocado desde alturas sobrenaturales, logra naturalmente las síntesis más extraordinarias.¹⁰⁸

La propuesta social-cristiana que nacía entonces, nacía con estas características. No era socialismo, no era liberalismo, pero al mismo tiempo era liberalismo y era socialismo; tampoco era una mezcla de ambos, era las dos cosas y no era ninguna de ellas. Entender al catolicismo como paradoja, nos debe ayudar a entender las ambigüedades y las presuntas contradicciones de la doctrina social cristiana. Entender que el sistema de pensamiento de Santo Tomás es un portentoso intento por racionalizar la paradoja intrínseca del cristianismo, nos ayudará asimismo a comprender el catolicismo social.

Un ejemplo de la ambigüedad con la que se adoptó el contenido de la *Rerum novarum* es la cuestión de la intervención del Estado en la economía y en la sociedad. Este fue quizá el tema más álgido y que más polémicas suscitó entre los católicos en los encuentros previos donde se discutió lo que sería el contenido de la encíclica. De hecho se conformaron dos escuelas, la de Lieja, que abogaba por una considerable intervención estatal, y la de Angers, que defendía un intervencionismo muy limitado. Después de publicada la encíclica, las dos escuelas se autoproclamaron victoriosas por asumir, respectivamente, que su postura era la que había sido recogida en la encíclica. Pero eso no era algo nuevo si hablamos de tomismo aplicado a problemas políticos y sociales. En páginas anteriores ya habíamos mencionado el neotomismo primigéneo de Luigi Taparelli aplicado a la problemática de la reunificación italiana, en donde fue visto como liberal por los conservadores, y como conservador por los liberales. Pero para no irnos más lejos, en los mismos escritos de Santo Tomás se aprecian estas ambivalencias. En su texto

¹⁰⁸ Cfr. Gilbert K. Chesterton, *Ortodoxia*, p.284-285.

político más conocido, *De regno*¹⁰⁹, el aquinate expresa, por ejemplo, al hablar de los sistemas de gobierno, que la democracia es la forma de gobierno de más baja calidad y más susceptible de caer en tiranía; y unas páginas más adelante dice que es preferible la democracia, porque el pluralismo tiene más capacidad de evitar que el gobierno se aleje del bien común. Señala que la monarquía es el mejor régimen de gobierno y después, cuando toma de ejemplo a Roma, demuestra cómo cuando se hizo República, se volvió más grande y poderosa y sus ciudadanos más preocupados por lograr el bienestar de la comunidad, que cuando fue gobernada por monarquías. Asimismo, muchos filósofos y letrados a lo largo de los siglos han defendido el tiranicidio, basándose en textos de Aquinas, como lo hizo Juan Petit en el siglo XV para defender a Juan Sin Miedo, que había asesinado a su hermano el duque de Orleans; incluso el mismo José de León Toral lo hace para justificar el asesinato de Alvaro Obregón. Y por otra parte, también ha habido quienes basándose en sus textos han justificado la posición contraria, como lo hizo el concilio de Constanza (1414-1418) y Jean Gerson, canceller de la Universidad de París, en esa misma época¹¹⁰.

Hay que dar por sentado que la racionalidad tomista implica un sistema de pensamiento distinto a la racionalidad ilustrada o iluminista. Como es sabido, Tomás de Aquino recurre en gran medida al pensamiento de Aristóteles para cimentar la construcción de su propia filosofía; y en los aspectos político y social no hace excepción, basándose en categorías surgidas de sus obras. Sin embargo, más que en las obras del filósofo griego referentes a la política, es en las que se refieren a cuestiones éticas donde podríamos encontrar las bases de lo que será el método tomista de hacer política. Esto es entendible, dado que para el aquinate la política es la culminación práctica de la ética. Por su parte, el Estagirita plantea en su *Ética* que la virtud, para serlo realmente, tiene que convertirse en acción. Por tanto, para el catolicismo social el término ACCIÓN está vinculado irremediabilmente a lo político, significa la ética llevada a la praxis política, e implica la búsqueda de la virtud social, o dicho de otro modo, del “bien común”. Si la política es entonces

¹⁰⁹ Sobre el pensamiento de Santo Tomás relacionado con la política se consultó primordialmente: Tomás de Aquino, *La monarquía*, estudio, traducción y notas de Laureano Robles y Angel Chueca; Tomás de Aquino, *Prefacio a la Política*, proemio y explicación de Hugues Keraly.

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *La Monarquía*..., p. L-L1

una búsqueda activa de lo virtuoso en común, sería oportuno remitirse al método aristotélico de alcanzar la virtud, para entender la política social-cristiana:

La virtud es un medio entre dos vicios que pecan, uno por exceso, otro por defecto; y como los vicios consisten en que los unos traspasan la medida que es preciso guardar, y los otros permanecen por bajo de esa medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos, la virtud consiste, por lo contrario, en encontrar el término medio para los unos y para los otros, y mantenerse en él dándole la preferencia.¹¹¹

De aquí que no resulte extraña la postura asumida por la *Rerum novarum* de pretender encontrar un justo medio entre el liberalismo y el socialismo; pero como lo explica el párrafo citado, los vicios son por exceso o por defecto, no por esencia. Por lo que para formarse, la opción social-cristiana toma elementos constitutivos, tanto de uno como del otro, pero no para realizar una mezcla arbitraria de ambos, sino para constituir algo nuevo; con los mismos elementos esenciales intenta conformar una esencia diferente. Esta es la paradoja del catolicismo social. Si la opción social católica hubiera sido sólo aplicar el método aristotélico del justo medio, del balance adecuado, se hubiera visto terriblemente limitada. El balance del método tomista es diferente, no es un equilibrio simétrico, es un equilibrio paradójico. Para ayudar a ilustrar esto volvamos a Chesterton, que refiriéndose todavía al cristianismo agregaba:

Cualquiera pudo inventar esta fórmula: “Ni soberbias ni humillaciones”. Pero decir: “aquí deberás ser soberbio y allá deberás ser humilde”, --esto sí fue descubrir una fórmula de emancipación. El descubrimiento de este nuevo equilibrio es el hecho más importante de la ética cristiana. El paganismo había sido como un pilar de mármol que se mantiene a fuerza de sus proporciones exactas. El cristianismo vino a ser como una gigantesca y tortuosa piedra que, aunque por la base sólo se asienta en un punto, está firme para miles de años, porque la equilibran sus mismas deformidades.¹¹²

Aquí llegamos a un punto en el que la doctrina social cristiana tiene que admitir los límites de la razón y la irrupción de la revelación. Es decir, el equilibrio paradójico al que ya nos referimos implica una complicada convivencia de dos posturas opuestas a las que además les es viable desarrollarse respectivamente a plenitud. Por lo que el sistema para encontrar ese equilibrio irregular, casi humanamente imperceptible, es en muchas ocasiones inaccesible a la razón. Así, tomando en cuenta lo que dijera Aristóteles:

¹¹¹ Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, p.69.

¹¹² Chesterton, *op. cit.* p. 194.

Puede uno conducirse mal de mil maneras diferentes; porque el mal pertenece al infinito; pero el bien pertenece a lo finito, puesto que no puede uno conducirse bien más que de una sola manera. He aquí por qué el mal es tan fácil y el bien, por el contrario, tan difícil; por qué, en efecto, es tan fácil no lograr una cosa, y tan difícil conseguirla. Es uno bueno por un sólo camino y malo por mil.¹¹³

Santo Tomás lo restituye en sus términos siglos después:

Porque el bien en las cosas proviene únicamente por una causa perfecta, encontrándose como unidas todas las que pueden ayudar al bien, mientras que el mal se da por cualquier defecto individual. Pues no hay belleza en el cuerpo más que cuando todos los miembros se hallan distribuidos convenientemente; la fealdad se da, por el contrario, cuando cualquier miembro está distribuido de forma inconveniente. Y como la fealdad proviene de diversas causas, la belleza proviene de una sola, de un único modo, y así sucede en las cosas buenas y malas. Así se observa con claridad el orden de la divina providencia que dispone de todas las cosas del mejor modo posible...¹¹⁴

Y luego lo retoma el mismo Chesterton:

Mucho más fácil es ser loco; mucho más fácil ser hereje. Tan sencillo es ser modernista como *snob*. El dejarse asir por cualquiera de las trampas que el error y la exageración han venido armando con las sucesivas modas y sectas a lo largo de los senderos de la historia, esto era lo más fácil. Caer siempre es fácil: se cae por una infinidad de ángulos: sólo en uno es dable sostenerse; haber cedido a la fuerza del arrianismo hace siglos, o haberse abandonado a la predestinación del calvinismo en el siglo XVI, por ejemplo. Dejarse ganar por cualquiera de esas torpezas, desde el gnosticismo hasta la llamada Ciencia Cristiana, hubiera sido lo más cómodo y llano. Pero haberse salvado de todo eso es la más gallarda aventura de la ortodoxia católica...¹¹⁵

Rocco Buttiglione, uno de los teóricos prominentes sobre doctrina social cristiana en la actualidad, lo expone de esta manera:

La doctrina social-cristiana es, en cierto sentido, una disciplina filosófica. Sus verdades podrían ser descubiertas una a una mediante un análisis puramente racional de la naturaleza humana. Y sin embargo, su corazón es teológico. Es a partir de la presencia de Cristo en la historia, como estas verdades pueden ser percibidas y afirmadas en su integralidad... Nos encontramos aquí, hasta cierto punto, ante una paradoja. Es necesario comprender esto a fondo si se quiere entender la naturaleza de la doctrina social cristiana.¹¹⁶

Esta particularidad de la doctrina social de la Iglesia, o sea, su capacidad de ser una disciplina coherente y construida en términos racionales, pero al mismo tiempo, el que en determinados aspectos y circunstancias requiera de ayudas sobrenaturales, es el claro ejemplo del equilibrio irregular al que nos hemos referido. Es una compleja y a veces inescrutable balanza entre razón y fe, y esto la

¹¹³ Aristóteles, *op. cit.*, p.69

¹¹⁴ Tomás de Aquino, *La monarquía...*, p. 77

¹¹⁵ Chesterton, *op. cit.*, p.199.

¹¹⁶ Rocco Buttiglione, *et al*, *La Doctrina Social cristiana. Una introducción actual*, p. 38.

hace, en esencia, paradójica. En este sentido, la encíclica *Aeterni Patris* que según este trabajo es el verdadero origen del catolicismo social, al reciclar al tomismo está intentando ese balance entre razón y fe en términos filosóficos, pero busca además otro equilibrio en términos históricos, entre dos etapas históricas: entre tradición y modernidad, cuya colisión tuvo como símbolo a la Revolución Francesa.

Asimismo, al ejercerse, la doctrina social cristiana demanda las mismas fórmulas, es decir, la aplicación también de balances asimétricos. Se podría decir entonces que la doctrina social cristiana es lo que *actúa*. Bajo esta perspectiva la *Rerum novarum* no es el origen, sino una aplicación del social-cristianismo; no podría ser su origen, puesto que para la Iglesia católica el socialismo es el liberalismo, pero en una fase superior de decadencia. El origen del catolicismo social no está pues en la búsqueda de un balance entre liberalismo y socialismo, sino entre lo antiguo y lo moderno, y no como simple “tercerismo”, ni como término medio, sino —como se ha visto— en la forma de un equilibrio paradójico.

De todo lo anterior podemos concluir también que el concepto de democracia nace como opción política viable para la Iglesia a partir de la aceptación de las tesis tomistas. Dentro de la ambigüedad aparente con la que Santo Tomás habla de la democracia, profundizando en sus conceptos, se deduce que para el aquinate ese no es un buen sistema de gobierno, porque lo ubica dentro de los tipos de regímenes pervertidos o negativos en su origen. Es decir, el gobierno plural, donde los distintos sectores de la sociedad están representados, cuando es positivo, Tomás lo denomina como *politia* o *policía* —que es lo que Taparelli posteriormente llamaría poliarquía—, y no como democracia. Pero cuando en el régimen prevalecen valores negativos y no existe en la comunidad la necesaria armonía entre gobierno y gobernados, entonces, a ese tipo de gobierno plural y abierto sí lo llama democracia. Ahora, dado que la *politia* es el gobierno de más baja calidad cuando los regímenes son buenos —siendo en tal caso mejores la monarquía y la aristocracia—, paradójicamente, la democracia es el mejor sistema cuando los regímenes son malos; o en otras palabras, es la tiranía menos perjudicial que existe.

Es lógico deducir entonces que ante el hecho de la modernidad –resumen de todas las herejías, según el pontificado–, la democracia se fuera convirtiendo en la opción política menos mala para la Iglesia, y esto a pesar de lo que pensaban muchos católicos que eran tradicionalistas y por tanto, monarquistas. Siendo así, el asunto está en qué es lo que la Iglesia podía entender entonces como democracia. Este aspecto demanda una buena dosis de claridad, puesto que existió una diversidad, a veces confusa, de interpretaciones. El motivo de lo nebuloso de sus definiciones se debe a que la Iglesia actuó casuísticamente, y su postura hacia la democracia se planteó según las circunstancias políticas del momento en cada país; influyendo para esto, desde luego, los hechos que se desarrollaron en la conflictiva relación entre la Iglesia y el Estado en los países tradicionalmente católicos de Europa, en la segunda mitad del siglo XIX. Pero debemos señalar algo que no es muy frecuentemente tomado en cuenta para entender el origen de los vínculos entre el catolicismo y la democracia, y es que éstos fueron orientados en importante medida por los avatares en la relación entre la Santa Sede y el Estado italiano.

CAPÍTULO IV

UNA INTRANSIGENCIA PROGRESISTA

-LA "CUESTIÓN ROMANA": ORIGEN DE LA INTRANSIGENCIA

La Iglesia, al predicar a Cristo, escándalo y locura a los ojos del mundo, se convirtió en la inspiradora y autora de la civilización...por lo que debe apoyar a los seglares católicos a reparar a toda costa los gravísimos desórdenes que la aquejan; introducir de nuevo a Jesucristo en la sociedad; tomar muy a pecho los intereses del pueblo, particularmente de la clase obrera y agrícola, no sólo infundiéndole la verdad religiosa, sino cuidando de mejorar su condición económica con medidas concretas...

Pío X, *Il Fermo Proposito*

En 1861 el Estado italiano se conformó a partir del reino del Piamonte, uniéndosele los otros reinos, principados y pequeños Estados que conformaban la península itálica. Los Estados pontificios reclamaron su separación de la Santa Sede para unirse al naciente reino de Italia. Ante esta realidad, la ciudad de Roma estaba en los ojos de los promotores de este *risorgimento* italiano, para convertirse en la capital del país que nacía. La resistencia del pontificado ante este proceso de unificación fue enérgica y utilizó todas las armas terrenales que aún le quedaban, así como las morales, para evitarlo. El propósito de esta resistencia era guardar aunque fuera un reducido territorio bajo la potestad política del pontífice, pues los embates y confiscaciones que la Iglesia había estado padeciendo por parte de los nuevos Estados liberales amenazaban —según el pontificado— la existencia misma de la institución eclesiástica, y en la unificación italiana veía un embate particularmente letal, instigado por liberales —“unos hipócritas y otros cínicos”— para acabar con lo mínimo de poder temporal que aún conservaba la Iglesia Romana. El liberalismo hipócrita —así calificado por el pontífice— era el que representaba la dinastía de Savoya, quienes asumiéndose católicos e interesados en defender al pontificado, querían establecer a partir del Piamonte una monarquía liberal para toda Italia. El hábil operador de este proyecto fue el Conde de Cavour,

ministro del rey piamontés Victor Manuel II. El entonces Papa Pío IX nunca aceptó sus propuestas y acuerdos pues decía que no podía creer en las buenas intenciones de quien en su propio reino había implantado leyes que atentaban contra la libertad y la dignidad de la Iglesia. Los cínicos, eran los liberales radicales liderados por Mazzini y Garibaldi, anticlericales abiertos, que querían acabar con la institución papal y establecer una república inspirada en valores masónicos.

Estos acontecimientos finalmente desembocarían en el triunfo del proyecto del rey Victor Manuel II, y como el Papa lo había previsto, atenazado por los ejércitos de Cavour desde el norte y los de Garibaldi desde el Sur, fue siendo despojado de los territorios pontificios hasta quedarle sólo la ciudad de Roma. La joya más valiosa de los territorios papales era esta milenaria ciudad y el Papa sabía que los líderes del *risorgimento* no cejarían hasta obtenerla. Ante esta situación amenazante, Pío IX pidió el auxilio de los católicos de toda Europa para evitar un ataque final que pudiera acabar con la autonomía del pontificado al someterlo en términos temporales, lo que podía amenazar la existencia misma de la Iglesia apostólica romana. Respondiendo a ese llamado se reunieron los más destacados y leales personajes del catolicismo de toda Europa en un Congreso llevado a cabo en la ciudad de Malinas, Bélgica, en mayo de 1863. Este sería el nacimiento de lo que se conocería como la Acción Católica¹¹⁷.

La Acción Católica se propuso recoger de manera organizada todos los esfuerzos que en materia social estaba ya desarrollando el catolicismo y que, como mencionamos líneas atrás, fueron el verdadero antecedente empírico de la *Rerum Novarum*. Unir estos esfuerzos, pero además crear más grupos y asociaciones que tuvieran que ver con todas las áreas de la actividad social y con todos los sectores y estratos de la sociedad, surgió como una idea clara de ese Congreso. Sin embargo, ahí aparecieron dos posturas que en adelante reflejarían la ambigüedad con la que la Iglesia actuaría con respecto a la democracia. Una era la de los conciliadores o católicos liberales, que querían armonizar las instituciones del liberalismo con el

¹¹⁷ Sobre lo orígenes y trayectoria de la Acción Católica Italiana se consultó principalmente: Giovanni Spadolini, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*; Luigi Civardi, *Manuale dell'Azione Cattolica*; Zagheni, *op. cit.*

ejercicio del catolicismo, y la de los intransigentes, que no aceptaban ninguna concesión de la Iglesia para con los Estados liberales. Las discusiones sobre este tema trascendieron el Congreso, pero los acontecimientos en Italia, en donde la Santa Sede se veía cada vez más amenazada en cuanto al desprendimiento de sus Estados, y la eficaz diplomacia de Cavour que había logrado allegarse la simpatía y el apoyo de Napoleón III a su proyecto, hicieron que el pontificado se precipitara a tomar una posición en ese debate, así como para definir la postura de la Iglesia con respecto a sus relaciones con los Estados liberales europeos y en general con la modernidad.

Esta definición se dio con la famosa encíclica *Quanta Cura* (diciembre de 1864), en donde se incluía una lista (*Syllabus*) de los errores generados por el mundo moderno que la Iglesia declaraba merecedores de condenación: panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto y moderado, liberalismo, indiferentismo, latitudinarismo, a los que contraponía la defensa y la reafirmación de los valores del orden sobrenatural; en seguida, en este texto se condenaba al socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clericoliberales, los errores relativos a la Iglesia y a sus derechos, y la actitud de los Estados modernos que obstaculizaban a la religión católica al dejarla de reconocer como religión de Estado y al introducir una legislación que restringía su ejercicio. Negaba asimismo que el Estado fuera el origen y la fuente de todos los derechos (juridiccionismo), y señalaba que no era lícito aplicar los principios del liberalismo a la economía, ya que la economía no podía separarse de la moral¹¹⁸.

Este documento fue recibido con gran entusiasmo por los católicos intransigentes, quienes lo vieron como una declaración de triunfo de sus propuestas frente a los conciliadores. Estos últimos lo recibieron a su vez con desencanto e incluso con temor, pues la dureza de algunas de los apartados de la encíclica los hizo llegar a pensar en el fantasma de la excomunión. No se llegaría a esos extremos, sin embargo, en lo que de político pudiera tener la encíclica la ganancia era para los intransigentes que a partir de allí, en Europa, pero especialmente en Italia, se dedicarían a fundar y a organizar asociaciones, grupos y

¹¹⁸ Sobre las relaciones Iglesia- Estado y las aportaciones dogmáticas durante el pontificado de Pío IX, cfr. Spadolini, *op. cit.* p. 2-39 y Zagheni, *op. cit.*, p. 142-183.

corporaciones que rivalizaran con las instituciones estatales liberales. Era la forma de demostrar con hechos (en acto, en acción), la fortaleza que detentaba aún la Iglesia y la capacidad de convocatoria del catolicismo dentro de todo el espectro social. Era la manera de enfrentar al Estado para demostrarle que en lugar de ceder o conceder, la intención de la Iglesia era competir con él, disputarle sus bases sociales o, en el menos pretencioso de sus objetivos, demostrarle que podría prescindir de él.

La vanguardia de la Acción Católica fueron los jóvenes. El trabajo más dinámico y fuerte de organización lo desarrollaron las fuerzas juveniles del catolicismo, convirtiéndose así, a partir de entonces, en una de las características de los movimientos cívicos católicos y de las organizaciones políticas derivadas de éstos, como los partidos católicos y posteriormente los demócrata-cristianos. En junio de 1867 se fundaba en Italia la *Società della Gioventù Cattolica Italiana*, promovida e ideada por el Conde Mario Fani de Viterbo y concretada e impulsada a un plano nacional por el conde Giovanni Acquaderni de Bolonia. “*Agitatevi*” (¡agitación!), era la orden del conde Acquaderni, primer presidente de la asociación; “*bisogna agire, agire, agire*” (“se necesita actuar, actuar y actuar”), repetía incansable el conde Fani¹¹⁹. Es en el camino de la acción (*il pathos dell’azione*), proselitista, misionera y transformadora que se delinearon los propósitos del nuevo movimiento católico, propósitos de batalla, de conquista y de lucha a ultranza contra el liberalismo y las instituciones liberales.

Un año después de estos esfuerzos nacidos en Bolonia, sería ahora en Florencia, donde los exponentes más afectados por las reformas liberales y los personajes más combativos en la defensa de la autoridad clerical de esa ciudad, se unirían para formar una “Sociedad católica promotora de las buenas obras”. Su objetivo sería apoyar la labor que venían haciendo ya los grupos católicos en materia social en Italia, particularmente desde la expedición de las leyes anticlericales de 1855, aunque ahora bajo los lineamientos de la renovada iniciativa de la Acción Católica. Pero en realidad, su objetivo era más ambicioso: “promover una acción católica nacional” una “libre alianza de las diversas asociaciones que comparten los

¹¹⁹ Spadolini, *op. cit.*, p. 52-53

mismos propósitos”¹²⁰, para establecer relaciones estrechas y continuas en vista de un amplio trabajo en común. En noviembre de 1869, se formaliza en Florencia esta incipiente “Unión católica nacional” que logra formar comités locales en Umbria, en Veneto y en el Marche, y convoca a una reunión --a celebrarse en Roma-- de todos los católicos entregados a la *acción* dentro de la península itálica. Sin embargo, cuando el presidente de esta unión --el Conde Crotti-- había cabildeado ya para obtener la autorización oficial de la Santa Sede para esta importante reunión, ocurre la irrupción de las tropas italianas para invadir Roma (septiembre de 1870), expulsando al Pontífice de su Palacio del Quirinal, y cercándolo en los estrechos límites de la Basílica de San Pedro. Así, con la anexión de la ciudad romana por los nacionalistas liberales y el consecuente fin del poder temporal del Papa, naufragaba este primer intento de unir los esfuerzos católicos en el terreno social y civil que estaban realizando los laicos en Italia.

En la conmoción de esta afrenta sufrida por el pontífice y por la Iglesia, la Santa Sede entendió ahora, aún más, la trascendencia de que los laicos se organizaran en alguna asociación que pudiera hacer frente a las amenazas liberales del nuevo Estado italiano. Es así, que aprovechando los importantes antecedentes de Bolonia y Florencia, los ciudadanos romanos más papistas y católicos se abocarán a fundar la “Sociedad romana primaria por los intereses católicos” en diciembre de 1870, bajo la influencia y el control directo del Vaticano. Con los mismos fines y la misma intransigencia de las experiencias anteriores, esta iniciativa logró un considerable éxito en poco tiempo, aumentando en gran número sus socios y adherentes. Pronto dispondría asimismo de un periódico combativo y polémico: “La Voz de la Verdad”. La asociación irá abarcando los más diversos campos de acción: la educación, la caridad, la lucha contra la blasfemia, la campaña para el respeto de los días festivos de la liturgia y de los objetos sagrados, extendía su amparo hasta los veteranos de la milicia pontificia, a la tutela de los artesanos y comerciantes, a la instrucción de los jóvenes y de los “siervos de la caridad”; incluía también un gran sector para el apostolado femenino, promoviendo una “Pia” aunque enérgica Unión de Damas Católicas, que se caracterizaba por su celo y por su combatividad.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 59-60.

A la par de esta organización, otros grupos, con objetivos similares aunque en ciertos aspectos diferenciados, se fueron afianzando y multiplicando, como el ya existente *Círculo del Obolo de San Pedro*, el *Círculo de la Inmaculada*, y la *“Promotora de las buenas obras”* (resabio de la experiencia florentina).

En febrero de 1872, el Papa Pío IX decide fusionar todas estas diversas agrupaciones en una *“Federación Plena”*. El nuevo organismo constituiría así, una inmensa red de asociaciones de todo género, que además de las ya mencionadas incluía, por ejemplo, una *“Pía asociación previsor de la lectura de los malos libros y la mala prensa”*, una *“Sociedad romana por el regreso de la batalla en defensa del papado”*, una *“Pía asociación de damas protectoras de las jóvenes de servicio”*, es decir, de las trabajadoras domésticas, así como una *“Asociación juvenil por la plegaria continua”*, para contrarrestar los daños de la educación liberal. Pero no sería de Roma de donde provendría la iniciativa para convocar a un primer gran congreso católico italiano. Fue en Venecia donde la idea fue lanzada en una de las celebraciones históricas más queridas por los católicos en Italia. En el tercer centenario de la Batalla de Lepanto (octubre de 1871), un representante de la *Juventud Católica de Bolonia*, evocando ese *“gran triunfo católico y más particularmente italiano”*, anunció que el Consejo Superior de su institución, se había constituido en comité promotor para la convocatoria de una primera asamblea de los católicos italianos, a celebrarse a más tardar en dos años. La *Juventud Católica* se reservaba por tanto la función promotora, coordinadora, *“el brazo que trabaja”*, dispuesta a retirarse tras los telones, tan pronto se iniciara el Congreso; dispuesta a ceder el escenario a las *“mentes que dirigen”*, a los ancianos, a los líderes¹²¹.

Hubo dos circunstancias, principalmente, que retrasaron algo más, todavía, la realización de este gran congreso católico. Primero, el hecho de que la iniciativa naciera de los grupos juveniles, quienes eran vistos por las demás organizaciones católicas como un sector inmaduro, impulsivo y que muchas veces anteponía su combatividad a la reflexión. Esto, que era cierto en alguna medida, no era el único factor que creaba resquemores en las otras organizaciones hacia el bloque juvenil, sino el hecho de que la idea y la fuerza para realizarla no había nacido de ellas, lo

¹²¹ *Ibid*, p.67

que convertía a la *Gioventù Cattolica* en una especie de vanguardia que quería llevar y, en ocasiones, “jalar” a los otros grupos hacia sus apasionados objetivos. Desde aquí empezarían a nacer ciertas diferencias entre la Juventud Católica y las otras asociaciones católicas ya unidas o dispuestas a hacerlo, que se agudizarán en los años sucesivos, que incluso, en un futuro, demandará de la intervención de obispos y pontífices, y que causará tribulaciones y amarguras a los dirigentes tanto de una como de las otras.

El otro factor fue el temor que albergaban algunos miembros de la jerarquía eclesiástica sobre las consecuencias que podía tener otorgar más margen de acción a los laicos; acerca del peligro que implicaba soltar más poder a los grupos católicos civiles que podrían ir marginando a la jerarquía en cuanto a la orientación que debía tomar la lucha contra el Estado liberal.

No obstante, la agudización de los enfrentamientos del clero y los sectores que lo apoyaban, con los grupos jacobinos y anticlericales que llegaron y empezaron a proliferar en Roma, dieron lugar a que el Pontífice se fuera convenciendo de la pertinencia de realizar el citado congreso. En 1872, en ocasión de celebrar las primeras elecciones locales en Roma, los grupos liberales radicales y masones asumieron una postura muy agresiva hacia los católicos, a quienes intentaron prohibir el derecho a votar, iniciando una campaña en todos los medios posibles para desacreditar a la Iglesia y al papado. Los grupos católicos respondieron reafirmando su postura intransigente y de desconocimiento al nuevo Estado italiano. Las posturas se radicalizaron hasta desembocar en hechos violentos en contra de los feligreses que participaban en peregrinaciones y rituales, la profanación de templos y la disolución de reuniones de círculos católicos; también en actos como ultrajar la eucaristía o apedrear la imagen de la virgen María durante procesiones. Los garibaldinos y “libre-pensadores” se dieron vuelo ridiculizando la figura del Papa en diversas publicaciones y pasquines, o dedicándole obras satíricas como las de Alessandro Gavazzi, conocido como el “teólogo de los demócratas”, en las que se refería al pontífice como el “reptil coronado”. Estos acontecimientos hicieron que Pío IX abandonara dudas y autorizara la organización de la asamblea católica para mediados de 1874.

Del 12 al 16 de junio de 1874, en Venecia, teniendo como sede la iglesia de Santa María del Huerto, hombres de distintos orígenes y profesiones, pero que tenían en común su fe católica y la lealtad al pontificado, se reunieron junto con obispos y prelados, con el propósito explícito de: “unir a todos los católicos sinceros para lograr la protección de los derechos del papado, para suplir la fallida defensa que intentaron diversos gobiernos y oponerse con todos los medios legítimos a las fuerzas de la revolución”¹²². Argumentaron, que por la ausencia de los poderes públicos, por la ruptura —ahora irreparable— entre el Estado moderno y la Iglesia, los católicos debían optar por una posición de batalla, asumir su papel de responsabilidad, decidiendo sustituir a la autoridad vacante, denunciar los errores y las culpas, reparar las insuficiencias y las debilidades, resistir a todas las agresiones y a todas las insidias. Expresaron que si en un tiempo el Estado había ofrecido protección y amparo a la Iglesia, de ahora en adelante serían los laicos católicos quienes lo harían, constituyéndose en un cuerpo unitario, orgánico y responsable. Declaraban que las asociaciones defensoras de la religión de las antiguas monarquías renacerían, reflorecerían ahora por obra de los individuos, de los grupos privados, utilizando la ley, pero sin aceptar la ley, insertándose en la legalidad liberal, pero con el disimulado propósito de combatirla, o al menos de corregirla.

Los principales planteamientos tuvieron como conclusión propositiva impostergable: promover en todo centro poblacional, por más pequeño que fuera, una asociación católica adaptada a las necesidades del lugar; procurar donde sea posible la fundación de círculos de la juventud y estimular en todas las ciudades y centros industriales y comerciales “sociedades del mutuo socorro”; o en el menos favorable de los casos, instalar “asociaciones católicas populares”, con el propósito preciso de alejar a los obreros de las ligas anticlericales, de las malas lecturas, de todas las formas de rebelión contra la Iglesia, interpretando y apoyando sus legítimas aspiraciones¹²³.

Entre los distintos grupos que asistieron había ya algunos de filiación proletaria, que habían nacido en distintos sitios de la península, y que con los

¹²² *Ibid.*, p. 90-91

¹²³ Civardi, *op. cit.*, p. 44-45

acuerdos tomados en el Congreso se convertirían en sólidos antecedentes de lo que en un futuro será el gran movimiento mutualista y cooperativista católico; que hacia fines de siglo se manifestará en la vasta red de cajas rurales, de bancas de crédito, de ligas profesionales, de asociaciones rurales de fondos agrícolas, etc...que fructificarán en los países católicos europeos.

Las sociedades de San Vicente de Paul, ya instaladas y extendidas por varias regiones de Europa y desde luego en Italia, sociedades dedicadas a la ayuda material y moral de los pobres y a las obras caritativas hacia los grupos humanos más desprotegidos, fueron señaladas como el instrumento idóneo para penetrar en todas las ciudades italianas, para extenderse en las villas y en los pueblos, para llevar a donde fuera, la palabra de esta fraternidad militante “de esta obra providencial, la obra por excelencia de nuestro siglo...”¹²⁴. Esta unión, traducida ya en una organización formal, convencida, entusiasta, intransigente y combativa, adquiriría por nombre la “Obra de los Congresos” (*L’Opera dei Congressi*), y se convertirá en el primer organismo unitario y nacional que agrupará a los católicos italianos en apoyo y defensa del Papa “prisionero en el Vaticano”.

Durante los treinta años que tuvo de vida la Obra de los Congresos, este movimiento de acción católica enfrentó diversos avatares y duros retos. No era fácil mantener la postura intransigente en un mundo donde la modernidad lograba cada vez más arraigo como cultura y como forma de vida; donde el Estado liberal italiano, como gobierno *de facto*, era cada vez más reconocido *de jure*, incluso por naciones católicas que ante la realidad tenían que seguir estableciendo contactos y acuerdos con Italia; no era fácil tampoco mantener la disciplina en un organismo multifacético, que aglutinaba a grupos de distintas regiones geográficas que hace poco eran estados o reinos autónomos, con culturas y tradiciones disímiles, pertenecientes a diferentes clases sociales y niveles educativos, cuyo único punto en común era, a veces, sólo su fe. Para los dirigentes y especialmente para el Papa, construir un liderazgo firme y congruente en las circunstancias anteriores también se convirtió en un difícil reto.

Ya con Pío IX el organismo empezó a padecer disputas internas en las que la voz del Pontífice fue lo único que pudo apaciguar los ánimos, pero esto sería sólo el

¹²⁴ Spadolini, *op. cit.*, p. 80

presagio de una situación que asolaría a la Obra durante toda su existencia. El liderazgo pontificio tuvo que oscilar entre frenar el ímpetu de los acelerados, que sentían que la rigidez monolítica y jerárquica de la Obra detenía las posibilidades de desarrollo de un movimiento católico que podía volverse más extenso y con objetivos de más largo alcance, y acicatear a quienes simpatizaban con un conformismo realista, de aceptación de hechos consumados, que comenzaban a ver en la intransigencia un obstáculo que impedía al pueblo católico practicar su religión en armonía con su ciudadanía, en la recién unificada nación italiana.

Los acelerados eran los jóvenes, los conformistas eran los católicos conservadores. Aquí es importante hacer precisiones porque la diversidad de posturas dentro de los mismos católicos a veces dificulta el análisis, y si no se establecen las diferencias se puede caer en la generalización, o en una esquematización muy obtusa.

La lucha de los intransigentes nació para oponerse fundamentalmente a los católicos liberales. Pío IX fue muy claro en establecer que el más peligroso enemigo para la Iglesia y el pontificado eran los católicos liberales, conocidos como “moderados” o la *Destra* (la Derecha); más aún que los liberales revolucionarios y jacobinos, que era la *Sinistra* (la Izquierda). El Papa mismo explicaba por qué: los primeros eran un enemigo disfrazado, camuflado, “con una mano acarician a Dios y con otra al diablo”; y aclaraba, “la Derecha es como el cólera, la Izquierda como un terremoto...”. Era claro que la mayor amenaza la representaba el cólera, con lo que el Pontífice prevenía a los católicos de cuidarse de los peligros ocultos y subterráneos del contagio, más que de la ocasional violencia de los estallidos radicales. La prensa clerical lo aclaraba más contundente: “la Derecha, como el cólera, se presenta amigablemente, pero es mucho más devastadora; el terremoto hace más estruendo, pero mata menos gente”¹²⁵.

Los que eran catalogados como católicos conservadores, eran quienes, unidos en principio a la intransigencia, comenzaban a debilitar su postura, temerosos a veces de la combatividad de la intransigencia radical; sin embargo, tampoco compartían las posturas liberales de los moderados, sobretudo en lo que se refería a la legislación que incautaba bienes, limitaba funciones, y reducía garantías y fueros a

¹²⁵ *Ibid.*, p. 111

la Iglesia; pero estaban dispuestos a aceptar el *risorgimento* —la unificación de la nación italiana— y la existencia del Estado y de su primacía política (incluyendo Roma), siempre y cuando se le respetaran a la Iglesia sus derechos tradicionales y se respetara al Pontífice.

Además de la dificultad del mantenimiento de estos delicados equilibrios internos, a las complicaciones para mantener la unidad y la fuerza de la intransigencia, hay que agregar la ambivalencia con que la Santa Sede procedía en cuanto a las modalidades bajo las que permitía actuar a la acción católica en distintos países.

El ejemplo más relevante fue la lucha que el Partido del Centro alemán llevó a cabo contra las leyes y medidas anticlericales que se ejercieron en ese país bajo los dictados del canciller Bismarck. Esta corriente política católica se había gestado discretamente desde 1852 para enfrentar los intentos hegemónicos del nacionalismo protestante, así como de los socialistas en Alemania. Cuando esta corriente se va convirtiendo en un partido fuerte y protagónico a fines de los años sesenta, el surgimiento de la intransigencia como postura oficial del pontificado se encuentra con un partido político de católicos para defender los intereses católicos que ha obtenido logros, plenamente inmerso en las luchas electorales y parlamentarias, y con injerencia en la creación de leyes y el ejercicio gubernamental en esa nación.

A partir de aquí podemos entender la ambigüedad con la que la Santa Sede reguló la participación de los católicos en la vida cívica y política en diversos países. Su intransigencia radical estaba dirigida hacia la flamante nación italiana recién unificada, que estaba en litigio territorial con el papado; una intransigencia flexible se aplicaba a naciones en las que las instituciones liberales y democráticas permitían que los católicos pudieran defender con eficacia los derechos de la Iglesia y de los católicos, como era el caso de Alemania.

En medio de los extremos de este ángulo, existía una diversidad de posturas en las que según las circunstancias de cada país se estimulaba o se restringía la participación política de los laicos católicos y de la Iglesia. El problema era que al interior de los países, los grupos católicos podían optar por asumir la intransigencia radical que abanderaba el papado en su relación con el Estado

italiano y las instituciones liberales en ese país, o la intransigencia flexible que aplicaba la Santa Sede para naciones como Alemania, en la que permitía que un partido católico se integrara a las instituciones liberales para desarrollar su acción cívico-política.

La política anticlerical y antiromana de Bismarck tuvo su etapa álgida entre 1873 y 1876 y fue conocida como el *Kulturkampf* (lucha por la cultura). El triunfo del partido del Centro contra estas medidas marcó un precedente importante para las naciones católicas que estaban viviendo la confrontación, entonces típica, entre un Estado liberal que trataba de consolidarse y una Iglesia que trataba de salvar lo que pudiera de sus derechos y sus privilegios tradicionales. Los momentos más duros de la persecución se dieron en el crepúsculo del papado de Pío IX, cuando éste estaba ya cansado y desgastado por los diversos conflictos y luchas en los que se había visto inmerso durante varios años. El partido del Centro liderado por Luis Windhorst —quien había sido primer ministro de Hanover, antes de que esta región católica se uniera a Prusia— fue el bastión que mantuvo la intransigencia de los católicos alemanes para negarse a aceptar leyes que se proponían desvincular a su clero de la sede romana, y crear una Iglesia nacional donde los sacerdotes y obispos serían como burócratas al servicio del Estado.

Al ser entronizado León XIII, la resistencia de los católicos alemanes lo conmovió y se propuso establecer negociaciones con Bismarck en las que, no obstante, su posición fue firme al exigir la abrogación de dichas leyes. Esa firmeza infranqueable que de consuno ejercieron el partido del Centro al interior y el pontificado en lo exterior, lograron que el “Canciller de Hierro” y el *Reichstag* (parlamento) se desistieran y revisaran las leyes en 1886.

Esta misma fórmula se aplicó en otros países donde, desde los años 80 del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX, se fundarían partidos de orientación católica. Así sucedió en Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Suiza y el Imperio Austro-húngaro. Este mecanismo pareció ser útil y conveniente para la Iglesia romana en países como Alemania y los anteriores mencionados, en donde los católicos representaban minorías que aprovechaban los instrumentos democráticos para defender sus derechos; excepción hecha de Bélgica, en la cual los católicos eran

mayoría pero donde después de gobiernos y medidas liberales radicales, el partido católico conseguiría llegar al poder¹²⁶.

En países donde la tradición y el número de los católicos eran poderosos y mayoritarios como en Italia y Francia, el enfrentamiento entre liberales e intransigentes fue violento, pasional, inmoderado, y escaló extremos difíciles de controlar, dentro de los cuales la conciliación se convirtió en una meta cada vez más lejana. Panorama éste, en donde los católicos liberales adquirieron para la intransigencia no sólo el carácter de adversarios, sino también de traidores.

Con la expedición de la encíclica *Quanta Cura* es cuando formalmente nació la intransigencia, y las posibilidades de compatibilidad entre la Iglesia católica y la modernidad llegaron a términos casi irreconciliables; no obstante, a partir del pontificado de León XIII (1878-1903), con la encíclica *Aeterni Patris* —como ya se ha mencionado— se oficializa la utilización de la filosofía de Santo Tomás para adaptarse al hecho de la modernidad. En esa reinterpretación de los nuevos tiempos, siguiendo el pensamiento del aquinate, se hizo evidente la ausencia de armonía, complementariedad y funcionalidad en las sociedades modernas; características éstas que según el ideal cristiano deben existir en el cuerpo social y entre éste y sus dirigentes; dicha ausencia, es lo que hace que la democracia se vaya convirtiendo en el menos malo de los sistemas de gobierno a los ojos mismos de la Iglesia y de sus pensadores sociales. Si la armonía orgánica de la sociedad se ha perdido y los fundamentos de la autoridad se han pervertido, entonces, como el Doctor Común exponía en su *De Regno*, en esas circunstancias la democracia es la forma de gobierno menos perjudicial que existe.

La particular situación que el pontificado vivía en su litigio territorial con el Estado italiano, conocido comúnmente como la “Cuestión Romana”, hizo que la aceptación de la democracia en sus términos políticos no fuera asumida por el Vaticano mas que en casos específicos y circunstancias especiales, según el país o la región; circunstancias que en realidad cada vez fueron siendo menos excepcionales. Su flexibilidad fue notoria en este sentido cuando en la encíclica *Nobilissima Gallorum Gens* (1884), la Santa Sede se dirigía a una nación tan

¹²⁶ Sobre los partidos católicos en Europa en el s.XIX, cfr. Jean Marie Meyeur, *Los partidos católicos y demócrata-cristianos, intento de definición*.

católica y tan ligada al papado como Francia, expresando su consentimiento y sugerencia para que los católicos de esa nación pudieran participar en política y se valieran de las instituciones liberales bajo la Tercera República, ante la escalada anticlerical que comenzaba a imperar entonces.

Sin embargo, pese a las esperanzas que abrigaron muchos liberales, León XIII mantuvo la misma rigidez que Pío IX ante la posibilidad de cualquier entendimiento o negociación política con el Estado italiano, y conservó la prohibición a los católicos de ese país para votar y participar en política (lo que se conocía oficialmente como el *non expedit*); y esto se explicaba, porque transigir con el gobierno liberal del *risorgimento* en cualquier aspecto, debilitaba la ya de por sí endeble posición del papado en lo relativo al mínimo de poder temporal que demandaba le fuera respetado por Italia. Porque —según la Santa Sede— no tener soberanía y autonomía total, aunque fuera sólo en un pequeño pedazo de territorio para el Papa, era arriesgar la independencia del pontificado y ello significaba arriesgar la existencia misma de la Iglesia católica universal.

Pero curiosamente, la actitud que en realidad era la excepcional se convirtió en emblemática. Es decir, el Papa “prisionero en el Vaticano” fue visto como una víctima; se destacaba el coraje del pontífice y para el mundo católico era ejemplar su valerosa actitud. Su postura intransigente ante el Estado y el liberalismo italiano se asumía como heroica, especialmente con enemigos tan radicales como Garibaldi que demandaban la extinción del papado y de la Iglesia romana.

Del mismo modo, la intransigencia de la Acción Católica italiana fue ejemplar para los movimientos católicos en todas las naciones del orbe. Así, cuando el Papa marcaba directrices y líneas a seguir para el movimiento de Acción Católica en Italia, eran asumidas como líneas a seguir para los movimientos católicos internacionalmente. Esta indefinición y ambivalencia frente a lo que era el conflicto italiano y lo que era la actitud de la Iglesia ante la modernidad, la revolución y el liberalismo a nivel mundial, provocó dudas, confusiones e incertidumbres tanto por parte de los católicos, como por parte de sus adversarios. Por ejemplo, la encíclica ya mencionada dirigida a los católicos franceses tenía el objeto de aclarar que la postura del Vaticano para Francia no era la misma que con respecto a Italia; y sin embargo, la diversa interpretación que se dio a esa

carta sólo ahondó las divergencias entre los católicos liberales y los intransigentes franceses.

León XIII alentó la existencia de una democracia cristiana, pero referida hacia la labor social de los católicos. Su frecuentemente citada frase: “Oponed asociaciones populares cristianas a las socialistas; de vosotros depende que la democracia sea cristiana; salid de las sacristías, id al pueblo”, mostraba que su concepción de la democracia cristiana era la de un movimiento amplio, social y no particularmente político; un movimiento producido en la sociedad y por la sociedad, no como un partido, aunque una de sus derivaciones podría ser esa. Dicha frase la expresó el Papa con motivo de la huelga de los *dockers* en Londres en 1889, encomiando la labor del Cardenal Manning, quien participó del lado de los obreros, organizándolos y apoyándolos¹²⁷.

La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* dos años después, confirmaría que la concepción democrática de León XIII era una concepción de participación social, en y con la sociedad. Era la Iglesia que bajaba de las cúpulas al pueblo; que salía del aislamiento, o sea, de estar encerrada dentro de las cúpulas de las iglesias, tanto como que dejaba de privilegiar su trato con las cúpulas sociales para entenderse y preocuparse por las bases populares. Era en realidad la primera y verdadera opción por los pobres que hacía la Iglesia en el mundo moderno. En ello no hubo ambigüedad.

El problema fue cuando se entendió la democracia cristiana como labor política electoral. Ahí vinieron las confusiones y los problemas porque León XIII podía ver conveniente la labor de un partido católico o cristiano bajo determinadas condiciones, como un elemento más que ayudara a la defensa de la Iglesia y para retomar la iniciativa del amplio movimiento de restauración cristiana que tenía concebido. Pero los riesgos eran grandes, porque un partido católico podía significar o ser interpretado como la aceptación de los valores liberales por parte de la Iglesia; como la aceptación de que el origen de la autoridad viene del pueblo y no de Dios, o como el acato de los conceptos racionalistas y científicistas de la modernidad; de ahí la gran cautela de la Iglesia en cuanto a sus relaciones con los

¹²⁷ Abbé Lemire, *Cardinal Manning et son oeuvre social*, citado en *Encíclicas Papales* (traducidas directamente del *Acta Sanctae Sedis*).

partidos católicos y democrata-cristianos entonces. La línea que delimitaba lo que era un partido que luchaba contra el liberalismo dentro del liberalismo, a un partido que aceptaba el liberalismo, era difícil de definir. Más aún cuando estas inquietudes políticas surgían en la misma Italia, donde por las razones ya expuestas la cautela debía ser mayor. Por eso la permanencia del *non expedit* y los problemas para contener las inquietudes electorales dentro de la poderosa Acción Católica italiana.

En 1898 León XIII todavía admitía que la democracia referida a su aspecto meramente político, también podía ser entendida en sentido cristiano¹²⁸. Sin embargo, este panorama cambiaría, debido a la efervescencia política que se dio al interior de la “Obra de los Congresos”, en donde el *non expedit* empezó a ser visto más como un obstáculo que como una virtud. Para ello tendríamos que acercarnos a la evolución que se dio dentro de esta Obra, puesto que por su carácter emblemático influyó ampliamente en la acción cívica, social y política de los cristianos en todas las naciones católicas, y por tanto nos ayudará después a comprender mejor lo que aconteció en el movimiento católico de México por esos años.

-LA OBRA DE LOS CONGRESOS: LA INTRANSIGENCIA ORGANIZADA

La Obra de los Congresos, pese a los ataques externos —en buena medida fundamentados— que enfatizaban el carácter anacrónico y utópico de su intransigencia, y pese a los frágiles balances que complicaban su cohesión interna; logró un considerable éxito. Era el resultado de las difíciles disyuntivas a través de las cuales los católicos habían tenido que elegir a partir del diluvio revolucionario. Optar por no aceptar la realidad histórica del liberalismo y de la modernidad era algo sumamente arriesgado que no todos los católicos estuvieron dispuestos a asumir; y los que sí lo hicieron, se irían escindiendo, asimismo, como consecuencia de las distintas formas que habría de adquirir esa no aceptación del mundo moderno.

¹²⁸ Brezzi, *op. cit.* p. 159.

La primera disyuntiva desde la cual se dividió principalmente el mundo católico fue —como ya señalamos— la de transigir u optar por la intransigencia. Quienes decidieron transigir con la modernidad liberal tomaron el camino de la conciliación, pero ello implicaba dos modalidades. Quienes ideológicamente compartían los conceptos liberales y trataban de conciliarlos con el dogma católico, que eran realmente los católicos liberales; y quienes aunque no compartían la ideología liberal, trataban de lograr la cohabitación y una posible convivencia del catolicismo y la Iglesia con las instituciones liberales modernas; éstos en estricto sentido eran sólo conciliacionistas y no necesariamente católicos liberales. Sin embargo, ambos eran catalogados como conciliacionistas, aunque unos hicieran más énfasis en la conciliación ideológica, y otros en la política.

Es por ello que muchos católicos sumamente conservadores y tradicionalistas, incluyendo a altos prelados, optaron por la conciliación sin ser necesariamente modernos, liberales o progresistas en sus ideas. La conciliación fue la opción que tomaron como método político para enfrentar a los nuevos Estados liberales, con miras a disminuir los daños y salvar lo más que se pudiera del margen de acción y de los derechos de la Iglesia. Para los católicos liberales, por su parte, la libertad como principio básico defendido y venerado por el liberalismo, era un valor tanpreciado que creían posible conciliarlo con la doctrina católica. Pensaban honestamente que un genuino sistema liberal era algo que incluso convenía impulsar a la Iglesia, para romper las ataduras que la ligaban a los Estados y a las casas reinantes, y que le permitiría desarrollar de manera más eficaz su misión sagrada. Eran ideas que en sus chispazos visionarios ya había prefigurado Lamennais y a las que el Conde de Montalbert dio forma y congruencia en Francia, y que resumió en su famosa frase: “la Iglesia libre en el Estado libre”; que fue esgrimida también por quienes, como el Conde Cavour, intentaron convencer al pontífice y a los católicos de sus bondades, aunque no con intenciones tan honestas, sino con maquiavélicos propósitos.

La otra gran rama en la que se bifurcó el mundo católico fue la de la intransigencia, y dentro de ésta, como es lógico, también hubo distintas posturas. Sin embargo, en esta corriente se dio más bien un proceso evolutivo. Es decir, al momento de la declaración de beligerancia por parte del pontificado contra las

herejías del mundo moderno, el tradicionalismo católico debió tomar como su camino natural el de la intransigencia. De lo que entendemos que la intransigencia primigénea fuera conservadora, y su postura de resistencia tendría como consecuencia un incremento de su conservadurismo.

No obstante, la evolución que se vivió en el mismo pontificado, con la postura más flexible aunque ambigua de León XIII hacia las instituciones liberales, y especialmente con la formalización del neotomismo jesuita como el instrumento filosófico-político con el que la Iglesia lidiaría con la modernidad; con estos hechos, decíamos, se marcó el inicio de lo que comenzaría a ser un tránsito en la intransigencia, desde el conservadurismo hacia una concepción social de los problemas del mundo moderno. Ante esto, no toda la intransigencia tradicionalista y conservadora pudo adaptarse. Muchos conservadores, primero, comenzaron a ver con temor el radicalismo belicista de algunos intransigentes, y después, les fue especialmente difícil dar el salto hacia un catolicismo social. Luego entonces, buena parte de la intransigencia conservadora que no quiso dar ese salto, se quedó en actitudes muy indefinidas, en donde compartían algunas de las demandas originales del intransigentismo y coincidían también con algunas posturas de los conciliacionistas. Así, la intransigencia conservadora se fue debilitando hasta que muchos de ellos, verdaderamente alarmados por la nueva concepción social en boga, decidieron mejor incorporarse al conciliacionismo.

El nuevo enfoque social en la concepción católica del mundo moderno reforzó a la postura intransigente. Fue un paso evolutivo y de sobrevivencia. Era combatir al mundo liberal, del lado de los que sufrían más las consecuencias de ese liberalismo descarnado: los obreros, los campesinos, los marginados, los desamparados.

En esto, lo que podemos observar es que la intransigencia conservadora, al ver la imposibilidad de poder regresar realmente al estado de cosas anterior a la irrupción revolucionaria, admitió que lo más conveniente era optar por el menor de los males. Es decir, fortalecer al liberalismo moderado o liberalismo conservador y alejar el peligro del liberalismo jacobino, cuidando porque se respetaran lo más posible los derechos y el ámbito de influencia de la Iglesia y el pontificado. La intransigencia social-católica hablaba de cambios y transformaciones sociales, algo que, sin saber hasta que punto eran sólo desahogos

verbales o verdadera convicción, causaba de cualquier manera urticaria en la sensibilidad de tradicionalistas y conservadores.

La *Rerum Novarum* fue el campanazo que anunció al mundo esa transformación de la Iglesia y el pontificado, de una intransigencia conservadora, a una intransigencia social. El siguiente paso evolutivo sería el que transitaría de una intransigencia social, a una intransigencia democrática.

Dentro de la Obra de los Congresos este proceso fue considerablemente claro. Esta Obra y los comités católicos que la conformaban organizarían a partir de su fundación, casi cada año, un Congreso Nacional en las más importantes ciudades de Italia, donde se abordaron los distintos aspectos que fueron moldeando la preocupación social de la intransigencia. Destaca el congreso de 1877 en Bérgamo, donde afloró el conflicto con los católicos conservadores y se fortaleció la postura de los que se perfilarían, a partir de entonces, como los católicos sociales. Ahí se afirmaron ya principios como la necesidad de organizar sindicatos obreros libres y cristianos, y la de obtener representación de las asociaciones obreras en la asamblea deliberativa del Estado; además, se hicieron votos por que se lograra promulgar una legislación justa que regulara las jornadas de trabajo. Es importante tomar en cuenta que el movimiento socialista en Italia estaba entonces en embrión, para entender la anticipación con que el catolicismo inició sus proyectos de reforma social; de manera paralela al socialismo, sino es que con anterioridad, comenzaron a plasmar estas preocupaciones en los documentos de sus congresos en Italia, y este ejemplo sería seguido en otras naciones¹²⁹.

En 1883, en el Congreso de Nápoles, esas demandas que hasta entonces se habían ido conformando primordialmente como principios, serían expuestas urgiendo se llevasen a la práctica. León XIII había advertido en una reciente encíclica el año anterior, sobre las condiciones imperantes en Italia, que eran dos los grandes enemigos contra los que ahora había que luchar: el anticlericalismo radical y masónico, y el socialismo ateo y materialista, ambos conjuntados para destruir --con el aval pleno del "liberalismo revolucionario"-- a las instituciones católicas y a la misma sede romana. Para combatir al primero se ratificaba en este

¹²⁹ Civardi, *op. cit.* p. 46-47

Congreso la estrategia que venía siguiendo la intransigencia, y en donde ya se empezaban a ver algunos frutos, pero también nuevas dificultades. Tal estrategia consistía en: reforzar la cultura y los valores cristianos, defender la instrucción religiosa, recuperar a los jóvenes para la causa de la Iglesia, incrementar la cruzada contra las malas costumbres, la corrupción y el libertinaje, intensificar los estudios y la investigación filosófica en la línea escolástica, revelar los íntimos lazos existentes entre la historia de Italia y la de la Iglesia, entre las principales. Obra, toda esta, confiada una vez más a la Acción Católica, que era la primera sección de la Obra de los Congresos, según la división que se comenzó a prefigurar desde su fundación. Esta primera sección se encargaba de la organización de las asociaciones cívico-religiosas y de coordinar sus acciones, la segunda se encargaba de las obras de caridad y asistencia, y ahora quedaría también bajo la tutela de la Acción Católica; la tercera sección era la de educación, la cuarta, era la de la buena prensa y la quinta, la de las artes cristianas.

Para enfrentar al segundo adversario —el socialismo—, este Congreso establecía, por su parte, acrecentar el movimiento católico en el campo y en el proletariado urbano, no perder el contacto con las masas tradicionalmente devotas a la Iglesia, multiplicar los instrumentos de persuasión y penetración, mejorar toda la organización mutualista y asistencial, pero con la convicción de salir del terreno de los propósitos generales para pasar al de las realizaciones, al de la construcción. Es decir, entrar en competencia directa con las organizaciones obreras socialistas y anarquistas que continuaban difundándose en Italia, “bajo la influencia insana del anticlericalismo y el materialismo”; era finalmente, traducir en acción el solemne llamado de León XIII (*Quod Apostolici Muneris*) de contraponer a toda asociación subversiva, una asociación católica, artesana, obrera o rural, con fines de brindar amparo y protección en el trabajo, pero bajo la tutela de la religión y dentro de la Iglesia.

En este Congreso surgió nuevamente el problema de la Juventud Católica, que —como ya lo mencionamos— se asumía como organización de vanguardia, y como la punta de lanza que señalaba rumbos a la acción católica en general. Su empuje y su activismo empezaban a rebasar peligrosamente los límites marcados por la intransigencia pontificia. En su afán de participar e influir en la vida cotidiana de

los católicos, las juventudes estaban entrando en contacto cada vez mayor con las instituciones estatales y cada día veían más al *non expedit* como una camisa de fuerza que detenía su expansión y limitaba su influencia social. Se desesperaban al ver que tenían la capacidad y el ascendente para disputarle a las fuerzas liberales su clientela política, y solicitaban se les soltara ese freno.

Esta disputa se había venido dando ya con anterioridad, pero afloró abiertamente en este Congreso napolitano, donde los intransigentes logran una importante victoria. Con el apoyo de la curia y de la Santa Sede se ordenaba a la Juventud Católica dejar de manejarse en forma independiente de las directivas de la Obra, para convertirse en una sección más de ésta. La jerarquía palpó que en su afán activista y en su rigor moral, la Sociedad de la Juventud Católica corría riesgos graves que la alejaban de los objetivos principales de la intransigencia en su lucha contra el Estado liberal italiano. Y fue para muchos claro que en los núcleos más voluntariosos de esa Sociedad se entreveía ya la sombra de un partido católico, desvinculado de la Iglesia y actuando en una esfera de acción que convenía al Estado.

No obstante, el balance en las otras áreas fue positivo. La intransigencia en su lucha contra el anticlericalismo seguía fortaleciendo sus acciones, y en su lucha contra el socialismo instrumentaba acciones más directas. Pese a reconocer que no se había intensificado todavía su labor con los obreros y los sindicatos, como era deseable, en el Congreso de Nápoles se constataba orgullosamente que las sociedades obreras católicas habían crecido considerablemente. De las tres o cuatro sociedades que participaron en la fundación de la Obra, después de nueve años eran ya noventa las que existían en toda la península. Las inquietudes electorales se frenaban, pero las sociales avanzaban.¹³⁰

Esto se vio más claramente cuando en 1889 se funda la Unión Católica para los Estudios Sociales, en Padua. El alma inspiradora y la mente fulgurante de este proyecto fue el profesor Giuseppe Toniolo, figura que en su trayectoria se ganó la admiración y la estimación de los católicos italianos y del mundo católico en general. Luchando contra los prejuicios iniciales de los dirigentes de la Obra, que encabezada por un aristócrata como el Conde Paganuzzi, no querían organismos

¹³⁰ Sobre el Congreso de Nápoles y sus resoluciones, cfr. Spadolini, *op. cit.*, p. 179-186.

ajenos a ésta y menos si éstos hablaban de reformas sociales, Toniolo insistió en convencerlos de sus conceptos, supeditándose siempre a los mandatos de los jefes del movimiento católico, y principalmente a las directrices pontificias¹³¹.

La preocupación de Toniolo era que el catolicismo no se quedara al margen de los avances de la economía, de la ciencia política y la sociología. Él conformaba, junto con un amplio grupo de jóvenes sacerdotes y con diversos grupos de laicos las “agrupaciones democráticas cristianas”, cuyo objetivo era asignar una función más dinámica, en realidad, más agresiva, a la Obra de los Congresos; alejarla de los prejuicios conservadores y de la indulgencia reaccionaria, para insertarla en el movimiento de transformación de las estructuras contemporáneas, con la autoridad académica y científica para poder imponer y hacer valer sus propias tesis. El plan de Toniolo implicaba también la renuncia completa a la constitución de ese “partido clerical” que muchos sectores de la Obra habían venido anhelando. Reubicaba así la devoción y la intransigencia clerical al plano de la misión social, al terreno de la defensa de los humildes y los desposeídos.

Toniolo exponía que no había civilización real fuera del catolicismo, ni grandeza verdadera para alguna nación, especialmente para Italia, fuera de la misión religiosa y civil del pontificado. Su intención era lograr una genuina regeneración de los estudios, para oponer a la Enciclopedia laica y racionalista del *Settecento*, la nueva “Enciclopedia de las Ciencias Sociales Cristianas”. Una verdadera cruzada para renovar los instrumentos de la sociología con los infalibles criterios de la escolástica, para oponer a la “revolución liberal” la “contrarrevolución tomista”¹³².

Estas preocupaciones se vieron oportunamente avaladas antes de dos años, con la promulgación de la *Rerum Novarum* en mayo de 1891, dedicada por entero a la cuestión obrera y a los problemas sociales. La encíclica permitió fecundar y dar consistencia y dirección a dichas iniciativas de la Acción Católica italiana y las que habían surgido en otros países, de lo cual estaban ya necesitadas.

En octubre de 1892, aprovechando las celebraciones del IV centenario del descubrimiento de América que se realizaron en Génova, a iniciativa del profesor

¹³¹ Civardi, *op. cit.*, p. 48

¹³² Spadolini, *op. cit.*, p. 246-249

Toniolo, se llevó a cabo el primer congreso de la Unión de Estudios Sociales. Evento que daría lugar al florecimiento de una gran actividad cultural y académica de los católicos en toda Italia, y que se manifestó particularmente en la creación de diversas publicaciones; entre ellas destaca especialmente, la *Revista Internacional de Ciencias Sociales* dirigida con agudeza por el jesuita Salvatore Tálamo.

Debido al éxito obtenido a partir de dicho congreso y a la explosión de diversos estudios y propuestas, se pensó en organizar y establecer de manera ordenada todo este conjunto de ideas en una asamblea que tuvo lugar en Milán en enero de 1894, en la que participaron las cabezas más brillantes de la intelectualidad católica italiana. Ahí se redactaría el “Programa de los Católicos frente al socialismo”, que se conoció comúnmente como el *Programa de Milán*. Es éste un documento de particular trascendencia, en donde se proponen audaces reformas sociales como la de la participación de los obreros en las utilidades y en las acciones de las empresas. Objetivos por los que lucharían perseverantemente las organizaciones sindicales católicas:

Se debe restringir la situación precaria y mísera del simple asalariado, y por ello, admitido plenamente el salario justo, esto es, correspondiente al producto del trabajo, conceder al obrero una remuneración, mejor que en forma fija, en forma de participación en las utilidades, y ulteriormente elevar al obrero mismo a la coparticipación del capital de la empresa, mediante el empleo de los ahorros en acciones nominativas de la empresa misma.¹³³

De estas ideas nacieron entonces las acciones, y a las declaraciones de los estudiosos siguió una intensa puesta en práctica de muchos postulados de este programa social-cristiano. Así, en breve tiempo se extendió por toda la nación italiana una red de obras económicas como las sociedades de socorros mutuos, las cajas rurales, las cooperativas, el Banco católico, los arriendos colectivos y otras más.

El *Programa de Milán* hacía explícito lo que ya se venía sintiendo de tiempo atrás en cuanto a la postura de la Iglesia y del Pontificado con respecto a la problemática que había que enfrentar en el mundo moderno. En la lucha entre los débiles y los fuertes, el cristiano no dudaría más: aunque siempre mirando por

¹³³ Civardi, *op. cit.*, p. 49

recomponer el “orden jerárquico” del pasado, “la libertad legítima, la igualdad proporcional, la solidaridad en los fines últimos de la convivencia civil”, el movimiento católico, no obstante, estaba dispuesto a unir filas “solamente con el pueblo”, en caso de que no fuera posible llegar a acuerdos que incluyeran a las clases altas. La amenaza para la burguesía era perentoria, y sus ecos no tardaron en hacerse sentir. El vaticinio de una “democracia cristiana para el siglo XX”, que encerraba este programa, rompía todos los esquemas tradicionales del clericalismo. De ahora en adelante la intransigencia católica no sería más sólo un instrumento de defensa de los derechos del Papa, de reafirmación de la independencia pontificia; no sería más solamente un arma de reacción a la invasión de los territorios papales, una barrera contra la “monarquía jacobina” y la amenaza de la unificación italiana, sino que será transformada en un instrumento de mucho mayores alcances políticos, en un medio para más atrevidas y animosas realizaciones. Así lo comprendieron los hombres más sagaces de la Derecha histórica, sobrevivientes del viejo conservadurismo¹³⁴.

En 1891 la Obra de los Congresos, en el congreso celebrado en Vicenza, volvía a dividirse en cinco secciones. La primera que seguiría siendo sólo para la Acción Católica, encargada de la organización de las asociaciones de los laicos. La segunda que era la de Caridad, pasaba a llamarse de “Caridad, economía y política”, que era donde la intransigencia se proponía instrumentar su programa social, y que años después adquiriría el nombre de “Acción popular cristiana” o “democrático-cristiana”; la tercera, cuarta y quinta, seguirían siendo para Educación, Prensa y Arte cristiano, respectivamente. A partir de entonces y especialmente después de la promulgación del *Programa de Milán*, la Obra de los Congresos —como ya se señaló—, a través de su segunda sección comenzaría a implementar de manera exitosa una serie de programas y obras de ayuda económica para los obreros y trabajadores rurales. Sin embargo, no se logró igual intensidad de acción en la organización de más sindicatos católicos, entorno a los cuales se hizo mucha teoría y no tanta práctica, pues los dirigentes del movimiento católico se entramparon en diversas discusiones sobre el carácter que debían tomar éstos; de hecho, no aceptaban llamarlos sindicatos sino “asociaciones profesionales”.

¹³⁴ Spadolini, *op. cit.*, p. 251-255

Con el peso --todavía-- de la insistencia intransigente de recobrar la verdadera civilización cristiana, que implicaba retomar en muchos aspectos la organización social medieval, era prioritario aún para los líderes católicos restaurar los gremios o fundar organizaciones que semejaran su funcionamiento. Es decir, la idea de que fueran asociaciones profesionales era que, de origen, debían reunir a todos los que se dedicaran a la misma rama industrial, tanto obreros como patronos. En la práctica ocurría que patronos y obreros, por la diversidad de sus intereses y la complejidad de las cadenas productivas, se encontraban en frecuente discrepancia. Sin embargo, esta insistencia en la colaboración de clases, retrasó la organización de las asociaciones únicamente de obreros que pudieran rivalizar eficazmente con los sindicatos socialistas. Así, las asociaciones sólo obreras fueron autorizadas por la Iglesia primeramente como excepción, y solamente hasta 1898 llegaron a ser la regla. Otra larga discusión radicaba en la posibilidad de que estas asociaciones obreras pudieran aglutinar a obreros no necesariamente católicos. A lo que también se retrasó dicha autorización y sólo excepcionalmente se aceptaron asociaciones interconfesionales, en países donde los católicos no fueran mayoría y se necesitaran aliar con los protestantes en la defensa de sus derechos. Lo que ocurrió fue que en ese tiempo avanzaron rápidamente las fuerzas socialistas y ganaron un terreno que ya no pudo ser recuperado del todo por las asociaciones católicas, y las que lo hicieron, lo lograron con agobiantes esfuerzos.

La acción católica italiana encarnada en la Obra de los Congresos enfrentó nuevamente una dura prueba al llegar el año de 1898. La agitación y el descontento social habían llegado a un punto culminante ese año en todas las regiones de la península itálica. Tal situación sólo mostraba que la monarquía liberal del "resurgimiento" había agotado sus alcances políticos, y no cumplía los requerimientos de legitimidad y representatividad necesarios para un país cuyos cimientos económicos y sociales se estaban transformando. El "país real" rebasaba al "país legal", y el sistema democrático establecido por el liberalismo burgués evidenciaba sus limitaciones. La democracia censitaria dejaba sin derecho a voto y sin representación no sólo a la mayoría de la población trabajadora, sino a las fuerzas que estaban protagonizando la transformación productiva del país. Todo esto, aunado a la ausencia de mecanismos de distribución y de previsión social, y a

un mal manejo de los asuntos económicos, produjo el ambiente propicio para la agitación social y la rebelión popular. Esto fue aprovechado principalmente por los grupos socialistas —extendidos principalmente en los sindicatos obreros— y por los republicanos radicales, ya que vieron en ello la oportunidad para lograr sus objetivos políticos.

El gobierno reaccionó a esta situación de forma desesperada, optando por la vía represiva. Dicha actitud fue culminante cuando en mayo de ese año, en Milán, durante una marcha en protesta por el aumento de precios, las autoridades respondieron disparando a la multitud, resultando varios muertos y heridos, principalmente obreros y gente perteneciente a los sectores más humildes de la ciudad. Tales hechos fomentaron más protestas hasta culminar en violentos motines, en donde también los anarquistas se involucraban.

La situación de inestabilidad y desorden público fue asimismo aprovechada por el gobierno para lanzar una ofensiva y poder atacar abiertamente a las fuerzas políticas que se le oponían. Los motines le dieron la justificación de perseguir a la izquierda radical, socialistas, anarquistas, etc... Pero, debido a que dicho gobierno había sido resultado de una rara alianza entre la derecha y la izquierda, aquí se daría una curiosa circunstancia. Es decir, dado que el primer ministro Zanardelli era un hombre de la izquierda liberal, cuando ve que el rey y distintos sectores presionan por que se persiga a la izquierda radical, él cede a cambio de que se persiguiera también a la derecha radical, que —según su concepto— era igualmente subversiva, refiriéndose evidentemente a la oposición católica. El ministro del Interior, Di Rudinì, era el representante de la derecha, un liberal conservador, y acepta tal condición, siendo que era bien sabido que ningún grupo o líder católicos habían estado involucrados en los motines y rebeliones¹³⁵.

Una circular del ministro Di Rudinì haría legal la medida que dio lugar a que se clausuraran los círculos católicos regionales, parroquiales, juveniles, obreros, etc...; a que se disolvieran las asociaciones católicas y suspendieran sus actividades, incluso las de asistencia y beneficencia social, así como que se cerraran sus periódicos y revistas.

¹³⁵ Brezzi, *op. cit.* p. 133-134 y Civardi, *op. cit.* p. 52-53.

Fue particularmente impactante el encarcelamiento de una de las figuras más prominentes del movimiento católico, David Albertario —director del *Osservatore Cattolico*, el principal diario exponente de la intransigencia—, juzgado en un tribunal militar y condenado a tres años de prisión. Las protestas ante estas medidas excesivas no se hicieron esperar. De dentro y fuera de Italia tal ofensiva contra los católicos se observó como extralimitada e injusta. Se evidenció que era producto del oportunismo político y que mostraba más la ineptitud gubernamental para mantener el orden, “buscando chivos expiatorios”, que su capacidad para controlar a quien realmente promovía la agitación, que eran los socialistas y los anarquistas.

Esta situación, sin embargo, sirvió para que los sectores no católicos valoraran realmente la contribución política que los católicos podrían hacer en tales circunstancias, y para aquilatar también la aportación social que ya ofrecían, puesto que al cancelarse sus organizaciones y suspenderse sus actividades, de educación, de asistencia y de caridad, se reveló que más que a la subversión, las obras católicas aportaban a la estabilización. Dichos sucesos sirvieron, asimismo, para que los liberales de derecha, los conservadores, se dieran cuenta que el verdadero enemigo estaba a la izquierda, el que verdaderamente podía amenazar con romper el orden establecido.

Para los católicos, por su parte, se evidenció que un enemigo más peligroso que el Estado liberal, tanto en lo teórico como en lo práctico, venía ya adquiriendo una fuerza inusitada —el socialismo— y que había que detenerlo a como diera lugar; aunque hubiera que aliarse circunstancialmente con sus adversarios predilectos, los liberales moderados. Pues entendían que al menos con ellos había puntos en común, y llegaba la hora de hacer énfasis en éstos y ya no en las diferencias. Una encíclica de León XIII (*Epesse volte*) en agosto de ese año, hacía ver este estado de cosas, protestando severamente por la arbitrariedad del gobierno italiano.

-EL FRACASO DEL TRIUNFO: LA INTRANSIGENCIA EN DISCORDIA

A partir de entonces, dentro de la Obra de los Congresos, baluarte de la intransigencia, se da un giro considerable en cuanto a la jerarquización de sus objetivos y a sus estrategias, aunque la división intrínseca que permanecía latente dentro de ella, afloraría nuevamente ante este cambio táctico. Sin embargo, había un importante común denominador en todas las fracciones, y era que se estaba de acuerdo en que la “cuestión romana” y el asunto del poder temporalista y territorial del papado no era más la prioridad, y también en que se veía ya como inevitable la necesidad de la participación política de los católicos. Esto es lo que significaría, dentro del proceso evolutivo de la intransigencia, el paso de una intransigencia social a la intransigencia democrática. La división al interno de la Obra se manifestó de la siguiente manera:

—Los conservadores representados por el Conde Paganuzzi, fieles a sus características ya descritas, optan por la conciliación política con los liberales moderados en quienes veían coincidencia de intereses en cuanto a la conservación del *status quo*, y la necesidad de reprimir el protagonismo político de las masas.

—Los promotores del pensamiento social, por su parte, con una postura intermedia, ven como transitoriamente positiva esa alianza entre los católicos y los moderados, siempre y cuando el movimiento católico siguiera trabajando en el ámbito social, disputándole de tú a tú al socialismo su base popular. Asimismo, que mientras tanto los católicos se fueran preparando gradualmente para una participación política directa, que culminara con la creación de un partido político propio que ya no hiciera necesario recurrir a la alianza con los liberales conservadores, y que, por ende, pudiera cerrarle el paso a los socialistas. Esta postura era representada principalmente por Giuseppe Toniolo y Filippo Meda. Este último resumiría esta postura en una frase emblemática: “preparación en la abstención”.

--Había un tercer grupo que con anterioridad venía demandando la participación política del movimiento católico. Este era —como ya se ha mencionado— el grupo de los jóvenes, que de tiempo atrás presionaba por la

abolición del *non expedit*, por el protagonismo directo de los católicos en la competencia política y en la vida social reconociendo la realidad de la unidad nacional italiana, por la movilización de las masas y la creación, cuanto antes, de un partido católico que sin necesidad de alianzas disputara el poder directamente a los liberales. No les importaba que para esto fuera necesaria una alianza tácita con los socialistas, siempre y cuando se vulneraran los cimientos del Estado liberal burgués. Esta postura era representada por los sacerdotes Rómulo Murri y Luigi Sturzo.

La postura intermedia de Toniolo y Meda fue la que la Santa Sede vio con más beneplácito. Sin embargo, las tres corrientes hicieron cada una, por su parte, el trabajo necesario para hacer prevalecer sus puntos de vista.

El gobierno italiano, entonces, se dio cuenta que le sería imposible sobrevivir sin el apoyo de los católicos. Eran los opositores menos peligrosos y, pese a todo, la alianza con ellos no ofrecía verdaderos riesgos para la unidad nacional. Lo que los católicos y la Iglesia pudieran pedir tampoco le era muy difícil de conceder: fin a la persecución, permitir la libre actividad de las organizaciones y las obras católicas, establecer reformas sociales para mejorar las condiciones de vida de los obreros y las clases humildes, respetar la independencia de la Santa Sede; en cambio, coincidían en algo fundamental: compartían a los mismos enemigos, socialistas y anarquistas, y defendían el respeto irrestricto a la propiedad privada.

Asegurado el cumplimiento de dichas condiciones, aunadas a la promesa de no promover más leyes que atentaran contra los derechos de la Iglesia y permitir mayor libertad para la educación religiosa, la Santa Sede aceptó la alianza coyuntural con los liberales, iniciando un proceso que algunos llamaron la "conciliación silenciosa". Los resultados de este *modus vivendi* al que llegaron el Vaticano y el Estado italiano fueron exitosos para ambas partes¹³⁶. La Iglesia daba apoyo político a los liberales moderados a cambio de las garantías antes mencionadas. Así, en los distritos o regiones donde los candidatos socialistas o los liberales jacobinos amenazaran con ganar, se ordenaba a los católicos votar por los candidatos moderados, por tanto, con el apoyo electoral católico el triunfo se

¹³⁶ Cfr. Marco Invernizzi, *Il movimento cattolico in Italia dalla fondazione dell'Opera dei Congressi all'inizio della seconda guerra mondiale*.

garantizaba para el liberalismo conservador. Esto no significaba la derogación del *non expedit*, sino la autorización para que votaran los católicos en casos específicos solamente, que cada vez fueron siendo menos excepcionales.

El verdadero conflicto para los católicos surgió entonces dentro de sus propias filas. Es interesante señalar que fue del éxito y no de la derrota que surgen las disputas al interno de la Obra de los Congresos. Es decir, a partir del giro social que tomó la intransigencia, reforzado sólidamente por la *Rerum Novarum*, las obras sociales y económicas de los católicos habían crecido y proliferado en Italia de manera entusiasta, consistente y bastante eficaz. La penetración organizativa de los católicos en los sectores populares había crecido y se había esparcido ampliamente, y los secretariados populares, las cajas de ahorro, los bancos agrícolas, las sociedades de socorros mutuos, las asociaciones de pensiones para los accidentados en el trabajo, los sindicatos obreros, etc..., abarcaban ya toda la península. Y por el lado político, a pesar de la dura ofensiva y de la persecución que recientemente habían sufrido, la conclusión de dichos acontecimientos había terminado, en realidad, en ganancia para los intransigentes. El Estado del *risorgimento* acababa rindiéndose ante el hecho de que sin los católicos era imposible mantener la legitimidad del régimen y el orden social, lo que hacía inviable ya cualquier encumbramiento en el gobierno de corrientes anticlericales y jacobinas, y muy difícil el que avanzara cualquier ley o disposición que afectara los derechos y privilegios que la Iglesia aún mantenía. En otras palabras, este era un triunfo de la intransigencia, si no un triunfo contundente, ni aquel triunfo utópico que anhelaba el restablecimiento del reino de la cristiandad al estilo del medioevo; sí era un triunfo político real, nada desdeñable.

Es a partir de estos logros del intransigentismo que dicho movimiento accede a participar políticamente en el régimen democrático liberal. Pero es interesante señalar, que no era ésta la victoria de los católicos liberales ni la de los conciliacionistas. Es la victoria de los intransigentes sociales, que deciden dar el salto a la intransigencia democrática con una concepción de la democracia muy diferente a la de los católicos liberales y una interpretación distinta de lo que era una conciliación.

De las tres corrientes que ya señalamos que se perfilaron dentro de la Obra de los Congresos, la última, la de la juventud católica era la que más entusiasmo había desplegado en la penetración, organización y movilización de los grupos populares. Consciente de sus méritos y de su poderío, las juventudes se sentían enclaustradas en una organización cuyos dirigentes pertenecían “a un grupo restringido de conservadores que dominaban sin tener oposición”¹³⁷. Exigían que la Obra fuera democratizada en su estructura y en su funcionamiento, dando mayor libertad de acción y flexibilidad a las agrupaciones que la componían; a esta fracción que abanderaban la autonombraron como la “democracia cristiana”, y a los grupos que utilizaban para desarrollar su trabajo de organización social y política los denominaban los “fascios democrático-cristianos”¹³⁸.

León XIII aprobó en 1902 una reforma de la Obra en aquel sentido, aunque no tan radical como para satisfacer a la democracia cristiana. Sin embargo, el punto de discordia realmente era el de la participación política, y dentro de este punto, el de cuándo y el cómo hacerlo. La disputa en realidad afloró ya de manera alarmante desde los preparativos para el congreso anual de la Obra en 1900, a llevarse a cabo en Roma. Es importante volver a hacer aquí una aclaración sobre las posturas y una delimitación de objetivos para evitar confusiones nada infrecuentes.

La democracia cristiana era en realidad todo el movimiento de la intransigencia social que ya había decidido dar el salto a la participación política. Los intransigentes conservadores eran realmente una minoría, pero era la minoría dirigente¹³⁹, la original que había sido empujada por los pensadores y activistas sociales del catolicismo hacia nuevas metas ideológicas y programáticas. Sin embargo, al encontrarse ante esta situación de crisis política ya descrita, los intransigentes conservadores optan por aliarse a los católicos liberales y a los liberales moderados, no por coincidir ni ceder, por fin, en cuanto a las concepciones liberales de éstos, de las cuales estaban muy alejados, sino por

¹³⁷ Civardi, *op. cit.* p. 56

¹³⁸ Spadolini, *op. cit.*, p. 450.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 447-448

coincidir con ellos en su conservadurismo oligárquico, que los aliaba en el interés de mantener una sociedad sumisa y jerarquizada.

La democracia cristiana abarcaba en realidad a las otras dos corrientes; Toniolo era de hecho el artífice del concepto y de sus implicaciones, y Meda aglutinaba junto a él también a un gran contingente de jóvenes ansiosos por ampliar los límites de la Obra y por participar políticamente. Sin embargo, Murri y Sturzo eran proclives a una participación política de los católicos inmediata y autónoma. Pensaban que una postergación de ésta redundaría en un debilitamiento de la fuerza y de la inercia que venía acumulando ya el movimiento católico de masas.

Los frenos a la impulsividad y al aceleramiento de los jóvenes ya venía dándose —como se ha señalado— a lo largo de la existencia de la Obra de los Congresos, pero la aparición de un líder carismático y empecinado, como Rómulo Murri, aunada a una coyuntura política favorable, agravó la situación.

En septiembre de 1900, Murri convoca a una asamblea de jóvenes demócratas en Roma, a pocos días de la celebración del congreso anual de la Obra, en la misma ciudad. El objetivo de esa asamblea era aprobar los estatutos de un nuevo movimiento político autónomo. Es ahí cuando se funda la Democracia Cristiana Italiana con la intención de ser un partido político. Sin embargo, tales hechos incomodaron seriamente a la Santa Sede que con múltiples llamamientos a la disciplina y a la concordia, venidos también de hombres autorizados, como Toniolo, quien con un espíritu más equilibrado huía de los extremos, impidieron que este movimiento separatista triunfase. Pero la llama de la discordia no se había apagado.¹⁴⁰

Cuando se anunció la aparición del periódico *Il Domani d'Italia* —dirigido por Valente y Murri— como órgano de la Democracia Cristiana con el objetivo de “dar a los católicos unidad de partido político”, y ante los ánimos encendidos por la participación electoral, el Papa emite, en enero de 1901, una encíclica dedicada a aclarar cuál era el concepto de democracia cristiana avalado por la Santa Sede. Muchos católicos llamaban a León XIII “el Papa de la democracia cristiana”, aludiendo a la liberalidad con que este pontífice había permitido la lucha católica

¹⁴⁰ Civardi, *op. cit.* p. 59

en diversos frentes y modalidades, pero sucedía que los distintos grupos católicos se reservaban la interpretación de ese concepto, según su propio interés; y a ello respondía también esta carta.

Este documento papal —*Graves de Communi*— ha sido también en ocasiones mal entendido, pues como está dedicado específicamente a la democracia cristiana, se toma en ocasiones como si su objetivo hubiera sido estimularla o iniciar oficialmente dicho movimiento; pero su intención era, por el contrario, apagar y reprimir los ánimos exaltados que querían interpretar la democracia cristiana, como la aceptación de la participación política de los católicos en un partido.

En la encíclica el Papa intenta aclarar las ambivalencias del término:

Bajo la iniciativa y el impulso de la Iglesia se inició entre los católicos la unidad en la acción, a favor de la clase obrera... Este género de beneficencia popular no recibió en sus comienzos una denominación propia. El nombre de socialismo cristiano, usado por algunos, cayó justificadamente en desuso. Después fue llamada con razón por muchos, Acción Cristiana Popular. En algunas partes, los que se dedican a esta acción son llamados social-cristianos. En otras...demócratas cristianos, en contraposición a la social-democracia, propugnada por los socialistas. De estas dos últimas, si bien, social-cristianos es aceptada en general, "democracia cristiana" resulta criticable para muchos católicos por implicar, según ellos, una ambigüedad peligrosa...

Y abundaba sobre los peligros y temores que suscitaba tal concepto:

Temen, en primer lugar, que con este nombre se fomentara disimuladamente el régimen democrático o se prefiriera a la democracia a las demás formas políticas. Temen en segundo lugar, que se limite la eficacia social de la religión cristiana a procurar el bien de la clase obrera, sin atender para nada a las restantes clases sociales. Temen, finalmente, que bajo un nombre especioso se oculte el propósito de rechazar todo gobierno legítimo, tanto civil como eclesiástico...

Y definía entonces, claramente, las limitantes interpretativas:

No es lícito transferir al campo político el nombre de democracia cristiana. Porque si bien, la democracia, por su misma significación etimológica y por el uso constante de los filósofos, indica el régimen popular, sin embargo, en la materia presente debe entenderse de tal manera que, dejando a un lado toda idea política, signifique únicamente la acción benéfica cristiana a favor del pueblo. Porque los preceptos del Evangelio, precisamente por su esencial superioridad sobre todos los acontecimientos humanos, no pueden depender de régimen político alguno...

Finalizaba así, con una advertencia que, aunque no mencionaba nombres, todos sabían iba dirigida a Murri, y al movimiento que encabezaba:

No olviden, ni los individuos ni las asociaciones, al poner en práctica cualquier iniciativa en la materia indicada, la plena obediencia que deben a la autoridad de los obispos. No se dejen engañar por cierto celo de caridad intemperante. Porque este celo, si tiende a

menoscabar el deber de la obediencia, no es sincero, ni fecundo, ni sólido, ni grato a Dios. Dios se complace en los que, posponiendo sus opiniones, oyen a la jerarquía de la Iglesia como si lo oyeran a Él...¹⁴¹

Las aclaraciones pontificias fueron recibidas con entusiasta aprobación por los sectores que se consideraban demócratas cristianos en el sentido amplio, y aparentemente también por los “impacientes”, abanderados por Murri. Vientos de conciliación parecían haber arribado, sin embargo, fueron meras ilusiones. En el Primer Congreso regional en Lombardía, de la recién fundada Democracia Cristiana, a fines de 1901, Murri insistía en sus pretensiones y emitía una circular que anunciaba oficialmente los objetivos políticos de dicho movimiento.

En enero de 1902, un anciano León XIII intervenía nuevamente llamando a la disciplina y a la concordia a la Democracia Cristiana y le ordenaba que contuviera sus ánimos autonomistas y se sometiera a la autoridad eclesiástica. En el congreso anual de la Obra en Tarento, en septiembre de 1902, los ánimos aparecían nuevamente muy divididos y la ruptura parecía inevitable. La demanda de las juventudes demócratas era, de nuevo, la renovación del organismo, manifestando que no estaban dispuestos a permitir que los *viejos* acapararan nuevamente la presidencia de la Obra, ya que con la reforma aprobada recientemente por el pontífice, debía celebrarse una elección interna para poder elegirla.

Los jóvenes confiaban en su mayoría numérica, pese a ello, en las elecciones se impuso finalmente la disciplina hacia la jerarquía, aunque de manera apretada. Así, el Conde Paganuzzi fue reelecto en la presidencia de la Obra, no obstante, ante tan numerosa y fuerte oposición, en desplante honroso, presentó su dimisión al pontífice; éste la aceptó y nombró como nuevo dirigente al conde Grosoli de Ferrara. La renuncia y el nombramiento fueron acogidos con beneplácito y como un acto de conciliación, sin embargo, los ánimos secesionistas de Murri se habían desatado y, antes de terminar los trabajos, presentó una propuesta de reforma estatutaria en la que se asentaba que sólo la Acción Católica debería permanecer sujeta a la dirección de la Iglesia, y que la Democracia Cristiana debía ser

¹⁴¹ La encíclica *Graves de Communi* se consultó en *Encíclicas Papales* (traducida directamente del Acta Sanctae Sedis), p. 418-438.

autónoma, lo que agitó nuevamente las rivalidades e inquietó los espíritus unificadores.

En 1903 moría León XIII y en agosto era electo Papa el cardenal Giuseppe Sarto —Pío X—, quien había sido Patriarca de Venecia y había vivido muy de cerca la lucha dentro de la Obra de los Congresos, ya que la dirigencia conservadora de ésta era fundamentalmente veneciana: comenzando por Paganuzzi, y los tres sacerdotes y hermanos Scotton, Jacobo (secretario general de la Obra), Andrés y Gotardo, e incluyendo al destacado periodista Giuseppe Sacchetti. Los ataques más despiadados de Murri se dirigieron en los últimos años a estos hombres, especialmente desde su revista *Cultura Sociale* y el periódico *Il Domani d'Italia*. Y éstos respondían, a su vez, por medio del periódico *La Riscossa per la Chiesa*, dirigido por Gotardo Scotton. En esas agitadas polémicas el entonces cardenal Sarto fue a veces ofendido de manera irreverente en escritos del mismo Murri. Por tanto, la elección de este patriarca como Papa, no auguraba buenas perspectivas para la Democracia Cristiana y su arrebatado líder dentro de la Iglesia. Aunque, frente a posibles interpretaciones, existen testimonios sobre la vida de Pío X —canonizado años después de su muerte— que afirman que la condena final a la que se hace merecedor Murri por parte de este Papa, no fue alimentada en medida alguna por la venganza o la animadversión personal. Expresan incluso, que Monseñor Sarto hizo, desde su primado veneciano hasta el papado, innumerables intentos por acercar a Murri, y que incluso llegó a ayudarlo cuando se vio en estrecheces económicas de tipo personal¹⁴².

Al arribar a su trono, el flamante Pontífice confirmó en la presidencia de la Obra de los Congresos al conde Grosoli. Éste convocó en seguida al Congreso anual, a celebrarse en Bolonia en septiembre de 1903. El encuentro resultaría tumultuoso y atropellado, ya que los ánimos democratizadores aunados a la debilidad de Grosoli, hicieron que éste no pudiera resistir más a la presión de las juventudes, y para poder mantenerse en el cargo, se convertiría en una especie de rehén de los murrianos. Durante el Congreso, se dio plena libertad en tiempo y cantidad de oradores, y se volvió a realizar una votación para elegir dirigente. Más

¹⁴² Cfr. Pierluigi Occelli, *San Pío X*, p. 161.

de 1,800 asistentes como delegados, en su mayoría jóvenes, obtuvieron la victoria demócrata, confirmando a Grosoli en el cargo.

Inicia entonces una guerra acérrima entre los jóvenes demócratas y los viejos conservadores, donde los centristas aparecían como neutrales observadores. Pío X, con un *Motu proprio* en diciembre de ese año, intentaba mediar recordando a todos las sabias directrices que para la “acción popular cristiana” había dado su predecesor. Pero su llamado fue infructuoso. El germen de la discordia se esparcía incontenible en el Comité Permanente de la Obra, donde los “rígidos” del *Veneto*, todavía mantenían posiciones¹⁴³.

En julio de 1904 el conde Grosoli emitía una circular programática dirigida a las asociaciones dependientes de la Obra. Cuatro días después el *Osservatore Romano* —órgano oficial del Vaticano—publicaba una nota en la cual expresaba a propósito de dicha circular: “No creemos oportuno publicarla, porque no hallándose este documento del todo conforme con las direcciones pontificias que se han emitido varias veces, no podrá ser aprobado”¹⁴⁴.

El conde Grosoli dimitió inmediatamente. A fines de julio apareció una carta de la Secretaría de Estado de la Santa Sede en la que se expresaba: “Su Santidad, deplorando los tristes efectos de la falta de concordia y unidad de propósitos en la dirección de la Obra de los Congresos, principalmente en su Comité Permanente, para proveer de una manera más eficaz a las actuales exigencias de la Acción Católica, declara disuelto dicho Comité”¹⁴⁵. También ordenaba disolver las secciones 1, 3 y 5, es decir, Acción Católica, Educación y Artes Cristianas. La prensa se seguiría manejando como estaba, pero de manera independiente. Quedaba viva la segunda sección de la obra, la encargada de las obras económico-sociales. El Papa nombraba al conde Medolago Albani para encargarse de ella y continuar con sus benéficas actividades, denominadas por el pontífice como Acción Popular Democrático Cristiana. La labor desarrollada por la primera sección, o sea la de coordinar y organizar a las asociaciones religiosas de los laicos, se ponía bajo la dirección y responsabilidad directa de los obispos.

¹⁴³ Civardi, *op. cit.*, p. 60

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 61

Así, la Obra de los Congresos, el bastión que había resistido casi heroicamente a tantos asedios y ofensivas externas, se veía derruida por las insidias y las rivalidades internas de sus celosos militantes. La mayoría de los acelerados jóvenes, al ver las enérgicas medidas pontificias, permanecerían dentro del ámbito de la Iglesia, uniéndose a la línea y a los proyectos abanderados por Giuseppe Toniolo y Filippo Meda, de incorporación meditada y gradual a la actividad política, y dentro de la disciplina marcada por la jerarquía. Luigi Sturzo, quien había venido trabajando junto con Murri, se disciplina igualmente y contiene su proyecto político acatando las disposiciones pontificias. Sin embargo, una buena cantidad de jóvenes seguiría las ardientes consignas de Rómulo Murri, que en un proceso de seria confusión ideológica y filosófica, entraba ya en franca rebeldía ante la autoridad eclesiástica¹⁴⁶.

Después de la disolución de la Obra de los Congresos, los miembros de la Democracia Cristiana que siguieron a Murri, fundaron junto con su líder la *Lega Democratica Nazionale*, como esa agrupación política por la que tanto venían propugnando. Cuando se convoca a un congreso en Bolonia para fundarla, Pío X emite una carta apostólica al obispo de esa ciudad, donde expresa su rechazo al movimiento y a su guía. Poco después, en junio de 1905, el Papa Pío X emitía su encíclica *Il Fermo Proposito*, en donde repudiaba también a este movimiento en rebeldía pero donde, sobre todo, delineaba los rumbos a seguir para la Acción Católica italiana. En ella, el pontífice exponía a manera de prevención y advertencia, las definiciones de hasta dónde quería que llegara la acción de los católicos y cómo debía ser dirigida ésta.

En este documento se percibe la influencia de Toniolo y Meda. La del primero, en cuanto a la propuesta de instituir una *Unión Popular*, en lugar de la recién disuelta Obra de los Congresos, como órgano aglutinador y coordinador de las obras y asociaciones católicas. La de Meda, en cuanto a las nuevas disposiciones para permitir la participación en política y la consecuente dispensa del *non expedit*. Es decir, como ya habíamos mencionado, desde León XIII se habían permitido

¹⁴⁶ Sobre la trayectoria política y el pensamiento de Rómulo Murri se consultó el artículo de Marco Invernizzi, "Don Rómulo Murri, don Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi nella storia del movimento cattolico italiano", *Cristianità*, n° 237, 1995.

excepciones al *non expedit* para que los católicos pudieran votar por determinados candidatos que garantizaran los derechos de la Iglesia. Después se permitió el voto de manera más generalizada en las elecciones municipales y de cabildos. Ahora Pío X autorizaba ya a los católicos para ser elegidos en puestos municipales y advertía, además, que ésta dispensa debía tomarse como preparación para que, con el tiempo, los católicos participaran de lleno en la política, o sea, que pudieran ser elegidos a puestos legislativos y de representación nacional; incluso, permitía que en casos específicos pudieran ya ser electos a dichos cargos, siempre y cuando, el obispo de su jurisdicción especialmente lo recomendará.

Ese es el rumbo y la intensidad que la Iglesia y el pontificado marcaban para transitar en la ruta ya irrefrenable hacia la participación política. El problema de Murri fue la impaciencia, porque era evidente que el cumplimiento de estos lineamientos culminaría con la autorización para formar un partido católico o de los católicos. Así lo avisó Luigi Sturzo, quien supo medir los tiempos y vería premiada su paciencia y su disciplina, al fundar el Partido Popular Italiano en 1919, capitalizando todos los esfuerzos previos¹⁴⁷.

Murri se desesperó y quizá por las constantes negativas pontificias a autorizar la fundación del partido, promovió los intentos separatistas, luego la rebeldía, hasta caer finalmente en la apostasía. Desde cierta perspectiva se puede pensar que por sus ideas en constante transformación, Murri terminó desconociendo la autoridad papal, por lo que ha sido visto como un idealista. Sin embargo, yo me inclinaría por pensar que sus preocupaciones fueron más pragmáticas y temporalistas, y lo que haría que abrazara finalmente conceptos teológicos y filosóficos considerados “errores graves” por la Iglesia, fue más bien su frustración personal ante su fracaso político.

Después de fundar la Liga Democrática, Murri se comienza a identificar con las ideas modernistas, las cuales empieza a elogiar y a difundir entre sus seguidores. Las ideas modernistas serían condenadas por la Iglesia con la encíclica *Pascendi dominici gregis*.

¹⁴⁷ Sobre el pensamiento del padre Sturzo, cfr. Luigi Sturzo, *La libertà: i suoi amici e i suoi nemici*, Introduzione di Máximo Baldini.

Apenas llegaba Pío X al pontificado, fue claro que una de sus principales preocupaciones fue combatir el *modernismo*. De inmediato puso en el Índice de libros prohibidos las principales obras de Loisy, Laberthonniere, Le Roy y Fogazzaro, e instaló comisiones para verificar la autenticidad histórica de las escrituras sagradas. En julio de 1906 expidió el decreto *Lamentabili*, una especie de nuevo *Syllabus* en donde se condenaban todos los errores bíblicos y dogmáticos modernistas; en septiembre de 1907 emite la encíclica *Pascendi* —ya mencionada—, en donde se repudiaban, en bien estructurada síntesis, las ideas que partieran de un doble principio: el agnosticismo, según el cual Dios es incognoscible, y la inmanencia vital, que afirma que de nuestro subconsciente brota la necesidad de lo divino. Esto —según el documento— daba pie a que surgieran diversas teorías acerca de la Fe, la Revelación, la diferenciación entre el Cristo histórico y el Cristo de la religión, la aplicación de la teoría de la evolución a los dogmas de la Iglesia, la negación de lo sobrenatural, y las apresuradas concesiones a teorías filosóficas, científicas o históricas de moda.

A partir de esta condena, Murri es puesto en suspensión *a divinis* —una especie de amonestación previa a la excomunión—, pero el sacerdote no se somete y continúa en abierta rebeldía. En 1909 es postulado por su agrupación, la Liga Democrática, en alianza con los radicales y los socialistas, como candidato al parlamento. Esto le hace ganarse la excomunión, ante lo cual no parece perturbarse, y continúa difundiendo sus ideas modernistas y contra la autoridad eclesiástica, ahora más abiertamente por medio de la *Revista de Cultura*, fundada por él como órgano de su partido.

La trayectoria errática de Murri continuará con su matrimonio civil —algo visto entonces pésimamente por los católicos— en 1912, su nueva candidatura en las filas de los radicales en 1913, donde será derrotado; su simpatía y relación con el fascismo, durante su actividad como periodista en los años treinta; y su regreso arrepentido a la comunidad de la Iglesia católica poco antes de su muerte en 1944.

Derivado de la disolución de la Obra de los Congresos y de los lineamientos marcados por el pontífice en su encíclica *Il fermo proposito*, en febrero de 1906 se reunieron en Florencia los representantes de las diócesis de Italia para reestructurar y reorientar a la Acción Católica italiana. Se estipulaba en los

estatutos aprobados que “la acción católica en cada diócesis estará confiada a la vigilancia de los obispos”. En la autorización a este nuevo plan orgánico — concedida en marzo de 1906—, la Santa Sede expresaba su satisfacción por el involucramiento más directo que tenían los obispos en la dirección y supervisión de la nueva estructura: “Esto significa una mayor garantía para que en los varios núcleos de la acción católica sean admitidas solamente personas católicas a toda prueba, por sus sentimientos y por sus prácticas, con exclusión de todos aquellos elementos que quisieran aprovecharse de la causa católica con miras de partido”¹⁴⁸.

La nueva constitución de la Acción Católica quedaría formada por cuatro organizaciones nacionales independientes entre sí:

--La *Unión Popular*, que debía ejercer tres funciones básicamente: a-) de estudio, para investigar, valiéndose de todos los instrumentos científicos y técnicos al alcance, soluciones prácticas a los problemas sociales, cuidando de que éstas fueran en sentido cristiano; b-) de propaganda, para difundir los principios cristianos a todos los grupos sociales, especialmente los populares; c-) de organización, para promover instituciones adecuadas para los anteriores objetivos y otros relacionados con ellos.

La *Unión Popular* estaría presidida por el profesor Giuseppe Toniolo, quien fue su inspirador, y cuya intención era lograr una organización con más flexibilidad y no con la rigidez que a veces caracterizó la Obra de los Congresos. Una organización similar al *Volkesverein*¹⁴⁹ alemán ideado por Luis Windhorst y del que sería una de sus derivaciones el políticamente exitoso Partido del Centro, al que ya nos hemos referido. La *Unión Popular* se abocó inmediatamente a proseguir de manera exitosa la labor de estudio que ya venía haciendo la Unión Católica para los Estudios Sociales, y logró de manera pronta la conformación eficaz de grupos de difusión, y de propaganda oral y escrita, mediante Congresos, periódicos, opúsculos, volantes, etc... La organización de las *Semanas Sociales* fue uno de sus logros más destacados. Se trataba de conferencias, intercambio entre

¹⁴⁸ Civardi, *op. cit.*, p. 64

¹⁴⁹ Que quiere decir precisamente Unión Popular en alemán; y que sirvió de modelo ejemplar para los movimientos cívicos y políticos de los laicos católicos en todo el mundo, para la defensa de sus derechos y libertades, debido al éxito que ésta logró en esos temas en los años 70 del s.XIX en Alemania.

grupos de estudio y actividades sociales en donde se abordaban temas específicos como el del sindicalismo católico, la situación de las escuelas católicas, la libertad civil de los católicos etc...Se llevaban a cabo anualmente y llegaron a tener resonancia incluso en los ámbitos no religiosos. En su apogeo, estas *Semanas Sociales* se verían interrumpidas por el estallamiento de la Primera Guerra Mundial.

--La *Unión Económico-social*, se derivó como ya se dijo, de lo que era la segunda sección de la Obra de los Congresos y sus objetivos seguirían siendo a-) promover la creación de asociaciones e institutos de beneficio económico y social bajo el programa social-cristiano; b-) coordinar la acción de las ya existentes; c-) crear instancias de consulta legal y técnica para apoyo de éstas; d-) promover investigaciones y publicaciones para ayudar al desarrollo de las mismas. A la *Unión Económico-social* se incorporaron instituciones como la Banca católica, las cajas de ahorro rurales y obreras, las sociedades de socorros mutuos, las aseguradoras católicas agropecuarias y contra siniestros, las uniones agrícolas, las cooperativas de producción, las cooperativas de consumo, las asociaciones para la edificación de viviendas, las uniones profesionales, los fascios democrático-cristianos, los secretariados populares, las cocinas económicas, etc...En el inicio se adhirieron más 2,500 instituciones con más de 400,000 socios, pero a partir de la instauración de la Unión se crearían nuevas obras y asociaciones, y se daría entonces un especial impulso a la fundación de sindicatos, que hasta el momento no había sido atendida debidamente. En la dirigencia de la *Unión Económico-social* se ratificó al conde Medolago Albani.

--La *Unión Electoral*, adquirió una importancia especial debido a la apertura gradual que, como ya vimos, Pío X autorizó para permitir la participación política de los católicos italianos. Se dejaba a los obispos decidir sobre la pertinencia de dejar que los católicos se postularan a puestos legislativos nacionales. Y tal necesidad fue creciendo debido a la expansión de los partidos no sólo anticlericales, sino antireligiosos, como los comunistas y los socialistas. Así, en las elecciones de 1909 y luego de 1913 la participación de los católicos cada vez fue mayor. Esta *Unión* fue el órgano especializado que orientaba la actividad electoral de los católicos, para sugerir cuándo y dónde debían votar para contrarrestar a algún

candidato socialista o comunista poderoso que amenazara con ganar en alguna localidad, y para sugerir que algún católico fuera postulado para contrarrestar alguna candidatura que amenazara los derechos de la Iglesia. La estrategia fue bastante exitosa; en las elecciones de 1909 los candidatos católicos lograron importantes triunfos, pero especialmente importante fue la estrategia que se asumió para las elecciones de 1913. Fue importante porque se asentaban finalmente, de manera escrita, los conocidos como acuerdos *clérigo-moderados*. Por lo que, superando la “conciliación silenciosa” que se venía dando, ahora ya de manera pública, la intransigencia católica y los liberales conservadores, realizaban un pacto político-electoral que se conocerá como el Pacto Gentiloni¹⁵⁰. Éste consistía en establecer una alianza en la que el movimiento católico se comprometía a aportar el sufragio de los católicos a favor de los candidatos gubernamentales, y éstos a su vez se comprometían a respetar los derechos que aún mantenía la Iglesia dentro de la sociedad, sin pretender vulnerarlos más. Es decir, los candidatos moderados se comprometían a respetar un *Eptálogo*, o sea, una lista de siete aspectos que la Iglesia consideraba irrenunciables para el mundo católico, como la plena libertad para el desarrollo de todas las asociaciones y obras católicas, para el ejercicio del culto y de los rituales públicos, para la impartición de educación religiosa, y para que los legisladores impulsaran leyes de protección social para los obreros y los grupos vulnerables, así como para no permitir el divorcio civil.

El pacto cobraba relevancia, además, porque las de 1913, eran las primeras elecciones que ya no eran censitarias, es decir, que ya no imponían restricciones como la de ser propietario o tener cierto capital económico, o cierto grado de educación para poder votar; o sea, eran los primeros comicios con sufragio universal (masculino). Los católicos fueron autorizados para votar en todas las instancias de representación nacional, y el éxito conseguido fue contundente pues con su sufragio se lograron bloquear una cantidad considerable de candidaturas social-comunistas.

El pacto Gentiloni se llamó así debido a que el presidente de la *Unión Electoral* era el conde Vincenzo Ottorino Gentiloni, quien después de una breve gestión inicial

¹⁵⁰ Cfr. Invernizzi, *Il movimento cattolico in Italia...*

del abogado Felipe Tolli, se hizo cargo de esta Unión a petición del Papa. La alianza con el gobierno liberal moderado de Giovanni Giolitti rendía así valiosos beneficios para ambas partes, que también, sólo se verían interrumpidos por la repentina irrupción del conflicto bélico que daría lugar a la Primera Guerra Mundial.

La cuarta organización de la nueva estructura de la Acción Católica era la tradicional, combativa, pero igualmente conflictiva *Sociedad de la Juventud Católica Italiana* que, después de la fuerte crisis provocada por un sector de sus fuerzas, se había mantenido fiel a los dictados pontificios y había sido encargada a la dirección del abogado Pablo Pericoli. Con el estallido de la guerra, esta *Sociedad* realizó una destacada labor que le hizo ganarse los elogios no sólo del ámbito católico sino de toda la sociedad italiana. Además de que muchos de sus jóvenes tomaron las armas para ir a defender la soberanía de Italia, la *Juventud Católica* desarrolló, asimismo, diversas labores humanitarias para apoyar a los soldados en el frente, a los heridos y muertos en batalla, a los deudos de éstos, y a los refugiados provocados por esta conflagración.

El patriotismo mostrado por los católicos durante el conflicto fue un factor que al terminar la guerra cambió las concepciones de muchos italianos que hasta entonces habían visto a los católicos como leales a otro Estado o enemigos del interés nacional. Así, el nacimiento del Partido Popular Italiano (PPI) sería producto de toda la lucha interna que experimentó el movimiento católico para lograr que finalmente le fuera autorizada la participación política, pero también fue producto de las circunstancias que imperaron en Italia y en Europa al finalizar la guerra.

Las grandes pérdidas humanas y materiales sufridas por Italia, provocaron que la estabilidad y el crecimiento económico que había logrado durante el gobierno de Giolitti hasta antes del conflicto, se desmoronaran y tuviera que afrontar una grave recesión, una crisis inflacionaria y una agitación política y social de gran tensión. Esta situación de alta vulnerabilidad se conjugó con el renovado impulso que consiguieron los partidos y los sindicatos socialistas y comunistas con motivo del reciente triunfo de los bolcheviques, que instauraban entonces el régimen comunista en Rusia. La debilidad y el desgaste sufrido por los

regímenes liberales aristocráticos que habían gobernado Italia hasta entonces y su incapacidad para aglutinar e incorporar a las fuerzas populares en el juego político, los descartaban como una opción sólida de gobierno después de la guerra. Era el momento de los partidos de masas para influir en la vida política, y ante la fortaleza de los comunistas, sólo el movimiento católico tenía las bases y la organización capaz de enfrentárseles. Este conjunto de circunstancias conformó la coyuntura que hizo ya impostergable la fundación y el desarrollo de un partido político católico.

En nada o muy poco este partido y esta forma de involucramiento político tendría que ver con la promovida por los católicos liberales o los conciliatoristas, ni en las ideas ni en la acción. Y tampoco con la de los partidos católicos que a finales del siglo XIX habían tenido una participación importante en algunos países europeos. El nuevo partido se conformó con base en el trabajo de penetración y movilización popular emprendido por los intransigentes sociales a partir de sus obras de previsión, caridad y asistencia, y que, ante las circunstancias ya referidas, fueron siendo arrastrados a la participación política. La nueva organización política provenía de la intransigencia, pero de la progresista, de la que había dado el salto a la concientización social y había decidido tener como aliados principales a los sectores más golpeados y agredidos por el sistema económico y por la indiferencia social. En las ideas, provenía del equilibrio paradójico social-cristiano emanado del neotomismo; del escolasticismo que había renacido abruptamente dentro de la Iglesia católica a través del pontificado. Era lo que se habría de entender y de conocer definitivamente como la Democracia Cristiana.

A fines de 1918, el Comité Central de la Unión Electoral Católica presentaba su dimisión. Ésta se hacía pública en enero de 1919, expresando las orientaciones marcadas por el nuevo pontífice, Benedicto XV. La Junta Directiva, órgano coordinador de las *uniones* que conformaban entonces la Acción Católica (popular, electoral, económico social y de la juventud), exponía que aceptaba tal dimisión como consecuencia del reciente nacimiento del Partido Popular Italiano y que por tanto había “finalizado el propósito de la Unión Electoral en el ámbito de la Acción Católica”, ya que como el Papa había señalado: “en las presentes condiciones sociales la misión de la Acción Católica se dedicará esencialmente a la preparación

de las conciencias para la obra de restauración cristiana de la sociedad, fuera y por encima de la acción estrictamente política que se deja a la libre iniciativa de los ciudadanos católicos”¹⁵¹.

Con ello se abolía cualquier resabio del *non expedit* y de la prohibición para los católicos de participar en política; pero haciendo énfasis en que esta participación se daría entonces de forma totalmente autónoma al pontificado y a la jerarquía, con lo que se marcaba así también la autonomía del Partido Popular Italiano. Es más, en su decreto, Benedicto XV dejaba en libertad a los católicos, sin hacer alguna mínima recomendación para adherirse o no al nuevo partido.

Luego de ser fundado, el Partido Popular enseñaría su fortaleza, alcanzando cien representantes parlamentarios en las elecciones nacionales de 1919. El partido empezó a mostrar entre sus principales características, su apoyo convencido hacia el federalismo, y por tanto, a los gobiernos locales, así como a la descentralización regional. Asimismo, promovió y apoyó con entusiasmo la organización cooperativa, la cual tuvo mayor auge en las zonas donde el partido poseía más influencia. Con el advenimiento del fascismo y el azote que significó para la pluralidad y para las organizaciones democráticas, el Partido Popular enfrentaría una fuerte crisis que amenazó su existencia y lo orillaría a la clandestinidad. Sus principales líderes, el padre Luigi Sturzo, fundador y primer presidente, y Alcide de Gasperi, presidente del partido a partir de 1923, desarrollaron una valiente movilización antifascista. Sturzo terminaría en el exilio y De Gasperi en la cárcel.

Después de la Segunda Guerra Mundial, De Gasperi¹⁵² reconstruye el Partido Popular rebautizándolo como Partido Demócrata Cristiano. Esta nueva etapa significaba la completa “laicización” del partido y el fin de la poca claridad que aún existía en cuanto a su relación con la Iglesia. Aunque De Gasperi retoma el nombre que Murri le había dado originalmente a este movimiento, y pese a que como éste, abogó por una autonomía total del partido con respecto a la jerarquía, el liderazgo de Alcide De Gasperi significaría, por su parte, la definición de la Democracia Cristiana como derivación del social-cristianismo de corte tomista y no como herencia del modernismo de tipo murriano. Es decir, en el Partido

¹⁵¹ Civardi, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵² Sobre Alcide de Gasperi, cfr. Alfredo Canavero, *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*.

Popular quedaban aún rastros de lo que había sido el movimiento de Murri, y en su filosofía política permanecían ideas heredadas de la confusa teología política del exsacerdote rebelde. De Gasperi se preocuparía por darle a la Democracia Cristiana un carácter verdaderamente democrático, comprometido con los valores de la libertad, la tolerancia y el respeto a los derechos humanos, de la primacía del diálogo ante cualquier solución que implicara la confrontación y la violencia. Y todo esto inmerso dentro de un marco de pensamiento de formación estrictamente tomista; de defensa de la “sana filosofía” contra cualquier intento de reformismo modernista.

TERCERA PARTE

LA DERROTA CATÓLICA MEXICANA

DOS VARIACIONES A UN MISMO TEMA

CAPÍTULO V

LA DISYUNTIVA DE LOS DERROTADOS
(PRIMERA VARIACIÓN)

Desengañémonos, la ciencia política si no está basada en el "principio teológico", no tendrá sino un nombre irónico: será, si se quiere, una entretenida miscelánea, pero nunca el arte de hacer felices a los pueblos.

Clemente de Jesús Munguía

De acuerdo a lo visto en el capítulo anterior, las posturas que surgieron en el mundo católico derivadas de su relación con los nuevos Estados y las sociedades modernas fueron diversas. Dependieron de las circunstancias de cada país, del número de católicos que hubiera en cada nación, de la relación de estas naciones con el Vaticano, de las posibilidades para ejercer en ellas las libertades democráticas, del radicalismo de las fuerzas liberales y jacobinas en cada circunstancia, de la capacidad de organización de los laicos, etc...

Decidimos, sin embargo, exponer el caso de Italia porque aparece como emblemático, pues fue ahí donde surgió la renovación de pensamiento (el neotomismo) que otorgó a la Iglesia y a la cultura católica en general, las nuevas armas para enfrentar al mundo moderno en sus ideas filosóficas, en sus problemas sociales y en su dinámico desarrollo científico. Pero asimismo, en Italia surgió el movimiento de Acción Católica en lo que podríamos llamar su versión arquetípica, puesto que cada Papa, desde Pío IX, se preocupó por darle a ésta un impulso renovado y singular, según las incidencias acaecidas en la conflictiva relación entre el Vaticano y el nuevo Estado italiano, ya que --como hemos visto--, para el pontificado, de ello dependía su supervivencia.

Partimos así, de la hipótesis de que las principales influencias y directrices para el movimiento católico en México provinieron de Roma, como de hecho sucedió en otros países. Aunque los autores católicos más leídos eran franceses y españoles, los militantes católicos mexicanos tenían como principal fuente de orientación las encíclicas y las cartas apostólicas papales, o en su caso las orientaciones de los obispos mexicanos que venían ya impregnadas por las consignas romanas. Ahora bien, como ya lo hemos expresado, dentro de estos lineamientos había un margen amplio de interpretación y flexibilidad; no obstante, el origen doctrinario era romano. Las adaptaciones de dichos principios a la realidad nacional dependían de

la jerarquía clerical de cada país, y de la eficacia organizativa de los laicos de acuerdo a su situación particular. Sin embargo, en este trabajo asumimos que en nuestro país, aún las orientaciones para la Acción Católica dependían fuertemente de los sucesos italianos, porque lo que los Papas deseaban en cuanto a la combatividad de las organizaciones civiles católicas en su lucha contra los estados liberales modernos estaba profundamente influenciado por los acontecimientos en Italia, como ya se ha visto.

Desde mediados del siglo XIX, algunos de los obispos más destacados de México habían tenido estancias importantes en el mismo Vaticano; además, ciertos sacerdotes empezaron a salir a estudiar en seminarios y colegios romanos; y cada vez eran más impelidos a esto, por el deterioro que cuantitativa y cualitativamente habían sufrido los seminarios y los colegios sacerdotales a partir de la Reforma. Incluso, algunos líderes laicos católicos hicieron viajes a Roma, cuando les fue posible, en donde se compenetraban de las últimas consignas papales en todos los aspectos del enfrentamiento del pontificado con el liberalismo y el socialismo. La forma específica de este intercambio o las modalidades particulares de este flujo de ideas es una labor que, pese a lo ya avanzado, sin embargo, amerita estudios posteriores.

Por consiguiente, en este capítulo pretendemos que la clasificación de las distintas corrientes del pensamiento católico que hemos derivado de analizar la experiencia italiana, nos sea de utilidad para entender las diversas posturas ideológico-políticas de los católicos en México. En el entendido desde luego, de que toda clasificación por sí misma es insuficiente, y de que todo esquematismo cae inevitablemente en la trampa de la generalización. No obstante, creemos que ello puede ser útil para aclararnos cuáles fueron las disyuntivas y las opciones que en lo relacionado a lo político enfrentaron los católicos en México a partir de la derrota del partido conservador y por tanto del catolicismo como protagonista de la vida pública de la nación.

Los trabajos de Jorge Adame Goddard, Manuel Ceballos Ramírez, Jean Meyer, Roberto Blancarte y Bernardo Barranco, han contribuido considerablemente a esto, sin embargo, creemos que en ciertos aspectos adolecen de una perspectiva "galicista", en el sentido de que se basan en las aportaciones teóricas de autores francófonos como Émile Poulat, Jean Marie Mayeur o Michelle Aubert; y en otros casos hay una carencia de la perspectiva "romana". El aplicar

el marco teórico de sociólogos e historiadores franceses tan prestigiados como éstos, es plausible pero conlleva el riesgo de ser atrapados en un “francocentrismo”, pues muchas de las categorías o calificaciones que hacen ellos de los movimientos católicos, nacen de experiencias particulares francesas. Incluso, en cuanto a la trascendencia política del social-cristianismo, que es el aspecto que interesa a este trabajo, es menos recomendable aún recurrir a la experiencia francesa, puesto que en ese país no logró tener éxito real ningún partido social-cristiano o demócrata-cristiano.

Asimismo, la experiencia alemana del *Volksverein* y el Partido del Centro que a fines del siglo XIX y principios del XX se volvió una referencia muy importante y recurrida para los movimientos católicos de resistencia, por el éxito que lograron para defender sus derechos, no constituyó tampoco un ejemplo muy aplicable a nuestra realidad porque significó la concesión que el Estado alemán hacía a un grupo minoritario, importante, pero minoritario al fin, ya que los católicos no constituían una mayoría en aquella nación. Por el contrario, la circunstancia italiana nos mostró cómo un movimiento católico de masas engendró, casi como necesidad orgánica, la creación de un partido político cristiano, que aún frenado por los mismos intereses clericales, tuvo que ser inevitablemente constituido; originando así la faceta político-electoral de la Democracia Cristiana.

- LA INTRANSIGENCIA DESARMADA

En el esquema de clasificación de las corrientes del pensamiento católico que ya hemos descrito en el capítulo IV, tomamos como punto de partida la reunión de católicos europeos de Malinas de 1863 y especialmente la emisión de la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX de 1864, que marca lo que podríamos llamar el inicio oficial de la intransigencia. Los sucesos acaecidos en México se adaptan a dicho esquema dado que es en esos años cuando la jerarquía del clero mexicano desarrollaba sus batallas más intensas contra los gobiernos liberales y sus reformas legales, las cuales, una a una iban dando cada vez un golpe mayor, tanto en lo jurídico como en lo material, a la institución eclesiástica en nuestro país. Así, la lucha de los obispos mexicanos no se redujo a la lucha contra un gobierno liberal radical,

masón y jacobino, que era también la gran amenaza a la que tenía que enfrentar el pontífice en Italia, sino que además se enfrentaron a lo que después para el mismo Pío IX se fue convirtiendo en el peor peligro para los intereses católicos, o sea, las monarquías liberales, que albergaban a los católicos liberales y a los liberales moderados, catalogados como “cínicos” por el pontificado, porque con una cara amable, atacaban y carcomían los derechos de la Iglesia en la misma magnitud que los liberales extremos. En el caso mexicano esa monarquía liberal la representó el Segundo Imperio, y los principales representantes de la intransigencia mexicana sufrieron los mismos padecimientos que la jerarquía romana ante los devaneos de una realeza que se decía católica, pero que en su relación con la Iglesia oscilaba entre la lisonja y el agravio.

En el caso de México la intransigencia conservadora está muy bien representada por dos figuras que además encarnan la combinación de un desarrollado pensamiento filosófico que a la vez se traduce en una actitud política. Me refiero en primer término a Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), Obispo de Michoacán, quien abanderó con pasión y lucidez la defensa del clero mexicano en el plano intelectual, jurídico y político ante los embates de los gobiernos liberales y cuya férrea defensa de los derechos de la Iglesia se dirigiría en la misma medida contra el Imperio de Maximiliano; gobierno, este último, que lo obligaría primero a un exilio interno y luego a uno exterior.¹⁵³

Munguía representa la primera intransigencia, es decir, la que hemos llamado conservadora porque es un movimiento de reacción y de autodefensa ante un impulso revolucionario y liberal que a mediados del siglo XIX amenazaba realmente con la extinción a la Iglesia Católica Romana. Es de esta amenaza de donde surge la intransigencia papal que además de *Quanta Cura*, se expresaría en el *Syllabus*¹⁵⁴ y en la promoción de los movimientos de Acción Católica. Munguía se da cuenta que es en la filosofía donde surgió el germen que después se había traducido en las diversas enfermedades sociales que aquejaban al mundo moderno. Como sucedió en Europa con muchos pensadores católicos, intenta establecer una defensa y renovación de la filosofía cristiana contra las nuevas filosofías

¹⁵³ Sobre el arzobispo Munguía y la postura de los conservadores imperialistas, cfr. Francisco Regis Planchet, *La cuestión religiosa en México*; Erika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio*; José Bravo Ugarte, *Munguía, Obispo y Arzobispo de Michoacán (1818-1868)*. Sobre el exilio de Munguía en particular, cfr. Regis Planchet, *op. cit.*, p.583; Pani, *op. cit.*, p.353; y Bravo Ugarte, *op. cit.*, p.55-61.

¹⁵⁴ *Vid supra*, p. 90

“destructivas” y “disolutorias”, utilizando en parte elementos de esas nuevas filosofías. Era una labor similar a la que realizó Jaime Balmes en España, con quien desde su misma época empezó a ser comparado en múltiples ocasiones. Pío IX, quien lo tenía en alta consideración se refería a él como “el Balmes mexicano”¹⁵⁵.

Munguía fue un pensador profundo que estructuró un cuerpo de ideas que lo convierten en “el filósofo más importante del siglo XIX en México”¹⁵⁶. Su pensamiento se enfocó fundamentalmente en dos modalidades; una, como polemista empecinado, abogando por los intereses eclesiásticos en su litigio jurídico con el Estado mexicano, donde expone sus dotes de jurista y filósofo del derecho, así como defendiendo la educación impartida en los institutos católicos contra las restricciones que las reformas liberales querían imponer a la educación religiosa; aquí manifiesta sus conocimientos pedagógicos y su carácter de filósofo de la educación.

La otra modalidad de su pensamiento y de su obra es la ya más puramente filosófica en donde aborda principalmente temas epistemológicos y ontológicos. En el aspecto ontológico la influencia del sensualismo, especialmente de los ideólogos encabezados por Condillac, es evidente en el pensamiento de Munguía. Su filosofía, como la de Balmes, es un debate contra los señalamientos expuestos por los filósofos modernos de finales del siglo XVIII y los del XIX, y muestra una escolástica que al abrirse para polemizar con éstos, termina asumiendo las categorías y las definiciones de sus adversarios.

Así, la escolástica de Munguía se desdibuja reflejando el marasmo en que se encontraba en general el pensamiento católico de entonces, acabando por querer conciliar la modernidad con la fe en términos muy similares a lo que había pretendido Lamennais: apelando a un tradicionalismo de revelación; y por otra parte, adaptando su filosofía cristiana a los cartabones establecidos por el eclecticismo y el sensualismo. En esto Munguía no se distingue mucho de sus contemporáneos italianos como Taparelli y Liberatore —de los que ya hemos

¹⁵⁵ Cfr. José Santacruz, *Reminiscencias del Ilmo. Y Rvmo. Sr. D. Eulogio Gillow y Zavala, Arzobispo de Antequera*, p. 109.

¹⁵⁶ Sobre el pensamiento de Clemente de Jesús Munguía se consultó además de los libros ya citados: Ma. del Carmen Rovira (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. S. XIX y XX*; y Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, 2 V. La cita es de Rovira, *op. cit.*, p. 346.

hablado—, con la diferencia que éstos, de contar con una formación filosófica en donde intentaban conciliar el cristianismo y la ciencia por medio de balances aristotélicos a partir del espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin¹⁵⁷, finalmente dan el salto a un tomismo radical, donde intentarán esa misma conciliación con equilibrios aristotélicos, pero desde un terreno escolástico. Ellos aprovechan el resurgimiento del tomismo que jesuitas y dominicos impulsaron entonces en Italia, pero sobretodo, se suman a la consigna papal de que sólo a partir del pensamiento de Santo Tomás el catolicismo puede involucrarse con la modernidad. El dogmatismo con el que terminan asumiendo ese neo-tomismo tanto Taparelli como Liberatore, así como otros miembros del círculo de intelectuales cercanos a León XIII, sólo es entendible si tomamos en cuenta que ellos lo consideraron como un mandato emitido por el Vicario de Cristo, cuya investidura además lo convertía en un instrumento a través del cual podía expresarse el Espíritu Santo¹⁵⁸. A Munguía no le tocaría ya dar ese salto.

La combinación que se conjugó en el pensamiento de Munguía de las ideas liberal-traditionalistas tipo Lamannais, con un espiritualismo ecléctico a la manera de Cousin, se hacen más evidentes cuando revisamos la obra de sus seguidores más cercanos, especialmente la de José de Jesús Jiménez, peculiar personaje, profesor de Filosofía en Orizaba, y quien describe en sus poco difundidos escritos, precisamente, esa combinación de influencias de manera explícita¹⁵⁹.

El otro gran personaje de la intransigencia conservadora en México fue José María de Jesús Díez de Sollano (1820-1881), Obispo de León, quien representa al pensador escolástico tradicional, que en el caso particular de nuestro país, no era tan extraño encontrar todavía a fines del siglo XIX, debido a que “en México a pesar de crisis tan tremenda, de la guerra de independencia y de la revolución político religiosa, se conservó siempre vivo el respeto y amor al Ángel de las Escuelas...”¹⁶⁰. No obstante, Díez de Sollano tiene el mérito de promover desde sus inicios como docente un específico interés por el pensamiento y la obra del aquinate, pues muy joven obtuvo la titularidad de la cátedra de Filosofía en el Seminario de la Cd. de México, y posteriormente continuaría su labor de estudio y

¹⁵⁷ *Vid Supra*, p. 7 y 8

¹⁵⁸ Cfr., Schmidinger, *op. cit.*, p. 119; Aubert, *op. cit.*, p. 283-286.

¹⁵⁹ Valverde Téllez, *op. cit.*, T. I, p.363.

¹⁶⁰ *Ibid*, T. II, p. 344.

exaltación de Sto. Tomás, como rector del Colegio de San Gregorio y de la Pontificia Universidad.

La peculiaridad y el mérito de Díez de Sollano creo yo, proviene de que su devoción hacia la obra tomista se fundaba en su interés por la ciencia. Desde estudiante este prelado mostró aptitudes para las ciencias exactas y se dio cuenta que el predominio que éstas estaban adquiriendo en Occidente, se intensificaría cada vez más con base en sus admirables progresos, que se traducían en aportaciones concretas en la vida humana. Pero asimismo descubrió que en los trabajos de Santo Tomás se hallaba el nexo indisoluble de origen que existía entre la tradición católica y el desarrollo científico. Además de sus aportaciones teológicas, filosóficas e históricas, Díez de Sollano escribió textos sobre Astronomía, sobre Física experimental y Química¹⁶¹. No obstante, su revaloración tomista no alcanzó el ámbito de lo político y lo social como sucedió con los neotomistas europeos.

Su lúcida intransigencia, sin embargo, hizo que se erigiera en un tozudo polemista que con talento y habilidad combatió contra los intelectuales liberales sobre los temas de la hora, y contra las medidas reformistas tanto de Juárez y su grupo, como contra las de Maximiliano y sus allegados. Un ejemplo de esto y donde muestra claramente su conservadurismo intransigente es la polémica que sostuvo con el *Monitor Republicano* (1848) con relación a la tolerancia religiosa. En ella, Díez de Sollano expone con argumentación histórica, el gran peligro que, según él, representaba para México el que se aprobara legalmente la tolerancia de cultos. Llega al extremo de considerar que dicha medida abría la posibilidad al retorno de las prácticas religiosas prehispánicas, con sus horribles ritos de sacrificios humanos y antropofagia.

Su *Manifestación* en contra de la *Ley Orgánica de la Reforma* que fue expedida en 1874 bajo el gobierno de Lerdo, se convirtió en el documento central de la intransigencia conservadora contra los gobiernos y la legislación liberales que habían convertido a la religión católica en su villano imprescindible. El obispo de León se volvió así una personalidad paradigmática, en cuanto a su lucha por mantener los derechos de la Iglesia y la hegemonía cultural del catolicismo como la verdadera salvación para México. Fue seguido por muchos devotos feligreses en la

¹⁶¹ Sobre la obra y el pensamiento de Díez de Sollano se consultó principalmente, Regis Planchet, *op. cit.*, Rovira *op. cit.*, y Valverde, *op. cit.*

región del bajo y el centro, por sus cualidades intelectuales pero no menos que por sus cualidades pastorales, donde su firmeza de carácter y de convicciones hicieron que se le conociera porque “jamás hacía la menor concesión a sus adversarios” y porque “no cedió ni se intimidó jamás”¹⁶².

Especialmente en su jurisdicción se convirtió en un personaje seguido y respetado, cuyo aguerrido temperamento dejó leyendas y anécdotas arraigadas en esa región. Por ejemplo, así como luchó contra Comonfort y Juárez, contra Maximiliano y contra Lerdo, luchó también más inmediatamente contra los jefes políticos de las localidades de su diócesis. Particularmente áspera sería la disputa que sostuvo con el jefe político de León, Cecilio Estrada, el más terrible en sus afanes persecutorios y anticlericales, donde fueron cotidianos los riesgos y las amenazas a la vida del obispo. Se cuenta, sin embargo, que en su lecho de muerte, Estrada, atormentado por el recuerdo de las sentencias que le profirió Díez de Sollano, solicitó auxilio espiritual para expresar su total arrepentimiento. También fue anécdota popular, la premonición que tuvo el obispo sobre la muerte de Juárez. Se dice que celebrando una misa, repentinamente entró en un estado letárgico, y cuando volvió en sí y le preguntaron qué le había sucedido, dijo que había visto morir a Juárez y a su alma entrando a los infiernos, en momentos en que ese inesperado acontecimiento no era conocido aún públicamente.

En lo político, Díez de Sollano “no se avenía con ningún tipo de conciliaciones ni de medias tintas, no pudo entenderse con ningún gobierno liberal”¹⁶³. La relación iniciada por algunos jerarcas eclesiásticos y por el recién constituido gobierno surgido de la rebelión de Tuxtepec (1876), prefiguraba ya la política de conciliación que iba a caracterizar las relaciones Iglesia-Estado a lo largo de la dictadura porfiriana. El obispo de León pudo atestiguar esto con desencanto los últimos días de su vida. El año en que muere (1881) será simbólicamente el mismo en el que el Gral. Díaz contrajo matrimonio con Carmen Romero Rubio, bajo la bendición nupcial del Arzobispo de México, Antonio Labastida y Dávalos; lo que mostraba ya de manera explícita, la institucionalización de la política conciliatoria y su inercia irrefrenable.

¹⁶² Regis Planchet, *op. cit.*, p.298.

¹⁶³ Victoriano Agüeros, *El Ilmo. Sr. Dr. D. José M. de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, Primer Obispo de León, Noticia Biográfica*, citado en *Ibidem*.

En México, por lo tanto, la disyuntiva de los derrotados se dio en términos muy similares a la que se dio en Italia, recordemos:

La primera disyuntiva desde la cual se dividió principalmente el mundo católico fue la de transigir u optar por la intransigencia. Quienes decidieron transigir con la modernidad liberal tomaron el camino de la conciliación, pero ello implicaba dos modalidades: quienes ideológicamente compartían los conceptos liberales y trataban de conciliarlos con el dogma católico, que eran realmente los católicos liberales; y quienes aunque no compartían la ideología liberal, trataban de lograr la cohabitación y una posible convivencia del catolicismo y la Iglesia con las instituciones liberales modernas; éstos últimos en estricto sentido eran sólo conciliacionistas y no necesariamente católicos liberales. Sin embargo, ambos eran catalogados de conciliacionistas, aunque unos hicieran más énfasis en la conciliación ideológica, y otros en la política.

Es por ello que muchos católicos sumamente conservadores y tradicionalistas, incluyendo a altos prelados, optaron por la conciliación sin ser necesariamente modernos, liberales o progresistas en sus ideas. La conciliación fue la opción que tomaron como método político para enfrentar a los nuevos Estados liberales, con miras a disminuir los daños y salvar lo más que se pudiera del margen de acción y de los derechos de la Iglesia. Para los católicos liberales, por su parte, la libertad como principio básico defendido y venerado por el liberalismo, era un valor tan preciado que creían posible conciliarlo con la doctrina católica. Pensaban honestamente que un genuino sistema liberal era algo que incluso convenía impulsar a la Iglesia, para romper las ataduras que la ligaban a los Estados y a las casas reinantes, y que le permitiría desarrollar de manera más eficaz su misión sagrada.¹⁶⁴

La política de conciliación entre el gobierno y el clero mexicanos, tiene que entenderse en el contexto del fin del gobierno de Lerdo, durante el que se redactó y expidió la *Ley Orgánica de la Reforma*, donde se puntualizaron y promulgaron las normas, hasta entonces, más estrictas y agresivas contra la religión católica; donde los gobernantes liberales pasaron de cancelar los privilegios de la Iglesia y de imponer la libertad de conciencia, a una política estrictamente antirreligiosa, con medidas específicas dirigidas a demoler al catolicismo como cultura y como forma de vida en la sociedad mexicana. Así, cualquier posibilidad de participación política de los católicos, que pudo ser aún concebida en la época de Juárez, se extinguió en estos años.

Un ejemplo ilustrativo de esta intolerancia fue lo acontecido en las elecciones de 1873. La Junta Calificadora de elecciones no aprobó las credenciales de algunos diputados conservadores que de último momento decidieron postularse como candidatos, pero que aún así habían obtenido el triunfo. Sólo fue reconocido el triunfo de José de Jesús Cuevas como diputado federal por un distrito de Michoacán. A la hora de tomar protesta, con el objeto de evitar que dicho diputado católico asumiera el cargo, la Junta --sin estar facultada para ello--

¹⁶⁴ Vid *supra*, p.104

decidió cambiar el reglamento para que la protesta en lugar de ser colectiva fuera nominal, y además decidió cambiar el texto que debía pronunciarse.

El innecesario juramento que de la Constitución de 1857 se había exigido en situaciones y ámbitos absurdos, y que incluso fue un factor no menor para que estallara la guerra¹⁶⁵, no fue ahora un precedente para tomarse en cuenta. Sí lo fue cuando se expidió la ley de tolerancia de cultos, que substituyó el deber de prestar dicho juramento por uno que obligara sólo al buen desempeño del cargo.

En esta ocasión se decidió no respetar la ley de cultos y se obligó al diputado Cuevas a jurar obedecer la Constitución de 1857, y se le agregó la frase “sin reserva alguna”. Esto era importante porque algunos obispos habían recomendado a los fieles que podían prestar dicho juramento de palabra pero haciendo una reserva de conciencia. Con tal redacción no se dejaba resquicio alguno, por lo que al tomarle la protesta, Cuevas respondió como lo habían hecho los diputados de la anterior legislatura: “cumplir bien y fielmente las obligaciones de diputado”. Se le preguntó dos veces más y respondió de la misma forma, por lo que entonces se le declaró incompetente para asumir el cargo¹⁶⁶.

La política de conciliación fue entonces, el camino que escogió la jerarquía para enfrentar a un nuevo gobierno liberal que llegaba provisto de leyes que habían avanzado enormemente en sus contenidos anticlericales y anticatólicos, convirtiéndose dicha legislación en una amenazante guillotina que pendía sobre la cabeza de la Iglesia, y que en cualquier momento podía hacerse accionar. Así, el clero buscaba apelar a la moderación o abstención en la aplicación de la misma, ya que una confrontación con el gobierno, les pareció en esos momentos, una ruta definitivamente intransitable.

El arzobispo Labastida y Dávalos había sido, décadas atrás, el promotor del enfrentamiento clerical contra el liberalismo que culminó en una cruenta guerra civil; vivió luego los agravios de la monarquía liberal de los Habsburgo, y, sin embargo, terminaría por convertirse en artífice de la política de conciliación con el porfiriato. Es él, en nuestro ámbito, la viva muestra de la cercanía que terminó por existir entre la intransigencia más conservadora y la conciliación con los gobiernos liberales moderados, que —como ya lo mencionamos—aconteció también en Italia.

¹⁶⁵ Regis Planchet, *op. cit.*, p. 293-295, Pani, *op. cit.* p. 152.

¹⁶⁶ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1911)*, p. 79; Regis Planchet, *op. cit.*, p. 290

Al consolidarse la República restaurada, Labastida tuvo estancias prolongadas en Roma, donde las directrices fueron ya no de enfrentamiento directo, pero sí indirecto, es decir, asumir una intransigencia pacífica, pero intransigencia al fin. Esto fue claro cuando a raíz de la ofensiva legal anticatólica de Lerdo, la respuesta del episcopado mexicano fue una reproducción de la actitud que estaba tomando la Santa Sede ante la ofensiva liberal del gobierno italiano, es decir:

... se abocarían a fundar y organizar asociaciones, grupos y corporaciones que rivalizarían con las instituciones estatales liberales. Era la forma de demostrar con hechos (en acto, en acción), la fortaleza que detentaba aún la Iglesia y la capacidad de convocatoria del catolicismo dentro de todo el espectro social. Era la manera de enfrentar (pacíficamente) al Estado para demostrarle que en lugar de ceder o conceder, la intención de la Iglesia era competir con él, disputarle sus bases sociales o, en el menos pretensioso de sus objetivos, demostrarle que podría prescindir de él.¹⁶⁷

En la carta pastoral que emiten a principios de 1875, contra la *Ley Orgánica de la Reforma*, los arzobispos de México (Antonio Labastida y Dávalos), de Michoacán (Ignacio Arcigas y Ruíz) y de Guadalajara (Pedro Loza y Pardavé), a lo que se convoca es a la “acción católica”; es decir, condenan la insubordinación al gobierno, pero llaman a los laicos al trabajo paciente y perseverante, es decir, organizado, para impulsar obras de caridad, de educación, de divulgación de la fe y de devoción y culto religiosos, para que se mantuvieran la moral y la forma de vida cristianas en nuestra sociedad¹⁶⁸. En este documento, en fin, los obispos recomiendan desarrollar esa labor aprovechando los restos de libertad que aún les quedaba. Esta era precisamente la estrategia que había recomendado Pío IX a la acción católica italiana que por el mismo año fundaba la *Obra de los Congresos* como organismo unificador. Sin embargo, distintas circunstancias y factores van a hacer que este esquema que debía gobernar formalmente la acción de los laicos católicos en México hasta principios del siglo XX, fuera desajustándose con lo que iba aconteciendo en la realidad. Dos de los principales motivos que produjeron esta discordancia entre la estrategia prevista y lo sucedido realmente fueron:

a-) La agresividad de las leyes y de las políticas promovidas por el gobierno mexicano, debido a que en nuestro país había triunfado la corriente jacobina y radical del liberalismo, siendo que en Italia aunque hubo liberales radicales participando en el gobierno y el parlamento, o encabezando gobiernos locales, quienes detentaban el poder nacional eran liberales moderados, y existía además

¹⁶⁷ Vid supra, p. 91.

¹⁶⁸ Adame, *op. cit.*, p. 80.

una corriente importante de católicos liberales en labores gubernativas, que aunque eran mal vistos por la jerarquía, contribuyeron a atenuar las ofensivas anticlericales. En México, el gobierno le negó la participación política a los católicos en general, ya fueran intransigentes, conciliadores o liberales. La postura oficial de la Iglesia mexicana fue la misma que la de la Santa Sede, es decir, condenatoria con respecto al catolicismo liberal; pero el gobierno mexicano no reaccionó como el gobierno italiano o los de otros países europeos, que estimularon la participación política de los católicos —claro que bajo las reglas del sistema liberal— para legitimar y fortalecer su propio gobierno, y que optaron por atraer, o en otros casos, por tolerar, a los católicos liberales.

b-) La jerarquía eclesiástica en México se convirtió en un claro ejemplo de por qué terminó por darse una relación tan estrecha entre la intransigencia más conservadora y el conciliacionismo menos recatado, y esto, que en apariencia parecería contradictorio, tiene como factor común el que en ambas posturas se compartía un mismo concepto de las relaciones Iglesia-Estado. Esto es, en ambas corrientes, aunque con diferencia de estrategia, existe el mismo supuesto doctrinario de que “la unión entre Iglesia y Estado es tan necesaria en todo tiempo, como lo fue en el Medioevo, y ha de buscarse que ésta sea permanente, no transitoria o extemporánea, por estar esta unión, tan íntima y esencialmente fundada en la naturaleza de ambos poderes, como la unión del alma y el cuerpo, y que faltando la cual se vuelve la persona, así como la sociedad, un cadáver”¹⁶⁹. Estos conceptos de la intransigencia conservadora estaban basados en definiciones dogmáticas tan antiguas como las del Papa Bonifacio VIII o las del V Concilio de Letrán¹⁷⁰. Los conciliadores mexicanos, con una dosis mayor de realismo pensaron que pretender volver a épocas del Medioevo o volver a establecer oficial y formalmente un Estado católico era entonces en nuestro país poco menos que ilusorio, por lo que optaron por conseguir algo de esa —para ellos— necesaria armonía entre Iglesia y Estado de manera pragmática, promoviendo y cultivando las buenas relaciones entre la jerarquía eclesiástica y los dirigentes del gobierno, con la intención de ir logrando poco a poco ventajas y privilegios en los hechos, que a la larga podían ir convirtiéndose en cambios legales y formales; objetivos, estos últimos, que con una política de confrontación, según su perspectiva, se volvían verdaderamente inaccesibles.

Lo que en realidad le sucedió a la Iglesia mexicana es que no dio el siguiente paso evolutivo de la intransigencia como sucedió con la Iglesia romana. Si no quiso o no pudo es algo que estaría a debate. Las circunstancias particulares de nuestro país mencionadas anteriormente, nos harían ver que no se pudo, pero otros enfoques también nos pueden hacer ver que no hubo la voluntad necesaria para hacerlo. Es decir, el salto que la Iglesia romana decidió en el último cuarto del siglo XIX y que fue asumido desde la Santa Sede, fue el de “bajar de las cúpulas para ir al pueblo”, o sea, salir del encierro de las sacristías para involucrarse con el

¹⁶⁹ Regis Planchet *op. cit.*, p. 302

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 303.

padecer cotidiano de la población y realizar trabajo social, así como para abandonar las alianzas y las connivencias con las elites gobernantes para solidarizarse con las clases desposeídas.

Como ya se vio, este cambio se decidió porque tenía como base previa activa, la labor social que ya habían empezado a realizar diversos sacerdotes y obispos, así como laicos, ante las injustas y angustiantes condiciones en las que vivían los obreros en las ciudades europeas al inicio de la industrialización. Y como base doctrinaria tuvo la renovación y adaptación del pensamiento tomista al mundo moderno. A partir de estos fundamentos, la Iglesia romana desarrolló una visión social que tuvo como corolario la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum*. En la Iglesia mexicana no se consolidaron ninguna de esas bases previas. Es por ello que dicha encíclica, en México, cayó en buena medida en el vacío.

En cuanto al fundamento pragmático, la creación de la Sociedad Católica de México en diciembre de 1868 fue el instrumento prescrito para realizar esa labor de involucramiento social, de formación de diversas organizaciones que rivalizaran o ayudaran a contrarrestar a las instituciones estatales que estaban diseñadas bajo una concepción liberal del mundo. La Sociedad Católica, como su nombre lo indica, tenía como objetivo preservar y defender el carácter católico de la sociedad mexicana y contener la irreligiosidad que fomentaba el Estado en las distintas áreas de la vida social: educación, prensa, actividades culturales y artísticas, salud, obras de beneficencia y de apoyo a los grupos vulnerables, y desde luego, promoción de la fe y de los valores morales.¹⁷¹

La Sociedad Católica era un organismo concebido para la intransigencia, se inspiró en la organización que empezaban a darse los laicos católicos italianos y se va adaptando a la estructura que va tomando la acción católica italiana en esa época. Es precisamente en 1868 cuando se forma la primera Sociedad Católica en Italia; es en 1870 cuando dicha sociedad se transforma en Sociedad Romana Primaria para los Intereses Católicos y funda su primer periódico, *La Voz de la Verdad*, lo que da lugar a que en México la Sociedad Católica funde su periódico *La Voz de México*, y en Puebla, uno de sus miembros, funde el otro periódico más importante de la intransigencia conservadora, *El Amigo de la Verdad*. Años después sus fundadores recordaban:

¹⁷¹ Adame, *op. cit.*, p. 16; Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia (1891-1911)*, p. 51-54.

No es un hecho casual, es un hecho providencial. Se había realizado la Asamblea Católica de Malinas ...ese movimiento efectuado en Europa fue observado aquí en México hace nueve años... personas con ligas de amistad en Europa pensaron que siendo en México iguales los males actuales y más amenazadores los que presagiaba el porvenir, necesario era recurrir a los remedios que Dios en otra parte mostraba como eficaces... Pío IX bendijo las sociedades católicas y se multiplicaron, el pensamiento que las animó cruzó los mares y las trasplantó a nuestro suelo...¹⁷²

La Junta Central de la Sociedad Católica de México tradujo del italiano y luego editó la *Memoria* del primer año de existencia (1870-1871) de la Sociedad Romana para los Intereses Católicos, la que entregó y dedicó a los dirigentes de la Sociedad mexicana para que se acoplaran a los lineamientos de su similar italiana. Es muy posible que el Arzobispo Labastida y Dávalos, al regreso de su exilio desde Roma en 1871, trajera consigo las ideas y lineamientos que estaba siguiendo la Sociedad Católica romana, y también el ejemplar de su *Memoria* que fue traducido aquí en 1872. La Sociedad Católica de México, entonces, se reestructura y asume un nuevo reglamento en 1873.

Entre 1872 y 1874 es cuando Pío IX crea en Roma la Federación Plena, en la que amplía el espectro de la Sociedad Romana Católica, permitiendo la incorporación de otras asociaciones y agrupaciones católicas que estaban involucradas en actividades más variadas dentro del ámbito social, como la del Óbolo de San Pedro, la de la lucha contra las malas lecturas, y las asociaciones de artesanos y obreros; y es en esos años cuando en México la Sociedad Católica amplía las comisiones que la conformaban para crear la Comisión del Centavo (sinónimo de óbolo), la de Literatura (enfocada a promover las buenas lecturas) y la de Artesanos y Obreros¹⁷³.

La comisión de artesanos tenía como objeto al igual que sus equivalentes romanas, no crear asociaciones de tipo sindical, sino círculos en donde se protegiera al obrero de la cultura atea, donde se le adoctrinara en los valores y las costumbres cristianas y se le alejara de las sociedades anticlericales. En nuestro país, la Comisión de Pueblos se organiza en 1875, y era evidente que tenía como objeto el mismo que declaraba la Acción Católica de Italia en su primer congreso

¹⁷² *Memoria de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana. Año IX de su fundación (1868-1877)*, p.5.

¹⁷³ Es también en 1873, cuando se funda en Guadalajara el periódico *La Religión y la Sociedad*, inspirado en el espíritu intransigente que el Papa Pío IX estaba definiendo, cada vez más, como forma de lucha contra la cultura liberal. En este periódico, a cargo del Dr. canónigo Agustín de la Rosa, se desarrollaron memorables polémicas con los periódicos y pensadores liberales de aquella época. Cfr. Valverde, *op. cit.*, T. I., p. 234.

de 1874, o sea, “promover en todo centro poblacional, por más pequeño que fuera, una asociación adaptada a las necesidades del lugar”; y más adelante se agregaba que “las Asociaciones de San Vicente de Paul, ya instaladas y extendidas por Italia...dedicadas a la ayuda de los pobres, eran el instrumento idóneo para penetrar en las villas y los pueblos”, precisamente lo mismo que los tres arzobispos mexicanos indicaron en la Pastoral ya referida de 1875, donde recomendaban a los laicos agruparse alrededor de las Conferencias de San Vicente de Paul, ya establecidas en el país, para seguir realizando labores cristianas.

El Primer Congreso Católico Nacional en Italia se realiza en junio de 1874, y en éste se unifican todas las organizaciones dedicadas a la acción católica en la península, en una sola estructura que se llamará la *Obra de los Congresos*. Así, en septiembre de 1875, se realiza el segundo congreso católico italiano que también será conocido como el Primer Congreso de la *Obra*. La Sociedad Católica de México, por medio de su entonces presidente, Bonifacio Sánchez Vergara, envía una carta al pontífice el 29 de junio de 1874; en dicha misiva profesaba la adhesión de la Sociedad a los lineamientos de la Santa Sede y se le informaba de los trabajos que estaban realizando en México. Pío IX respondió a la agrupación, manifestando su beneplácito al saber que “en estos tiempos que por todas partes se declara una guerra terrible contra la Iglesia de Dios” se estaba realizando esa labor en nuestro país, y otorgaba a la Sociedad su bendición apostólica¹⁷⁴.

La Sociedad Católica de México celebraba desde su fundación una Asamblea General cada año, el 8 de diciembre, que es el día de la Inmaculada Concepción, dogma de fe instituido en 1854 por Pío IX y día de la inauguración del Concilio Vaticano I en 1869, que fue convocado por el mismo Papa. En diciembre de 1875, la Sociedad convoca a su Asamblea General anual, pero ahora con el propósito de reunir a los representantes de todas las asociaciones y organizaciones católicas del país, por lo que dicha asamblea se asumiría como el “Primer Congreso Católico de México”, y tendría como resultado la formación de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana.

Se tomaba así como referencia a los congresos italianos ya mencionados, de los cuales, además, se adoptarán los mismos resolutivos principales¹⁷⁵: desde el de penetrar en los pueblos y en las aldeas, hasta el de adoctrinar cristianamente a las

¹⁷⁴ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. X.

¹⁷⁵ Cfr., Spadolini, *op. cit.*, p 85 y 101.

empleadas del servicio doméstico; desde la consigna de crear colegios y academias de estudio para las clases acomodadas y preservar una alta cultura católica, hasta la de abrir, para las clases pobres, escuelas gratuitas populares y fundar sociedades católicas mutualistas y de mejoras materiales.

En una nota explicativa que seguía a la publicación de los acuerdos, la Junta Central de la Sociedad expresaba: “Debemos advertir que los acuerdos son de precepto para todo el mundo...y la Asamblea los trasladó a sus conclusiones para exhortar así a su cumplimiento”¹⁷⁶. Por tanto, la interpretación de éstos a nuestra realidad particular estaba a cargo de los miembros de la Junta Central, quienes debían despejar cualquier duda. A continuación aclaraban, por ejemplo, que cuando los acuerdos hablaban de una labor de pueblos, se referían a algo como lo que la Sociedad estaba haciendo ya en el pueblo de Contreras; que cuando se hablaba de sociedades mutualistas, se referían a algo muy similar a lo que estaba haciendo el grupo “Obreros de Puebla” en ese Estado, y así, hasta llegar al caso del acuerdo en el que se exhortaba a crear sociedades de mejoras materiales, donde parece que no entendieron o no encontraron algún antecedente, pero afirmaban que de todos modos lo harían pues “nada de lo que puede ser de verdadero progreso es ajeno al catolicismo”¹⁷⁷.

Dado que la principal preocupación de los congresos católicos italianos y por tanto del mexicano, era la educación, se dio aquí gran impulso a la fundación de escuelas de todo tipo, pero especialmente las dirigidas a los sectores humildes. Esto da lugar a que en 1876, la Escuela Preparatoria Católica que había fundado la Sociedad Católica de México, se convirtiera en gratuita y destinada a las clases populares, y que en ese mismo año la Comisión de Artesanos aceptara que se incluyeran obreros en su directiva.

En el año de ese Primer Congreso Católico italiano —1874— inicia un periodo de definiciones. Era el año en el que la Acción Católica de ese país comenzaba a privilegiar su relación con “el pueblo”, e incorporaba por primera vez en sus objetivos el mejoramiento material de las clases populares, desestimando su relación con las elites gobernantes que encabezaban un gobierno liberal-aristocrático; se reafirmaba así el *non expedit*, ya decretado por Pío IX en 1868 contra los jacobinos, pero ahora para no hacerle el juego al sistema liberal-

¹⁷⁶ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. XIII

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. XIV

conservador. Es decir que, el gradual acercamiento que va teniendo el movimiento católico con los grupos proletarios y desposeídos es proporcional al deterioro de sus relaciones con el poder político. A su vez, en el congreso católico mexicano se decide fundar la Sociedad Católica de Puebla, “la ciudad más manufacturera del país”, para incorporar a la Sociedad de Obreros que estaba creciendo y funcionando muy eficazmente en esa región, y a la que se les enviaba un mensaje tomado del congreso italiano: “El catolicismo nacido del pueblo, al pueblo regresa y en él se regenera”¹⁷⁸. Con tales intenciones se realiza ese primer congreso católico en México en 1875, precisamente cuando la relación entre los católicos y el gobierno pasaba por su peor momento, sin embargo, la realidad irá transformando este panorama.

--LA CUESTIÓN POLÍTICA, FOCO DE LAS DISCORDIAS

Después de la --para ellos-- fatal aprobación de la *Ley Orgánica de la Reforma* en diciembre de 1874, los intransigentes conservadores se ven ante el desafío de involucrarse o no en la lucha política, pues pensaban que de continuar las cosas como estaban, y ellos sin actuar, podían terminar atestiguando la desaparición misma de la institución eclesiástica en México. Un sector, primordialmente de laicos, decide que la participación política era lo más conveniente para defender los intereses católicos, y otro, fundamentalmente de prelados, dice que no, basándose en la consigna del *non expedit* italiano que sería confirmado para México, unos meses después, en la pastoral de los tres arzobispos.

En estas circunstancias es cuando un grupos de católicos conservadores especialmente los más cercanos a la redacción de *La Voz de México*, optan por inmiscuirse en la tormenta política del momento. La disyuntiva era trascendente porque implicaba seguir la línea romana intransigente ligada a la no participación política, o romper con ella aprovechando la coyuntura local, actuando políticamente para colaborar en el derrumbamiento de la “tiranía irreligiosa” en que se había convertido el régimen de Lerdo.

Entonces, desde los inicios de 1875, *La Voz de México* comienza a abordar cada vez más asuntos políticos y a atacar directamente al gobierno, justificando las rebeliones que empezaban a surgir en distintas regiones contra la autoridad; pero

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. XV

asume una postura especialmente alentadora para con los grupos católicos que se estaban levantando en el occidente del país y luego en el Estado de México contra la persecución religiosa: “no hay donde volver la cara... todos los caminos pacíficos y legales están obstruidos”¹⁷⁹, expresaba en uno de sus editoriales. Esa toma abierta de posición no cayó nada bien a la jerarquía eclesiástica que estaba comprometida con la línea romana de la intransigencia pacífica, o sea, una intransigencia que fuera enérgica pero sin violencia, sin derramamiento de sangre, y sin participación en la política nacional. Así para evitar violar el *non expedit* decretado por la jerarquía, los intransigentes laicos se ven obligados a anunciar la separación oficial del periódico *La Voz de México* con respecto de la Sociedad Católica, que se conducía bajo el amparo de las directrices clericales. Es aquí cuando se empieza a percibir la divergencia de apreciaciones entre lo que llamaremos la “intransigencia conservadora laica” y la “intransigencia conservadora clerical”.

El grupo de católicos laicos que habían fundado y organizado la Sociedad Católica, eran hombres con alta preparación académica e intelectual, con prestigio social, incluso algunos con poder económico, y la mayoría, en algún momento, participantes del Imperio en puestos administrativos o políticos; estos personajes estaban formados en la intransigencia más tradicionalista y conservadora, intelectualmente deudores tanto de Clemente de Jesús Munguía, de quien varios de ellos fueron compañeros o discípulos, como de José de Jesús Díez de Sollano.

Personajes que participaron en el 2º Imperio y en la fundación de la Sociedad Católica, y su relación con los Arzobispos Munguía y Díez de Sollano			
Nombre	Cargo Imperial	Relación con Arzobispos	Soc. Católica
Ignacio Aguilar y Marocho	Junta de Notables, miembro Consejo de Edo., Embajador en el Vaticano y España	Discípulo de Clemente de Jesús Munguía en el Seminario de Morelia	Sí
Ignacio Amievas	Ministro del Tribunal de Cuentas		Sí
Alejandro Arango y Escandón	Junta de Notables, miembro del Consejo de Estado, Magistrado del Tribunal de Justicia	Condiscípulo de Díez de Sollano en el Seminario de México	Sí
Tirso Rafael de Córdova	Secretario del Tribunal de Justicia	Discípulo de Clemente de Jesús Munguía en Morelia	Sí
Manuel García Aguirre	Ministro de Justicia, Ministro de Instrucción Pública y Magistrado del Trib. de Just.		Sí

¹⁷⁹ Daniel Cosío Villegas, *La República restaurada, Vida Política, en Historia Moderna de México* p.776

Joaquín García Icazbalceta	Miembro Consejo de Estado, Comisionado de Hacienda en Cuernavaca		Sí
Agustín Flores Alatorre	Miembro del Consejo de Edo., Magistrado del Trib. de Just.		Sí
Pelagio Antonio Labastida y Dávalos	Regente	Condiscípulo de Clemente de J. Munguía en el Seminario de Morelia	Sí
Miguel Martínez	Miembro del Consejo de Estado	Discípulo de Monseñor Munguía en Sem. Morelia	Sí
Víctor José Martínez	Auditor del Consejo de Edo.	Discípulo de Monseñor Munguía en Sem. Morelia	Sí
Antonio del Moral	Prefecto de Morelia	Discípulo de Monseñor Murguía	No
Octaviano Muñoz Ledo	Comisionado de Hacienda en Guanajuato		Sí
Juan Manuel Olmos	Magistrado del Tribunal de Justicia.	Condiscípulo Mons. Munguía en Morelia	No
Juan Rodríguez de San Miguel	Miembro de la Junta de Notables, del Consejo de Edo. y Magistrado de Trib. de Just.		Sí
Tomás Sierra y Rosso	Secretario del Tribunal de Cuentas		Sí
José Dolores Ulibarri	Ministro de Estado		Sí

Cuando se instala el Imperio y comienza a mostrar Maximiliano sus simpatías liberales, estos hombres sacrifican un tanto su intransigencia en aras de obtener la estabilidad del régimen imperial que, según sus anhelos, podría finalmente lograr la paz, el orden y el progreso en el país. En esas circunstancias los intransigentes conservadores laicos moderan y flexibilizan sus principios, mientras que la intransigencia conservadora clerical, firme en su postura, experimenta constantes choques con el gobierno imperial, lo que haría expresar al Arzobispo Labastida y Dávalos: “La Iglesia sufre hoy los mismos ataques en sus inmunidades y sus derechos que en tiempo de Juárez; y por la posición en la que se nos ha colocado, estamos peor que en aquel tiempo...”¹⁸⁰. Los arzobispos Munguía y Sollano –como ya se vio– fueron importantes protagonistas de esa ríspida relación. Pero en la nueva etapa iniciada por los rebeldes de Tuxtepec, las posturas iban a dar un giro.

Los intransigentes laicos, frustrados y decepcionados por las características que a fin de cuentas adquirió el Imperio, terminaron por adjudicar gran parte de su fracaso a lo superfluo y poco sólido del catolicismo del Emperador. De esta forma, aunque al principio flexibles, el derrumbe imperial se convierte en una

¹⁸⁰ Juan de Dios Peza, *Benito Juárez*, citado en Regis Planchet, *op. cit.*, p. 583.

lección que refuerza la intransigencia de los conservadores laicos, llevándolos a revalorar las enseñanzas filosófico-políticas de Munguía y Díez de Sollano; los conduce a una conclusión ineludible: sólo con gobernantes verdaderamente católicos es posible pensar en la salvación de la Nación. La estrepitosa derrota sufrida en el campo político, militar y en su imagen pública, hacía impensable iniciar cualquier aventura política a estos católicos, al menos en un buen tramo de tiempo. Por ello, la lucha promovida por los laicos en Italia, en el plano cultural y social, sin involucrarse en política y con la anuencia papal, fue una opción atractiva para ellos, que daría lugar a que apenas al año siguiente al triunfo de la República fundaran la Sociedad Católica, donde se abriría el campo para trabajar en la regeneración de la moral social, que se volvería entonces su principal preocupación.

Sin embargo —como ya se mencionó—, la fiera del anticlericalismo de los gobiernos liberales, especialmente el de Lerdo, hace que estos hombres concluyan que la única manera de defender los derechos de los católicos y de la Iglesia, era participando en el gobierno de la nación, es decir, en la política. Como no podían hacerlo ya por vía de la fuerza, trataron de hacerlo en los espacios que les dejaron. Iniciaron su gesta política por medio de la prensa en 1875, mas, tiempo después, al ser derrocado el gobierno de Lerdo, percibieron que se avecinaba un cambio que podía ser benéfico, puesto que ciertos generales conservadores y algunos grupos de católicos levantados en el occidente, se habían unido a las fuerzas *tuxtepecanas*. La apertura de alianzas que necesariamente tuvo que asumir Díaz y sus allegados para fortalecer su arribo al poder, disminuyó considerablemente el ambiente anticlerical y antirreligioso que había caracterizado al oficialismo, lo que hizo que los intransigentes laicos percibieran una coyuntura favorable para lanzarse a la participación política nuevamente.

A estas alturas, la jerarquía actuaba en forma dubitativa en cuanto a su posición a tomar. Decidió por principio ajustarse a los lineamientos provenientes de Roma y a las actitudes que tanto la Iglesia como los laicos católicos estaban asumiendo allá, en su lucha contra el Estado liberal italiano. El clero se deslindaba aquí oficialmente de las actividades políticas que comenzaron a realizar los laicos católicos, porque así lo exigía el ordenamiento imperante; pero es claro que estos últimos no actuaban en total rebeldía, sino con un visto bueno jerárquico, que si no era de autorización, sí era de “dejar hacer”. Mientras no se llegara a exhortar o a

ejercer la violencia, la jerarquía estaba dispuesta a observar los resultados de la aventura política de los intransigentes laicos para ver hasta donde podían llegar; el experimento valía la pena.

Cuando a finales de 1876 el régimen provisional de Tuxtepec convoca a elecciones, los laicos intransigentes deciden formar la Junta Central Conservadora, como la agrupación desde donde se lanzarían a la lucha electoral. Miembros prominentes de la Sociedad Católica como Manuel García Aguirre (candidato a Presidente de la Suprema Corte), José de Jesús Cuevas (candidato a presidente del ayuntamiento de la Ciudad de México) o Joaquín García Icazbalceta (candidato a diputado) se postulan como candidatos a importantes cargos; incluso compiten también por la Presidencia de la República --postulando al general Santiago Cuevas--, y muchos otros católicos destacados que habían pertenecido al partido Conservador y al Imperio, también se lanzan para obtener diputaciones y senadurías.

Desde el inicio de ese año electoral de 1877, en momentos en que Díaz se estaba ya afianzando en el poder, y se desarrollaban las campañas, su gobierno manda señales cruzadas a los grupos católicos. Observando la nueva ebullición política que surge en las filas de los intransigentes conservadores, y como gobierno recién llegado, prometedor de paz y libertades, no puede prohibirles su actividad política, pero es claro que al general oaxaqueño y sus allegados no les era agradable competir por la Presidencia de la República y por otros cargos de elección, con personajes que habían colaborado con el Imperio. Es así, que Porfirio Díaz manda mensajes de concordia a los católicos en general, pero haciendo una sutil aclaración, que definiría las características que en adelante habría de tener su política conciliadora con la Iglesia.

En un comunicado oficial en enero de ese año, expresaba que él y sus seguidores se asumían como herederos legítimos del movimiento de Reforma y de sus leyes, que no iban a desconocerlas, y que su gobierno y quienes participaran en él debían hacerlas suyas y protestar obedecerlas en todos sus términos. Pero al mismo tiempo, expresaba que pondría fin a la intolerancia y la persecución, que se respetaría la conciencia individual “hasta sus extravíos”, y que los desacuerdos en

cuestiones religiosas no podrían alterar la igualdad de derechos que debía existir entre los ciudadanos, inaugurando así una etapa de concordia¹⁸¹.

El mensaje era claro, quienes quisieran participar en el gobierno y en la política tenían que asumirse como hijos de las leyes de Reforma y adoptar sus principios con convicción; los ciudadanos comunes que no se entrometieran en la dirección de los destinos del país, no debían preocuparse pues contarían con toda la libertad y seguridad para practicar su religión.

Los miembros de la Junta Central Conservadora que habían vuelto a emocionarse con su actividad política, no supieron o no quisieron leer el mensaje, ya que en sus campañas expresaban que el gobierno de Díaz había declarado ya la libertad de conciencia y que si un católico llegaba a algún cargo de gobierno, podría protestar para ejercerlo con las reservas de conciencia que creyera convenientes. El problema fue que ni siquiera los dejaron acceder a algún cargo. Tanto en las elecciones locales de enero, como en las federales a mediados de año, los católicos vivieron nuevamente, en carne propia, la intolerancia de parte del régimen, que incluso llega a recurrir a la fuerza pública para garantizar el triunfo de los candidatos oficiales. Este hecho los decepciona fuertemente, y le hace confirmar a la jerarquía que cualquier gobierno que se asumiera como liberal y como heredero histórico de la Reforma, no estaría dispuesto a permitir que algún católico conservador llegara a cualquier cargo público. Pero las señales conciliadoras continuaron.

Desde el segundo semestre de 1877 hasta principios de 1878, un gobierno ya consolidado, con las cámaras compuestas por partidarios y el ejército controlado, seguía mandando mensajes públicos y seguramente privados de apertura y tolerancia para con la Iglesia y los católicos. Los mensajes públicos eran a través del periódico que era vocero del gobierno, *La Libertad*, que llegó a definir muy bien el espacio de activismo religioso que estaba dispuesto a aceptar el nuevo régimen: “¿Qué razón puede haber para prohibirle a una docena de ancianas que se reúnan a rezar...?”¹⁸², exponía el diario en un editorial que justificaba la nueva tolerancia, dirigiéndose así, a los liberales radicales que seguían exigiendo “mano firme” en la aplicación de las leyes.

¹⁸¹ *La Voz de México*, 18 de enero de 1877

¹⁸² *Ibid*, 22 de mayo de 1878

Es en esas épocas cuando la jerarquía por fin comprende el mensaje. El propósito del gobierno era entenderse con ellos para establecer un *modus vivendi* pacífico que permitiera al clero realizar sus labores estrictamente religiosas. Quienes estorbaban eran los católicos laicos, que con sus periódicos, sus Sociedades Católicas y su nuevo pseudo partido, querían meter la nariz donde no les incumbía. Las condiciones estaban claras: libertad para la Iglesia católica y sujeción para los laicos católicos.

La posibilidad de sujeción de los laicos fue favorecida por las circunstancias; los jerarcas mexicanos se parapetaron en el *non expedit* italiano para justificarla, “era la consigna de Roma, la postura del Papa...”. Sin embargo, la incongruencia era clara, el veto a la participación política en Italia era para los laicos, pero porque lo ejerció primero el clero; es más, tenía como origen las diferencias intransigibles, entre la jerarquía eclesiástica y los gobernantes. Proponer el abstencionismo político para unos y no para otros, era un planteamiento cojo, inverosímil y finalmente incoherente. Y habría una incongruencia más, el *non expedit* romano era abstencionismo político pero no social; como ya se vio, la preocupación social y el acercamiento a las clases populares fueron aparejados al desencuentro con la clase gobernante, ya fuera republicana o monárquica. Se renunciaba a la participación política, para no hacerle el juego a los gobiernos liberales que amenazaban a la Iglesia, pero también porque éstos protegían al nuevo capitalismo industrial, más salvaje e inhumano que sus versiones anteriores.

Al aceptar la conciliación, la jerarquía mexicana se desprendía de la intransigencia; quizá era el único camino viable entonces, bajo las circunstancias particulares de nuestro país; quizá no. El hecho es que la Iglesia mexicana aceptó las condiciones y cercenó la cabeza del laicismo militante católico.

El periodo del amanecer de la conciliación (1877-1879), es el periodo del ocaso de la Sociedad Católica, que desaparece repentinamente dejando pocos rastros; es el periodo también, en el que la intransigencia conservadora en Italia da los primeros, pero sólidos pasos, para transformarse en intransigencia social. En 1877 la *Obra de los Congresos* celebra su congreso en Bérgamo, donde afloró el conflicto con los católicos conservadores y se fortaleció la postura de los que se perfilarían, a partir de entonces, como los católicos sociales¹⁸³. En 1878 muere Pío IX y León

¹⁸³ Vid *supra*, P. 106

XIII llega al pontificado. En diciembre de ese año, el nuevo Papa emite su encíclica *Quod Apostolici Muneris*, en donde exhorta a que se creen más sociedades de obreros y artesanos; y en julio de 1879, publica la encíclica *Aeterni Patris*, que abrirá las posibilidades para que la Iglesia y los movimientos católicos se adapten y puedan convivir con las nuevas ideas y conocimientos del mundo moderno sin claudicar en sus principios.

Esa etapa de renovación católica, tanto en las áreas de la doctrina, de la búsqueda del conocimiento, como en la del compromiso y la asistencia social, pasó de noche, o al menos, bajo una espesa niebla para el catolicismo mexicano, debido al freno que se impuso a la Acción Católica intransigente.

La *Memoria* que publica la Sociedad Católica de la Nación Mexicana a principios de 1877, era en realidad un agónico canto del cisne, en donde enumeraba, con amargura, los logros obtenidos y los obstáculos encontrados; donde anunciaba grandes metas por cumplir, sabiendo que en realidad estaba por morir. Es el proyecto frustrado, de lo que debió haber sido el tránsito de una intransigencia conservadora a una intransigencia social en México. Los lamentos y los reproches de los dirigentes en dicho texto, aunque disimulados, son evidentes. Se quejaban de los enemigos, pero en especial de la incompreensión de los que supuestamente debían ser sus simpatizantes e impulsores:

...los amigos la combatían (a la Sociedad Católica), se le acusaba de que no hacía nada... levantan calumnias haciéndola ver con intereses políticos, sediciosa, y como de dudosa fe. Se ha dicho que está agonizante, que no obedecemos a la autoridad eclesiástica...No podemos contestar a tantas acusaciones, pero lo que no podemos dejar pasar es que se insista en que no obedecemos en lo religioso. Somos obedientes a la Iglesia Católica Apostólica y Romana.¹⁸⁴

Es claro que estos reclamos iban dirigidos a otros católicos pero especialmente a la jerarquía mexicana que preparaba el terreno para la conciliación, dentro de cuyas condiciones estaba esterilizar a la militancia civil católica. Las acusaciones, calumnias e intrigas de las que era sujeta la Sociedad Católica tenían como origen el cambio de los tiempos y del escenario político.

El trabajo social, aunque apenas emergente, desplegado por esta agrupación, no fue entendido por otros grupos que mantenían una concepción tradicionalista de lo que era el catolicismo y el papel de la Iglesia. Los mismos miembros de la Sociedad pertenecían a esa mentalidad, pero su obediencia a los lineamientos de la

¹⁸⁴ *Memoria de la Sociedad Católica...*, p. 149

Santa Sede comenzaba a obligarlos a transitar a la nueva etapa de la intransigencia que se estaba prefigurando allende los mares.

Esta divergencia de concepciones se refleja en la indignación de sus dirigentes cuando se les lanzan acusaciones de desobediencia religiosa. Sabían que eso no podía imputárseles porque seguían las directrices de Roma, pero quizá ese era el problema. Sus diferencias con los jefes de la Iglesia mexicana, los orillaron a someterse directamente a los mandatos pontificios; de ahí esa carta a Pío IX y la publicación de su respuesta como inicio de la *Memoria* de sus trabajos.

Los jerarcas mexicanos habían estimulado la fundación de la Sociedad, de hecho, el Arzobispo de México en el exilio, Labastida y Dávalos, desde Roma la promovió, pero su actitud había cambiado, estaba ya otra vez en México y los tiempos eran otros. En realidad, el único obispo que es especialmente elogiado en la *Memoria* es Díez de Sollano, por el apoyo que de él recibieron para los trabajos de la agrupación en Guanajuato, y de quien destacaban sus casi sobrenaturales virtudes.

Es evidente que los prelados mexicanos ya no veían con buenos ojos las actividades de la Sociedad, y como el gobierno sospechaba que ésta era un testaferro de lo que en realidad era una agrupación con fines políticos y sediciosos, aceptaron sacrificarla. De cualquier manera, los mismos purpurados nacionales, no habían llegado a entender la verdadera distancia que la Sociedad guardaba con respecto a los intransigentes que, agrupados alrededor de *La Voz de México*, habían violado el *non expedit* y decidido inmiscuirse en la política. Por más que los dirigentes de la Sociedad insistían en que dicho periódico no era vocero de su agrupación, y que la política no les interesaba en lo más mínimo; no les creyeron, o no les convino creerles. Tal divergencia en el movimiento católico hizo profetizar a los dirigentes de la Sociedad:

Si hasta ahora no hemos hecho el bien que deberíamos haber hecho los católicos es porque hacemos esfuerzos aislados...y dividiéndonos no tendremos unidad de acción. La Sociedad quiere lograr esa unión, la unión da la fuerza...pero también hay que recordar que dentro de la unión hay libertad individual.¹⁸⁵

El llamado a la jerarquía era desesperado; no querían la separación del movimiento católico, garantizaban que la política les era “extraña” y “desagradable”, pero querían que los dejaran seguir trabajando. Con sensatez e

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 150.

ironía, concluían su reproche a quienes estaban ofreciendo su cabeza a los gobernantes, en aras de la conciliación :

Es verdad que se oponen los intereses del tiempo a los de la eternidad, la moda ordena lo contrario a lo que ordena Dios... para hacer negocio en el siglo XIX se necesita renegar de Jesucristo. Nosotros no hemos querido doblar nuestra rodilla y nos hemos atrevido a desobedecer a los Nabucodonosores de nuestro tiempo, no estamos llamados al festín de la época. Sabemos que no conseguiremos ni un apoyo, pero no importa."

Y se despedían expresando que sus adversarios impíos —refiriéndose al gobierno liberal— querían hacer la misma obra social que ellos, con más recursos, pero que no conseguían iguales resultados, "Dios está con nosotros y no con ellos... la verdad triunfará algún día"¹⁸⁶.

Si en el aspecto de la "acción católica" la intransigencia mexicana no avanzó lo necesario para dar el paso hacia la intransigencia social, en el aspecto doctrinario las cosas no marcharon mejor. En México, la transición hacia el neotomismo se dificultó considerablemente porque éste iba acompañado de todo un movimiento de renovación que tenía como elemento retroalimentador fundamental el contacto con el pueblo y la preocupación por los problemas y los conflictos sociales. Preparado ya el camino en la encíclica *Quod Apostolici*, donde León XIII advertía de los graves peligros que implicaba el socialismo y su divulgación, y donde exhortaba a los católicos a disputarle su clientela natural que eran los artesanos y los obreros; en *Aeterni Patris*, por su parte, se sentaban las bases filosófico-doctrinarias para enfrentar dicha problemática social desde el punto de vista teórico. En esta encíclica —como ya se ha dicho—, el recién entronizado pontífice, traza la ruta para que el catolicismo pueda involucrarse con la modernidad sin necesidad de ceder en los principios, sino reivindicándolos; confrontando sin temor a la tradición católica con todas las nuevas disciplinas de estudio y del pensamiento que surgieron adjuntamente con la era moderna. Como consecuencia de esto, bajo su pontificado lograron un extraordinario desarrollo los estudios científicos en varias ramas del saber eclesiástico (Patrología, Teología positiva, Exégesis bíblica). Clérigos y laicos se abocaron con entusiasmo a realizar nuevas y diversas investigaciones. Se aplicaron los métodos de la ciencia al estudio de la escolástica; hubo importantes descubrimientos y ejemplares publicaciones de arqueología cristiana que dieron nueva luz sobre los orígenes del cristianismo. Se produjeron

¹⁸⁶ *Ibidem*.

nuevas y grandes obras históricas sobre la Iglesia, los Concilios, los Papas, las civilizaciones, etc... Se incorporaron a los estudios bíblicos los hallazgos modernos, egiptología, asiriología, etc. Se emprendieron profundas indagaciones para iluminar los libros sagrados con los datos que iban siendo ya, conquista del saber científico: filología, lingüística, etc.

Por las circunstancias descritas más arriba, en México se vio entorpecida la renovación tomista, pero habría que añadir un factor peculiar que contribuyó aún más a frenar esa evolución. El magisterio eclesiástico en nuestro país siempre se sintió orgulloso de que a pesar de que “el filosofismo francés echó mano de armas envenenadas para desacreditar a la metafísica”, debía “consolarnos que nuestros pensadores en general, se mostraron discretos y cuerdos” ante los embates de la filosofía moderna, “pues no osaron borrar de una plumada la genuina tradición” y que “en el caos de ideas que se produjo, ayudaron a difundir la luz, volviendo sus pasos” y siguiendo nuevamente “las huellas de los grandes maestros de la escolástica, principalmente de Santo Tomás de Aquino”¹⁸⁷.

Lo anterior nos muestra que en este caso aconteció algo similar a lo que ya había sucedido con la consigna de la abstención política proveniente de la Santa Sede, o sea, se hizo una “adaptación extralógica” de un concepto surgido en un contexto diferente. La abstención política, aquí terminó por aprovecharse para fines muy distintos, quizá contrarios, a los que tenía dentro de su circunstancia de origen. La reivindicación de la filosofía tomista por el pontificado, fue, a su vez, considerada en nuestro contexto, como la confirmación de algo a lo que nosotros ya nos habíamos “adelantado”, y no como la renovación y adaptación del pensamiento escolástico a las transformaciones del mundo moderno.

Así, se ha pensado que al obispo Díez de Sollano le corresponde “la honra de haber sido el restaurador de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, anticipándose 37 años a la Encíclica *Aeterni Patris*”¹⁸⁸. Otros consideran, por su parte, que el canónigo y doctor Agustín Abarca (1844-1891), tiene como primer mérito “haber restablecido en el Seminario de Morelia —del que fue rector— la doctrina de Santo Tomás, antes que se hubiera publicado la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Valverde, *op. cit.*, T. II, p. 344.

¹⁸⁸ José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, p. 373.

¹⁸⁹ Luis María Martínez, “Prólogo” al libro de Francisco Elguero, *Un gran mexicano, Biografía del Canónigo y Doctor Agustín Abarca*, p. 8.

Esta anticipación, si hemos de ser honestos, fue muy relativa, puesto que la escolástica que logró sobrevivir en algunas escuelas y seminarios mexicanos era una escolástica tradicionalista, anclada en ciertos aspectos en los siglos medievales, o estancada en intrincados barroquismos. El nuevo impulso que le imprimió Díez de Sollano al reinstalarla en el Seminario de la Ciudad de México en 1842, tuvo mérito, sin embargo, porque era un tomismo renovado en algunos sentidos.

La idea que imperaba era la de que el impresionante progreso de las ciencias naturales que se estaba atestiguando entonces, su empleo de la observación y del dato empírico, y el uso del método inductivo, habían provocado el desprecio por la metafísica y las filosofías que apelaban a lo sobrenatural. De hecho, el impacto logrado por las ciencias físicas orilló a que en México, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, los dirigentes eclesiásticos decidieran --aunque con retraso-- marginar a la escolástica, substituyéndola por la filosofía cartesiana, con el objeto de fomentar la ciencia en los seminarios de Nueva España y no rezagarse con respecto a los europeos. Por ello, el objetivo fundamental de la restauración tomista de Díez de Sollano fue conciliar la filosofía del “Ángel de las Escuelas” con los estudios científicos. Incluso, “depurarla” del “verbalismo estéril” y de una torcida dialéctica, “tan complicada como vacía” que se centraba a veces en “inútiles nimiedades”¹⁹⁰, y que la habían hecho entrar a una etapa de decadencia en los primeros siglos coloniales.

Por su parte, la labor del canónigo Agustín Abarca, al reinstaurar el tomismo en el seminario de Morelia en 1874, tuvo también su valor, pero sus efectos para lograr construir una verdadera neo-escolástica en nuestro ámbito, no fueron los requeridos. Sus objetivos finalmente estuvieron constreñidos a la misma aspiración de Díez de Sollano y de lo que se había comprendido como neo-escolástica dentro del medio académico clerical en México; esto es, en palabras del mismo Doctor Abarca:

La filosofía tomística tiene dos obstáculos que no sabemos si habrá logrado vencer en Europa, pero que es cierto que entre nosotros lucha todavía con ellos; la dificultad de ponerla de acuerdo con las ciencias físicas, y la dificultad de exponer sus doctrinas prescindiendo de su tecnicismo hoy no comprensible, y con el cual no se pueden divulgar.¹⁹¹

¹⁹⁰ Valverde, *op. cit.*, p. 344; y Martínez, *op. cit.*, p. 8. La poco exitosa renovación intentada, hizo que esta idea de la escolástica perdurara en México; así lo comprueban las referencias peyorativas que tanto Sierra, Vasconcelos y Caso hacían de este tipo de filosofía. *Vid supra*, Cap. I.

¹⁹¹ Elguero, *op. cit.*, p. 15

Estas palabras las expresa Abarca en 1890, en uno de sus últimos discursos. Y lo que reflejan es la desinformación que existía en esa época de lo que acontecía en Europa. Para entonces, el cardenal Mercier tenía ocho años de haber iniciado en Lovaina sus famosos cursos neo-tomistas, en donde se estaba haciendo, entre otras cosas, precisamente lo que Abarca pedía. En Italia ya tenían tiempo de fundadas las academias de Santo Tomás, dedicadas al estudio de las ciencias modernas bajo las premisas escolásticas, y se habían iniciado ya, impulsados por el pontífice, los estudios bíblicos y eclesiásticos con instrumentos científicos. La preocupación de Abarca por conciliar las ciencias físicas con la filosofía tomista y porque esto se hiciera con un lenguaje moderno, no fue tan adelantada como se llegó a creer, aunque tuvo el mérito de haberle surgido en un contexto que se prestaba poco para ello. El obispo Luis María Martínez, discípulo y sucesor de Abarca, así lo corrobora:

...me parece sorprendente que años antes de que se estableciera el Instituto de Filosofía de Lovaina y en un rincón oscuro de la nación mexicana, un hombre, que no había viajado, que había leído relativamente poco y que había sido educado en la filosofía cartesiana, hubiera visto con profundidad, concebido con precisión y expuesto con claridad, las ideas capitales de la Neo-Escolástica...Apasionado admirador de las ciencias físicas y de los progresos modernos, y discípulo convencido y ferviente de Santo Tomás, aspiraba a fundir esos dos objetos de su admiración y de su amor en una visión única y amplísima a la que tendía siempre su espíritu, ávido de inmensidad.¹⁹²

Habría que aclarar que las ideas capitales de la neo-escolástica tenían alcances más amplios de los señalados por Abarca y que, incluso, la información de Monseñor Martínez sobre los avances del neo-tomismo, había llegado con retraso. El escrito del obispo michoacano es de 1929 y muestra como novedoso, algo que tenía más de 50 años de venirse haciendo; incluso menciona que este movimiento había iniciado en Lovaina en 1894, siendo que se venía desarrollando desde Italia con años de anterioridad, y el Instituto Filosófico en Lovaina se había fundado, en realidad, seis años antes de lo que señalaba (o sea, en 1888). Producto de una idea y designación directa de León XIII, originada por la circunstancia particular que vivía el catolicismo en Bélgica, dicho centro de estudios se había formado y encargado al padre Desirée Mercier; y gracias al talento y la capacidad de trabajo de éste, se convirtió en la meca del pensamiento neo-escolástico, pero bajo la supervisión y orientación “personal” del pontífice.

¹⁹² Martínez, *op. cit.*, p.14

Los conceptos de Abarca —además de no ser tan visionarios— se encontraban limitados, puesto que su interés se reducía a conciliar la filosofía perenne con las ciencias físicas y naturales y no con las ciencias sociales u otros ámbitos del saber. Además, lo que pudieron contener de aportación para el ámbito mexicano, se vio obstruido por su tendencia a plantear sus ideas en términos demasiado teóricos y especulativos, con una retórica elevada y poco accesible, lo que dificultó que éstos pudieran traducirse en hechos prácticos y concretos. De cualquier manera, el medio dentro del cual propagó sus ideas, estaba lejos de estar fértil para fecundarlas. El mismo padre Abarca lo reconocía así:

Porque educados como hemos sido, en las doctrinas de Descartes, estamos tan lejos, no diré de la aceptación de las doctrinas escolásticas, sino aun de su simple inteligencia, que necesitamos remover nuestras ideas desde su fondo, y renacer científicamente otros hombres.¹⁹³

Sus mismos discípulos como el obispo Francisco Banegas Galván, el abogado y filósofo Francisco Elguero, y el mencionado obispo Luis María Martínez, muestran este desfase. Ellos comienzan a compenetrarse en lo que era verdaderamente la neo-escolástica décadas después, revalorando entonces las teorías de Abarca; y luego unirían sus recuerdos para hacerle un libro de homenaje. La dificultad para entender a Abarca en su momento, la exponen ellos mismos. Monseñor Martínez dice:

La obra del señor Abarca es oculta y honda como los cimientos de un edificio, como la savia que nutre a una planta; las miradas superficiales no la ven y por esto él ni fue, ni es, ni será popular...¿A dónde hubiera llegado el Sr. Abarca en un ambiente más culto y en tiempos más propicios?¹⁹⁴

Francisco Elguero expresa a su vez, refiriéndose a dicho libro:

Ante todo ese libro debe procurar sean conocidas la vida y enseñanzas de los hombres más notables de otros tiempos, sobre todo aquellos (como el canónigo Abarca) cuya voz puede ser más útil para los futuros que para sus mismos contemporáneos...El principal defecto de su elocuencia, y muy grave si los sermones —como en su caso— no fueron escritos, era que estaba casi siempre muy por encima de su auditorio. Considero muy difícil que un orador se ajuste a la mentalidad de su auditorio, pero de todos modos, como para el público se predica, la primera cualidad del orador, consiste en que se le entienda.¹⁹⁵

El padre Abarca pronunció sólo un discurso memorable en que se refería a la relación del tomismo con la ciencia social. El tema y título del mismo era “El

¹⁹³ Martínez, *op. cit.*, p.9.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.16

¹⁹⁵ Elguero, *op. cit.*, p.32

origen de la autoridad”(1882)¹⁹⁶, y es particularmente interesante puesto que refleja el alejamiento --que por entonces ya se manifestaba-- de la intelectualidad católica mexicana con respecto a lo que estaba aconteciendo en Europa. En dicho discurso Abarca habla de una sociología tomista, pero en ningún momento hace referencia a la “cuestión social” o a los conflictos sociales provocados por el capitalismo industrial, o de la situación de los obreros, etc., que era ya tema central del catolicismo europeo; ni al de plantear soluciones o acciones concretas para enfrentar dicha problemática, que era ya misión asumida por la Iglesia romana en esos años.

A lo más que llega el Dr. Abarca, y que era una aportación importante para el ámbito católico del México de entonces, es a deducir que conforme a los principios tomistas, los gobiernos republicanos o democráticos podían ser legítimos y adecuados, y no sólo los monárquicos o aristocráticos. En su momento el padre Abarca fue criticado y amonestado por ese sermón. Su discípulo predilecto, Francisco Banegas Galván, que también fue rector del Seminario de Morelia y obispo de Querétaro, confiesa que más de treinta años después había empezado apenas a entender dicho discurso. En una carta que le dirige a Francisco Elguero en 1916, refleja el estancamiento que las décadas de política conciliadora entre Iglesia y gobierno, habían propiciado en la intransigencia mexicana:

Me permito indicarle que si va usted a decir algo del célebre discurso sobre el origen de la autoridad, se fije en que es una doctrina enteramente nueva. Quisiera que alguien la comparara con la de Suárez y Bellarmino, la de Victoria y la de Soto. Hace tres años que la entendí y en unión del vicerector (Luis María) Martínez la comparamos con la de los antiguos, pareciéndonos admirable. El Sr. Abarca tenía razón al decir que lo habían juzgado sin entenderla. De aquí su deseo, su ardiente deseo de que la viera un maestro. Desgraciadamente (el cardenal Tomasso) Zigliara --a quien la envió-- no la estudió y se limitó a decirle que la doctrina esa no es contraria a la Encíclica *Libertas*. Si Dios nos concede volver a la tranquilidad necesaria para estos estudios y nos vuelve a reunir como en aquellas tardes que paseábamos por el seminario, la estudiaremos juntos y Usted, así lo creo, se persuadirá de que no es elogio de hijo agradecido esta opinión.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 31

-- DE LA TESIS INTRANSIGENTE A LA HIPÓTESIS CONCILIADORA

¿Cómo fue posible que obispos fuertemente intransigentes durante la guerra de Reforma, impugnadores firmes de la Constitución del 57, y con una postura hondamente enfrentada hacia los gobiernos de la República Restaurada, terminaran convirtiéndose en sumisos aliados de la dictadura liberal de Porfirio Díaz? ¿Cómo entender que en diócesis tan combativas como la de Michoacán, donde la huella del arzobispo Munguía parecía imborrable, el obispo Atenógenes Silva se convirtiera en uno de los pilares de la conciliación? ¿Qué más contundente ejemplo, que el del Arzobispo primado de México, Labastida y Dávalos, o el de los obispos Loza y Pardavé e Ignacio Montes de Oca, que, de la diatriba y el rechazo a los gobiernos surgidos de la República, terminaron erigiéndose en sólidos apoyos y en ciertos casos hasta en propagandistas del régimen porfiriano?¹⁹⁸ La respuesta más común y aceptada es que sucumbieron al mágico influjo que produjo la paz y la estabilidad que logró imponer en el país el porfiriato; una paz que ante los acontecimientos que habían azotado a México durante el siglo XIX, se había vuelto para muchos casi utópica e inalcanzable. Eso explicaría que al pasar de los años, la Iglesia fuera reconociendo los méritos y beneficios del nuevo gobierno unipersonal, y por tanto la conveniencia de apoyarlo. Pero al inicio, antes de conocer las características reales que adquiriría la dictadura de Díaz, ¿qué fue lo que impelió a la jerarquía a establecer la conciliación? La respuesta a esto nos remite a lo que se irá convirtiendo en el eje central que va a definir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, desde la derrota del Cerro de las Campanas hasta la mayor parte del siglo XX; y nos referimos a la complicada y conflictiva relación entre la jerarquía y el laicado católico, y dentro de ésta, al foco de las disputas: la participación política de los católicos.

La amarga experiencia de la jerarquía durante el Segundo Imperio dejó marcada una huella de resentimiento contra los intransigentes laicos. Ellos, adoptando una solución arriesgada y quizás amarga al importar una realeza y un ejército trasatlánticos, habían, sin embargo, prometido a cambio la estabilidad, el

¹⁹⁸ El Arzobispo Montes de Oca de San Luis Potosí, incluso, llegó a expresar que agradecía "La prudencia y el espíritu superior del hombre superior que nos gobierna", refiriéndose a Porfirio Díaz, *El Estandarte* (San Luis Potosí), 7 de agosto de 1900, citado en J. Miguel Romero Solís, *El aguijón del espíritu*, p. 53.

orden y el progreso para el país. La jerarquía los dejó y les confió, y ¿qué habían obtenido?: la peor de las derrotas, y el peor de los desprestigios; o, ¿al menos la Iglesia había ganado algo como institución durante el Imperio? Irónicamente, bajo el reinado de Habsburgo, la Iglesia se encontró en situación más desfavorable en muchos aspectos, que cuando el mandato de Juárez.

El balance para la cúpula clerical era inapelable: las relaciones con el gobierno y la política las debía orientar y operar directamente el clero; dejarlo a los intransigentes laicos no sólo había puesto en grave peligro a la institución eclesial, sino a la nación misma. Por ello —como ya se mencionó—, las nuevas directrices romanas surgidas entonces para la Acción Católica fueron recibidas y acatadas aquí, pero parcial y tendenciosamente. En lo referente al *non expedit*, que prohibía la participación política de los laicos, fue adoptada gustosamente pues se convertía en el instrumento idóneo para amarrarle las manos a la militancia católica, y evitar que cometiera más imprudencias. Sin embargo, en cuanto a la consigna de desarrollar la “acción social”, el clero mexicano no fue tan receptivo, y menos aún cuando se empezaron a dar las condiciones para establecer un *modus vivendi* con el gobierno.

El régimen porfiriano a cambio de no aplicar, o aplicar discrecionalmente las opresivas leyes antirreligiosas, pedía al clero que controlara a los intransigentes laicos, y los disuadiera de su excitación por incursionar nuevamente en la política. Es decir, le demandaba a la jerarquía que hiciera lo que ésta misma ya pretendía. Así, a la conciliación se le comenzaron a despejar fácilmente las piedras del camino. Quizá hubo que sacrificar algo que no deseaba específicamente la cúpula clerical, o sea, la acción social que los laicos y algunos sacerdotes empezaban a establecer como parte esencial de la intransigencia orientada desde Roma.

De cualquier modo —como ya vimos—, los jerarcas clericales no tenían muy claro qué se buscaba o cuál era el significado profundo de esa insistente preocupación pontificia por la “cuestión social”; entendían que tenía que ver con movilización de obreros y participación de masas, algo que no les era nada atractivo a los prelados mexicanos, y podían creer incluso que eso fuera algo relevante para algunos países europeos afectados por la industrialización, pero no en México, donde iniciar ese tipo de acciones, para ellos, era como arrojar una leña innecesaria al fuego. Pensando además, que cualquier beneficio demandado por los sectores más desprotegidos, podía ser bien atendido por las tradicionales

instituciones caritativas desarrolladas por la Iglesia. Lo que se necesitaba era, precisamente, llegar a un estado de convivencia con el régimen, en el que se le otorgaran a la Iglesia las condiciones para ejercer libremente sus funciones religiosas y caritativas; y eso lo fue logrando la conciliación con el porfiriato. Y si a eso se agrega, además, que se contribuyó a una verdadera pacificación del país, y a conseguir ese orden y ese progreso tan ambicionado por los conservadores laicos, y que tantas desventuras había ocasionado al país su errada búsqueda; ante este panorama entonces, parecería que el balance para la estrategia conciliatoria de la jerarquía, era, en los inicios del siglo XX, sumamente favorable. Así lo mostró la vanagloria de muchos prelados en esos días, y la resignación y el complejo de culpa de muchos militantes laicos.

Es así, que la jerarquía eclesial se pudo adaptar a las circunstancias particulares de nuestro país, abandonando en los hechos la intransigencia, y consiguiendo un acomodamiento con el régimen en donde respetaba en la forma las normas pontificias de la intransigencia marcadas para la Acción Católica, pero no en el espíritu de las mismas. Para ello, la Iglesia mexicana optó por recurrir a la postura que el cardenal Dupanloup abanderó después de la promulgación de la encíclica *Quanta Cura* y del *Syllabus*.

Este legendario obispo de Orleans, al publicarse tales documentos papales, previó la ruptura total que eso podría implicar entre la Iglesia y una modernidad cada día más avasalladora. Por lo tanto, elaboró un opúsculo titulado *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 du decembre*, dividido en dos partes. En la primera, Dupanloup atacaba la unificación nacional italiana, exponiendo que el Papa sin responsabilidad alguna había sido agredido y vejado por ella, y ahora quería presentársele como agresor, habiendo sido sólo una víctima. En la segunda parte, hacía una exégesis detallada del *Syllabus*, donde expresaba que había que interpretar sus proposiciones de acuerdo a su contexto; sostenía además – utilizando el sistema de pensamiento tradicional católico–, que la condena de una tesis significaba la afirmación como verdad de la tesis contradictoria, no de la tesis contraria; y principalmente, afirmaba la importancia de distinguir entre “tesis” e “hipótesis”¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Sobre este documento Cfr. Zagheni, *op. cit.*, p. 160-162.

Por ejemplo, el *Syllabus* condenaba la libertad de cultos, y a los gobiernos republicanos liberales, masones y jacobinos; pero Dupanloup aclaraba que esa condena era como “tesis”, es decir, como si esa situación fuera un ideal a la que las sociedades debieran aspirar, y no como “hipótesis”, o sea, como un hecho, como una realidad que existía ya en diversas naciones tradicionalmente católicas.

Este opúsculo del cardenal galo, y especialmente la distinción entre “tesis” e “hipótesis”, van a ser muy socorridos en el mundo católico hasta la primera mitad del siglo XX, pues solventaba la situación de los católicos que intentaban conciliar la condena al liberalismo, y la aceptación de los sistemas políticos modernos, al remitir dicha condena a un plano abstracto.

Pío IX llegó incluso a aprobar este documento. León XIII posteriormente, en la práctica ratificaría los conceptos de Dupanloup, al actuar él y recomendar a los católicos que actuaran casuísticamente, es decir, con posturas relacionadas con la realidad particular de sus países, aunque siempre ratificando como principios, los mismos que había expuesto Pío IX y que le daban fundamento a la intransigencia.

La jerarquía mexicana intentó canalizar su estrategia en esos términos, pero en ciertos aspectos empezaron a darse resultados contrarios. Es decir, si la intención de la propuesta Dupanloup y de la política de León XIII era mantener el espíritu de la intransigencia aunque hubiera que adaptarse a las formas liberales y modernizantes, en México, con frecuencia se crearon formatos intransigentes sin un espíritu intransigente, o con un espíritu conciliacionista; viéndose frenada así la evolución natural de nuestra intransigencia católica.

La jerarquía se encargaría así, de las relaciones directas, cordiales y hasta afectuosas con los dirigentes del gobierno, y de mover los hilos de los vínculos con el Estado, según las circunstancias políticas del momento y de cada región, es decir, se hizo cargo de las “hipótesis”. Y le dejó a los laicos conservadores, frustrados partícipes del drama imperial, amargados muchos, resentidos otros, sobrevivientes de la Sociedad Católica que se habían agrupado alrededor del periódico *La Voz de México*; a estos laicos que asolados por el remordimiento habían reforzado su intransigencia, la jerarquía, decíamos, les dejó la salvaguarda de las “tesis”.

La Voz de México se erigió entonces en vocero del catolicismo ortodoxo en las diversas disputas que libró la prensa católica con la prensa liberal y jacobina durante el porfiriato, especialmente con *El Imparcial*, el oficioso órgano del

régimen. En *La Voz*, intelectuales católicos, intransigentes y conservadores, como Ignacio Aguilar y Marocho, Manuel García Aguirre, Miguel Martínez, Víctor José Martínez, Tirso Rafael de Córdova, Bonifacio Sánchez Vergara, Manuel Gargollo y Parra y Rafael Gómez, entre otros, habían iniciado durante el gobierno de Lerdo, su principal intento de volver a la política después del triunfo de la República, utilizando este diario como instrumento; pero después de 15 años, al inicio de la década del 90 del siglo XIX, este diario y estos personajes se habían sometido ya a la política y a las consignas clericales, observando que, al parecer, los hechos le estaban dando la razón a la jerarquía²⁰⁰. Con la aprobación de los principales Arzobispos del país, como lo expresaba el periódico en su encabezado, *La Voz de México* exponía, explicaba, analizaba y justificaba los principios de la doctrina y de la cultura católica en contra del pensamiento y de la cultura liberal que cada día avanzaba más en el país. Las polémicas las libraría no sólo con diarios liberales, sino incluso, con publicaciones que compartían su credo. Un buen ejemplo de esto fue la disputa que sostuvieron entre sí los diarios católicos con respecto a la participación política a mediados del porfiriato.

El Tiempo, destacado periódico católico dirigido por Victoriano Agüeros²⁰¹, mantenía posiciones a veces poco ortodoxas, en cuanto a que no coincidían con las directrices de la jerarquía. Ubicar a este diario en una corriente es difícil, pues en ocasiones era más intransigente que *La Voz* y en otras aparentaba ser más liberal. Esto era una lógica consecuencia de la postura ambigua y endeblemente sostenida que guardaba la cúpula clerical en México en su relación tanto con el régimen, como con el laicado militante.

El Tiempo solicitaba que los católicos crearan un partido y que aprovechándose de las libertades que otorgaba la constitución, defendieran sus derechos en el campo político, pues aunque la conciliación permitía a la Iglesia un

²⁰⁰ El personaje más destacado de este grupo de periodistas conservadores fue don Ignacio Aguilar y Marocho (1813-1884), intelectual y literariamente poderoso, agudo y certero en sus críticas; destacado imperialista que redactó el *Dictamen* que fue la última palabra sobre la necesidad del establecimiento de una monarquía en México. Fue el espíritu de este grupo y su muerte influyó para que disminuyera el talante combativo de *La Voz de México*, del que fue principal inspirador y redactor.

²⁰¹ Destacado periodista que siendo joven fundó el diario *El Tiempo* (1882), adoptando las posturas del periodismo católico que *La Voz de México* ya no podía sostener. Innovó también en métodos, asumiendo las técnicas modernas del periodismo y logró ser el primer diario que poseyó un edificio propio. Agüeros fue un tenaz difusor de la cultura y el pensamiento católico y de la literatura mexicana en general.

aceptable margen de maniobra, nada de esto se había reflejado aún en las leyes²⁰². Esta postura fue vista por algunos como catolicismo liberal, pues en ella se reconocía la Constitución del 57 y se alentaba una participación política bajo un régimen que se asumía como masón y jacobino, lo que iba a contribuir a hacerle el juego y legitimarlo. Sin embargo, esa misma postura podía ser entendida como un nuevo embate de la intransigencia, que ante la complacencia de la jerarquía con el régimen, solicitaba verdaderas conquistas para el México católico y no sólo pactos y componendas palaciegas.

La Voz, como portadora de las consignas episcopales, construía su argumentación recurriendo a algunos malabares verbales para justificar mediante tesis ortodoxas romanas la posición de la jerarquía. Así, exponía que en regímenes filosófica y políticamente tan irreligiosos, la participación política de los católicos no era recomendable y señalaba que los obispos mexicanos habían decidido asumir esa postura; es decir, utilizaba el mismo diagnóstico para justificar la posición contraria.²⁰³ Esto tenía como substrato la postura romana de no permitir a los católicos italianos participar en política. *El Tiempo* exponía a su vez, que los católicos no tenían que esperar a que los obispos los empujaran a movilizarse políticamente puesto que el ámbito en el que cada cual actuaba era distinto.

La Voz, finalmente, advertía que la abstención política era el mandato episcopal emitido desde la famosa pastoral de marzo de 1875, que ésta seguía vigente y que había que acatarla. Y ante los ataques que había recibido señalándole que sugería que los prelados debían encabezar los movimientos políticos, *La Voz* respondía remitiéndose a la encíclica *Inmortali Dei*, en donde el Papa afirmaba que la acción política debía desarrollarse necesariamente bajo la supervisión de los obispos y, por tanto, no era cierto que pidiera que los prelados fueran líderes de partidos. Ante las acusaciones de *La Voz*, afirmando que los que demandaban la actuación política eran constitucionalistas, pues apelaban a las libertades de la Constitución; tanto *El Tiempo* como el diario poblano *El Amigo de la Verdad*, reviraron duramente, señalando que los verdaderos constitucionalistas eran los redactores de *La Voz*, pues constantemente acusaban a la administración de gobernar por encima, o al margen de la ley suprema.

²⁰² Esta fue una postura sostenida de manera consistente por este periódico, aunque se puede apreciar de forma particular durante mayo de 1893.

²⁰³ *La Voz de México*, durante la segunda quincena de mayo de 1893

Esto era cierto, *La Voz de México* exponía con frecuencia que el primero en no acatar la Constitución era el que más la enaltecía en el discurso, o sea, el mismo gobierno. *La Voz*, en el debate aceptaba que había hecho esas críticas, pero esto, con el objeto de mostrar la incongruencia oficial, al señalar que el régimen no actuaba conforme a los que supuestamente eran sus más altos ideales, o sea, los plasmados en la Constitución. Aunque la idea verdadera que subyacía a esas críticas se podía comprender al leer otros editoriales y artículos de la misma publicación. Es decir, lo que criticaban los intransigentes laicos que redactaban ese diario, no era a la dictadura porfirista, sino a la Constitución por inaplicable. Estaban en plena concordancia con la manera en que Díaz llevaba la administración del país, y en la forma en que lo había logrado, por ser la requerida por nuestra nación; pero lo que para ellos era insostenible, era suponer que ese logro se debiera a los ideales liberales del constituyente y de la Reforma.

En pocas palabras: que la dictadura servía; lo que no servía era la Constitución, y lo congruente era desecharla. ¿Por qué seguir manteniendo esa hipocresía ideológica, esa incoherencia entre la legislación y la realidad? ¿Cuál era la necesidad de sostener esa falsificación mitológica oficial del liberalismo que chocaba con los hechos y con la Historia?

Al encargarse de preservar las tesis, *La Voz de México* publicaba con gran frecuencia ensayos que dedicaba a los errores y los males sociales que la modernidad arrastraba consigo, y aunque aceptaba y defendía el orden social y político existente en el país²⁰⁴, señalaba sin embargo, que un aspecto indudablemente perjudicial y alarmantemente negativo del régimen imperante era el deterioro de las costumbres públicas y el trastorno del orden moral²⁰⁵. Por lo mismo, daba lugar prioritario a analizar y explicar los perjuicios que acarreaban las costumbres y las corrientes de pensamiento modernas. Dedicaba largos artículos a atacar desde luego al liberalismo²⁰⁶, del que explicaba que “acoge cuanto pueda combatir a la Iglesia”, y al que no le importaba contradecirse abiertamente en las tesis que admitía “con tal de apartar al hombre de la verdad religiosa”. Arremetía asimismo contra el socialismo, contra el anarquismo, contra la crítica moderna y su concepto del vicio y la virtud²⁰⁷, pero mostraba una

²⁰⁴ *Ibid.*, 19 de mayo 1893

²⁰⁵ *Ibid.*, 13 y 16 de mayo de 1893

²⁰⁶ *Ibid.*, del 13 al 26 de mayo de 1893

²⁰⁷ *Ibid.*, del 26 al 30 de mayo de 1893.

especial preocupación por el auge que estaba tomando entonces el espiritismo “que hoy profesan los liberales con gran entusiasmo”; entendía que la necesidad de lo sobrenatural los llevara a buscar algo “que calme sus inquietudes y que sofoque sus remordimientos”, pero lamentaba que lo hicieran “fuera de Dios”, por medio de un instrumento “satánico”²⁰⁸. Asimismo, se sumergía en debates históricos cuando los periódicos liberales, por su parte, hacían lo propio, exaltando a algún héroe o una gesta del pasado en la que desde luego los papeles de villano tocaban siempre a los elementos conservadores. Así, por ejemplo, cuando *El Universal* sacó un reportaje histórico sobre la entrega de Querétaro, dedicaba varios días a increpar los errores históricos y las falsedades expuestas por aquel diario y sus fuentes consultadas, y defendía la actuación de Maximiliano y de los generales conservadores, siendo comprensible que a los intransigentes laicos que dirigían el periódico, este tema les fuera particularmente sensible²⁰⁹.

En esos años la preocupación de la intransigencia conservadora era, por tanto, el avance de la inmoralidad pública y el deterioro de las costumbres. Reclamaban al régimen dictatorial que permitiera el arraigo y la difusión del impío pensamiento moderno, especialmente en el ámbito educativo, y de los conceptos y formas de vida liberales en el ámbito social, con la proliferación de la prensa y otras publicaciones antirreligiosas, y de los espectáculos y entretenimientos insanos. Ese era su principal reclamo al porfiriato, y era un reclamo débil, pues la única resistencia considerable provenía de la prensa católica intransigente que todavía se preocupaba por defender en forma aguerrida las “tesis”. En cuanto a las “hipótesis”, los prelados las administraban de manera cómoda y afable con los personeros del régimen. Llegó esto a darse de una manera tan dócil por parte de los obispos, que para algunos grupos católicos, esa actitud empezó a parecer en lugar de cómoda, acomodaticia, y más que afable, sumisa.

Tomando esto en cuenta, es entendible que durante la etapa conciliacionista algunos sectores dentro del catolicismo hicieran distintos intentos por reasumir un espíritu intransigente en las relaciones con el Estado y la sociedad. En el periodo al que nos estamos refiriendo, es decir, los años medios del porfiriato, cuando la estabilidad en el país y la armonía en las relaciones Iglesia y Estado vivían sus mejores momentos, hubo quienes intentaron restituir firmeza de principios en el

²⁰⁸ *Ibid.*, 24 de mayo de 1893.

²⁰⁹ *Ibid.*, del 27 al 31 de mayo de 1893.

accionar de los católicos. Esto sucedía por el hecho de que algunos militantes, tanto en el ámbito sacerdotal, como en el seglar, se empezaban a dar cuenta de que la conciliación estaba trayendo más daños que beneficios a la cultura católica y a las formas de vida cristiana dentro de nuestra sociedad. Es bajo estas circunstancias que se funda la Liga Católica de México.

-- LA LIGA CATÓLICA, UNA POLÍTICA DE SALVACIÓN

La Liga Católica se funda en agosto de 1891, y desde un principio muestra su orientación intransigente al pretender llevar a cabo el programa social pontificio, difundido y recibido por el mundo a través de la encíclica *Rerum Novarum*. Esa era la pretensión, pero podemos decir que la “cuestión social” volvió a ser poco comprendida y asimilada por quienes abrigaron e impulsaron el proyecto de la Liga. En realidad, a lo que la publicación de la encíclica dio lugar, fue a que algunos católicos reasumieran una actitud papista y de fidelidad romana, e hicieran un replanteamiento de su actitud hacia el gobierno, hacia la sociedad y hacia la misma jerarquía eclesiástica mexicana; pero el asunto social no fue algo en lo que llegaron a adentrarse en sus verdaderas implicaciones, o en los términos en los que se estaba asumiendo allende el Atlántico. Por tanto, la fundación de la Liga Católica no fue, como lo han interpretado algunos autores, una muestra de la asimilación del catolicismo social en nuestro ámbito, o un ejemplo del intento de aplicar el social-cristianismo²¹⁰, sino la reanimación de un espíritu intransigente en un sector del catolicismo que estaba a disgusto con la actitud complaciente del episcopado para con el régimen, y que veía angustiado el daño que esto estaba causando en el celo religioso de los católicos.

Esta asociación se creó alrededor de una idea que partió de Bernardo Durán y del presbítero Antonio J. Paredes, y que contó con la participación de un grupo selecto de católicos empresarios, comerciantes y profesionistas, como Juan de Dios y Antonio Legorreta, Manuel Pimentel, Juan de Arriola, Teodoro Hoppenstedt, Angel Vidal, Francisco Lesbros, Manuel Paredes Villela, Francisco Díaz González, Daniel Velasco, Juan B. Lozano, Guillermo Herrero, Manuel Legarreta, Carlos y Juan Pablo De los Ríos, Ramón Larrauri, Jesús Soto y Lacunza, Bernardo Palafox,

Francisco Carranza, José Sánchez Del Castillo y Salvador Milanés y López Portillo, entre otros.

La Liga Católica en sus primeros dos años de existencia no parecía haberse abocado a concretar el programa social que supuestamente le había dado origen, y limitaba sus objetivos a que “se estrechen todas las clases sociales en un fraternal abrazo”. Quedaba poco claro en su organización interna si la intención era ser un organismo para implementar la acción católica, o una asociación de tipo laboral, gremial. Así, después de su segundo aniversario (agosto de 1893) los logros eran escasos y la estructura poco operativa. Se informaba, si acaso, que la comisión de abogados ofrecía consultas gratuitas y que la de médicos iba a iniciarlas apenas, además de que en algún momento fundarían una escuela. La Liga estaba entonces conformada por comisiones divididas por áreas profesionales: médicos, abogados, profesores, comerciantes, empleados, ingenieros. La intención de esta estructura de tipo corporativo era “armonizar a los grupos sociales...desde el más elevado puesto social, hasta el más humilde artesano”²¹⁰, pero en el aspecto de la organización gremial tampoco habían conseguido avances significativos. Será a partir de la nueva elección de dirigentes realizada en esa época, que la Liga irá adquiriendo una nueva fisonomía, más orientada hacia la acción católica. Iniciará entonces la publicación del semanario *El Cruzado*, su órgano oficial; la comisión de Profesores se volverá ahora comisión de Educación, y se creará la comisión de Bellas Artes. Esto es, acercará más su estructura a la de un organismo “tipo” de Acción Católica, de origen romano. Este acercamiento a las consignas romanas se mostraba además al leer en cada número de su periódico, una descripción detallada de las actividades del Papa y de las posturas del Vaticano respecto a los sucesos internacionales. En este sentido, la Liga seguirá los pasos de la Sociedad Católica, al asumir la intransigencia bajo el amparo de las orientaciones pontificias; de esta forma, ante la existencia de diferencias con la jerarquía mexicana, se podía proteger --en caso de cualquier acusación de rebeldía-- aduciendo obediencia y respeto a las directrices provenientes de la Santa Sede.

La intransigencia asumida por la Liga, sin embargo, no logrará ser el resultado de la evolución de una intransigencia conservadora hacia una intransigencia social, como había acontecido desde Roma hasta Europa Central; sino que será una

²¹⁰ Cfr. Ceballos Ramirez, *op. cit.* p. 97-98

²¹¹ *El Cruzado*, 12 de agosto de 1893.

recuperación de la intransigencia conservadora, que quería salir de la defensa de las “tesis” en donde se le había remitido, hacia una ofensiva en el terreno de la acción. Esto se hará claro con el tiempo, al observar que las preocupaciones sociales de sus miembros no iban más allá de labores de tipo caritativo y de un intento por lograr una regeneración moral en la sociedad. El carácter conservador de esta intransigencia se manifestaba así, en su confusión de conceptos sobre lo que era realmente la “cuestión social”. Este es un punto importante del que quizá fuera conveniente retomar algunos antecedentes para entenderlo más claramente.

En la época en que empezaban a percibirse las penumbras del ocaso del Segundo Imperio, los conservadores mexicanos manifestaban a través de sus voceros ideológicos de la prensa, su preocupación y su diagnóstico sobre las fallas y debilidades de la gestión imperial. Exponían entonces que el principal problema que asolaba al régimen no era político, ni de lucha de partidos, pues “¿qué eran los colores políticos cuando se trataba de cuestiones no políticas sino sociales?”²¹². No se trataba, para ellos, de cuestiones abstractas o de discusiones estériles sobre asuntos teóricos como la soberanía popular o el derecho divino, tampoco demandaban la conservación de los fueros o la restitución del antiguo orden; el problema era determinar las posibilidades reales de construir un verdadero Estado en México. Planteaban entonces, que

El futuro del Estado mexicano no dependía de la adopción de esta o aquella forma de gobierno, sino de su *regeneración moral*: si México estaba en ruinas, se debía a que habían faltado “esos dos elementos de bienestar y de prosperidad: moral pública y paz”, que eran los “hondos y sólidos cimientos” que requería todo edificio social. Y en nuestro país “incuestionablemente hijo” del catolicismo, “la moralidad no tenía más guardián que la verdadera religión”.²¹³

Los conservadores imperialistas habían cedido en aspectos de programas de gobierno, de medidas administrativas, e incluso de promulgación de leyes con las que no necesariamente estaban de acuerdo, pero teniendo como garantía fundamental el hecho de que fuera “buen católico el soberano”²¹⁴. La decepción y la amenaza para estos conservadores provenían entonces, del hecho de que Maximiliano no vino a ser tan buen católico como ellos imaginaron. Así, la

²¹² *La Sociedad*, 28 de octubre de 1864, citado en Pani, *op. cit.*, p.340.

²¹³ El párrafo citado es un buen resumen de lo expresado en distintos momentos por este sector de conservadores imperialistas a través de su órgano, *La Sociedad*, a lo largo de un año (oct. 1864-nov. 1865), citado en *Ibidem*.

²¹⁴ *La Sociedad*, 28 de octubre de 1864, citado en *Ibid.*, p.343.

moralidad que ellos consideraban como el único fundamento sólido de un régimen que pudiera garantizar prosperidad al país, se resquebrajaba y se ponía en tela de duda:

El gobierno imperial había dado prioridad a la política sobre la moral, a la razón de Estado sobre la conciencia. Y éste había sido, a ojos de los conservadores, un error garrafal, imperdonable; el pecado del imperio. Al hacerlo, el emperador desobedecía el mandato de la “voluntad nacional”... “de los habitantes católicos de un país celoso de sus creencias religiosas”. Los conservadores habían luchado... porque un príncipe católico restableciera “la armonía que debía haber entre las leyes civiles y la conciencia individual”. Pero el imperio había rechazado el modelo de sociedad que proponían los conservadores. Para los católicos, si el imperio no abrazaba los principios de moralidad pública y de protección de la “verdadera religión”, perdía su razón de ser... La monarquía tropezaba, pues rehusaba “la mano que le tendía el principio católico”.²¹⁵

Esta sería la postura que seguirían adoptando los conservadores intransigentes de *La Voz de México* y que transmitirían a la nueva generación de católicos militantes que entrarían a colaborar con ellos en sus labores periodísticas. Es la vara con la que medirían a la dictadura de Díaz y con la que juzgarían en un momento dado al clero mexicano y sus afanes conciliadores; era también el origen del debate entre las distintas posturas dentro de la intransigencia conservadora, entre *El Tiempo* y *La Voz de México*, entre éstos y *El Cruzado*, entre éste y *Gil Blas*. Compartiendo las premisas recién expuestas, el centro de la polémica se dirigía entonces a que, durante el porfiriato, algunos pensaban que ya era el momento de darle prioridad a la regeneración moral por sobre la paz, y otros pensaban que era prioritario mantener la paz por sobre los problemas de la moral pública. Para unos, la postura de la jerarquía sí había conseguido esa paz anhelada, pero ponía en serios riesgos a los valores morales y religiosos; para otros, si no se consolidaba la paz y la gobernabilidad, no podía aspirarse a otro tipo de logros. Había, a su vez, quien pensaba que la paz ya estaba consolidada y que era tiempo de acometer otros objetivos, como la modificación de las leyes; y había quienes pensaban que cualquier intento de entrometerse en asuntos políticos ponía en serio peligro la estabilidad del país; finalmente, había quien opinaba que la paz y la gobernabilidad sin el “principio teológico” y sin moralidad pública no eran verdaderas, y que así, dicha estabilidad no era motivo de presunción alguna.

²¹⁵ Esta es otra síntesis de lo pensado y expresado en este aspecto por distintos periódicos conservadores como *El Pájaro Verde*, *La Sociedad* y *La Razón* en el periodo que va de fines de 1864 a fines de 1865, citado en *Ibid.*, p. 345-346.

Que la Liga Católica compartía las bases ideológicas de la intransigencia conservadora, se evidenciaba por dos aspectos principalmente. Primero, que el concepto de la “cuestión social” que supuestamente asumían, acatando las orientaciones pontificias, era en realidad una readaptación de la preocupación conservadora por el deterioro de la moral en la sociedad. Esta concepción de la decadencia de las costumbres o la ausencia de moral en la vida pública, como el verdadero problema social, en contraste con los reales contenidos de la “cuestión social” que implicaban el acercamiento al pueblo, la identificación con sus necesidades y con su sufrimiento, la solidaridad con los grupos populares, así como la organización y movilización de los mismos; la confusión entre estas dos concepciones, decíamos, era una característica de la intransigencia conservadora, que se negaba a aceptar ese involucramiento con las masas.²¹⁶ El segundo aspecto que compartían, era que al negarse la vía armada y la rebelión como opciones de lucha para la intransigencia, por prescripción pontificia asumida por nuestra jerarquía en la pastoral de marzo de 1875, los conservadores vieron siempre en la participación política la única alternativa disponible. Así, poco tiempo después de la aparición de *El Cruzado*, se podía advertir cuáles eran las intenciones de este nuevo brote de intransigencia que representaba ahora la Liga Católica; un editorial de ese semanario titulado “La Unión de los Católicos”, lo explicaba así:

La redacción no tiene pena de decirlo en público, porque no se trata de una conspiración para trastornar el orden social por medio de la violencia, sino de llegar a dominar la situación en el terreno legal por medio de la unión. .. El país está formado en su mayoría por católicos y sin embargo, ha estado, está y estará subyugado por una minoría de descreídos, sólo porque le ha faltado unión y porque en diferentes ocasiones se ha olvidado que todo bien, todo poder y toda prosperidad se deben a Dios. A nuestro entender, desde el momento en que los católicos abandonen su indiferencia y se resuelvan a tomar parte activa en la política, según las indicaciones de León XIII, comenzando por unirse, irán tomando la influencia que les corresponde en la marcha social y podrían llegar a imprimir en la nave del Estado la marcha que le conviene, no sólo al gremio católico, sino a la sociedad entera. Para lograr este fin se requiere de un principio y ese principio es la unión...Hasta ahora los católicos fervientes se han limitado a lamentar en el seno del hogar las desgracias de la Patria, creyendo que con esto cumplen sus deberes... Así pues, si por nuestra indiferencia, si por nuestra abstención, contribuimos a dejar triunfante a la incredulidad, al ateísmo, debemos abandonar esta actitud y, ya que nuestro carácter de católicos nos veda a asumir una actitud agresiva y violenta, a lo menos con nuestros esfuerzos legales, con celo apostólico, como dijo Pío IX ‘debemos oponernos a las maquinaciones de los que prometiendo libertad, aunque ellos sean esclavos de la corrupción, se han esforzado por medio de máximas falsas y perniciosos escritos, en arrancar los fundamentos del orden religioso y social, haciendo que desaparezca del mundo toda virtud, que se depraven todas las almas, que se aparten de las reglas de las costumbres los incautos, y sobre todo, la juventud sin experiencia, corrompiéndole miserablemente, con

²¹⁶ Esto es claro al leer el contenido de *El Cruzado*, p. ej., en el número del 15 de octubre de 1893 exponía argumentos que casi son una repetición de los expuestos por los diarios imperialistas que recién citamos.

el fin de llevarla a la senda del error y arrancarla del seno de la Iglesia'. A tan elevado fin deben tender los esfuerzos de la Liga Católica, por influir en la administración en cuanto pueda alcanzarlo por los medios que da la Constitución.²¹⁷

La preocupación que mostraba la Liga por el hecho de que la juventud se estuviera apartando de la Iglesia, era justificada. En Europa, la acción católica estaba alcanzando logros importantes teniendo como vanguardia de lucha a las combativas juventudes católicas; siendo éste el caso —entre otros— de la francesa, la belga, y como ya vimos, el de la juventud católica italiana. En México esto no sucedió, y era hasta cierto punto entendible, puesto que el ámbito de acción y desarrollo de las juventudes católicas era el trabajo social y la movilización popular. Por lo que el objetivo de la Liga de unir a los católicos como condición esencial para influir políticamente, era un proyecto sensato pero que adolecía de ciertas incongruencias. Una de ellas, se mostraba en el hecho de que la Liga decía seguir las orientaciones pontificias de León XIII, al optar por la actuación política; siendo que la actitud de este Papa era colocar la labor social y popular como el eje de la acción católica, y tomar a la participación política sólo como un coadyuvante en esta labor, a la cual debía recurrirse, además, según las circunstancias particulares de cada país. En el caso de México, nuestra jerarquía había decidido que la participación política no era conveniente, pero como ya se ha mencionado, también esto era incongruente, porque optar por la abstención política en ningún sentido significaba abstención “social”, como sucedía aquí. La actitud de la Liga era comprensible, percibían que la abstención política asumida por el clero no estaba siendo utilizada como un factor de intransigencia, tal como debía ser el espíritu de esa medida, sino que era utilizada con fines contrarios, o sea, para reforzar la conciliación sumisa con el gobierno liberal de Díaz. Es por ello que deciden identificarse con las disposiciones pontificias dirigidas a los países donde el movimiento católico había decidido actuar políticamente, y por difundir los logros políticos de los católicos europeos.

El Cruzado publicaba los triunfos de los católicos alemanes²¹⁸ y estaba al pendiente de la actuación electoral de los católicos franceses, quienes a pesar de sus esfuerzos, no conseguían erigirse en una opción electoral importante en ese país.

²¹⁷ *El Cruzado*, 19 de agosto de 1893

²¹⁸ *Ibid.*, 23 de septiembre de 1893

Las derrotas políticas y electorales de Federico Ozanam y de Albert De Mun²¹⁹, se convertían en malas noticias para los intransigentes mexicanos que —como sucedía en general en nuestro ámbito cultural— tenían en Francia a la nación que marcaba las pautas y los rumbos. El diario hablaba también de triunfos electorales de los católicos en Italia, pero en ello los redactores ofrecían un enfoque, o desinformado, o sesgado, de lo acontecido en ese país. Esto último sería más bien la característica de esa información, puesto que no mencionaban el *non expedit* que estaba vigente para los católicos italianos, y cuando decían que candidatos católicos obtenían triunfos, no aclaraban que eran candidatos que profesaban la religión católica, pero que no se postulaban como militantes católicos o por un partido católico²²⁰. Por el contrario, en más de una ocasión hacían notar la autorización que el Papa León XIII había hecho a los católicos franceses para que actuaran políticamente, utilizando las instituciones republicanas de su nación.

Los logros sociales del movimiento católico europeo no eran tan destacados por este diario, y es particularmente notoria la ausencia de interés e información sobre el trabajo de la acción católica italiana. Ésta, representaba para los católicos mexicanos de cualquier bandera, el ejemplo a *no* seguir. Para los que estaban de acuerdo con la abstención política, como era el caso de la jerarquía y los conciliadores en general, la labor y movilización social que realizaban los laicos en Italia no sólo les era poco atractiva, sino incluso inconveniente y peligrosa, pues no entraba en su enfoque de lo que debía ser el orden social. Para los impulsores de la actuación política, el movimiento de los laicos en Italia era a su vez un mal ejemplo, precisamente por su marginación en lo político; les parecían poco combativos. *El Cruzado* lo expresaba así:

Aunque Italia no es la nación en que los católicos sepan utilizar mejor su número y la fuerza de la que disponen para imponerse y conseguir lo que es justo; con todo algo hacen...²²¹

Esto obedecía a una concepción conservadora que entendía que al cancelarse la vía armada como medio de lucha para la intransigencia, la alternativa: “conciliación o intransigencia”, se iba traduciendo inevitablemente en: “conciliación o participación política”. El que la intransigencia fuera cayendo en esta disyuntiva

²¹⁹ *Ibid.*, 15 de octubre de 1893

²²⁰ *Ibid.*, 16 de septiembre de 1893

²²¹ *Ibid.*, 18 de febrero de 1894

fue causa de gran alarma para Pío IX, porque al involucrarse en política electoral, lo que acababa sucediendo era que los católicos se iban adaptando al *establishment* liberal, ya fuera republicano o parlamentario. Esto llevaba a que varios miembros de la aristocracia católica, en origen intransigente, terminaran como católicos liberales, si no en sus ideas, sí de *facto*. De ahí la paradójica cercanía que terminó por existir siempre entre la intransigencia conservadora y el catolicismo liberal. El catolicismo aristocrático y la jerarquía de diversos países cayeron en esa situación. Eso es lo que motivó la implantación del *non expedit* en Italia, y lo que llevó a León XIII a concluir que sólo la “opción por el pueblo” era lo que podía permitir sobrevivir a la intransigencia, sin necesidad de participar en los gobiernos liberales y manteniendo la influencia de la Iglesia en la sociedad.

El pontificado, al decretar la abstención para los católicos italianos, es decir, en su país de residencia, marcaba la “tesis”, el “principio” a seguir. Es así que la acción católica italiana se convirtió en el arquetipo de la acción católica en general; las “hipótesis” se irían desarrollando según las características específicas de cada país pero sin perder de vista los “principios”. Por ello León XIII, durante sus 25 años de pontificado, y luego Pío X, ratificarían el *non expedit*. Pero por ello también, a partir de la *Rerum Novarum* se proclamó que el catolicismo social fuera el sustento de la intransigencia. No dar el paso a la intransigencia social significaba que la intransigencia conservadora, representada por un catolicismo aristocrático, pudiera entrar en componendas con los gobiernos liberal-conservadores, para no ceder sus privilegios. Ese fue el caso de México; y lo sucedido en la Liga Católica fue un claro ejemplo de ello.

Cuando la Liga decide convertirse en un organismo para la acción católica y edita *El Cruzado*, los redactores de este diario comienzan a publicar severos artículos contra el gobierno, sabiendo que tenían enfrente fuertes obstáculos que vencer para llevar a cabo sus proyectos. De ahí que tales artículos no tuvieran firma, aparecieran con seudónimos o sólo con iniciales. Pensaban entonces, que era del gobierno donde provendrían las asechanzas a su labor. Después del editorial ya citado, al que calificaron como “el toque de llamada” que daba inicio a su misión, durante los meses siguientes los redactores exponían su programa de manera tan clara que lo hacían parecer sencillo: “los liberales piden mayorías y somos mayoría, sólo falta la unión”. Y aunque hablaban de mayorías, concebían a la política y a los asuntos del poder como una cuestión de elites o cúpulas: “[es

necesario] apresurarse a formar un grupo fuerte y compacto que en el terreno legal pueda imponerse al pequeño grupo que nos domina". No obstante, se asumían como representantes del interés nacional: "la legislación es obra de un partido y no de la nación", "tenemos el deber más estricto de trabajar con todos los medios legítimos a nuestro alcance para hacer que se modifique esa legislación", "queremos, no un gobierno absoluto, ni republicano precisamente; lo único que buscamos es un gobierno realmente nacional". Para ello solicitaban del "elemento católico" salir de la vida "contemplativa" para pasar a la "vida práctica" y estar "dispuestos a derramar su sangre antes que la indiferencia permita que se ultraje a la religión". Exponían, por tanto, la necesidad de "presentar desnudo el error, con todo lo que tiene de nocivo" para no continuar con esa permisividad hacia las ideas insanas y las costumbres impías que cada día corrumpían más el espíritu de la nación. Para esto, dado que faltaba aún tiempo para las elecciones, se proponían aprovechar ese periodo para "estimular el espíritu público entre los católicos, a fin de que, llegado el tiempo, no se abstengan de luchar, sino que al contrario, con la conciencia de su derecho y la fe en Dios, se esfuercen para constituir en la República el gobierno que necesita"²²².

En esto último es donde radicaría su fracaso. Con el paso del tiempo las columnas de *El Cruzado* mostrarían la desesperación, luego la decepción y finalmente la amargura, por la falta de respuesta del "elemento católico" para realizar la transformación política que la Liga demandaba. Aunque del gobierno provinieron las amenazas, lo que heriría de muerte a la Liga y a su vocero *El Cruzado*, sería la actitud temerosa y pusilánime de los católicos ante el reto que se les planteaba. Con ello repetían lo que la Sociedad Católica había experimentado 18 años antes: una jerarquía temerosa de la movilización de los laicos y más interesada en no dañar su relación con la cúpula gubernamental que en desarrollar una labor social o política que fortaleciera la intransigencia; la división del movimiento católico, su falta de cohesión y de coincidencia de intereses; y la equivocación de apelar a la aristocracia católica como la principal abanderada de los intereses religiosos de la sociedad.

Es a partir del editorial "Guerra a los católicos", que las presiones oficiales inician contra la Liga. En él, *El Cruzado* expresaba:

²²² Este es un compendio de lo expresado por el semanario *El Cruzado* en este tema, entre septiembre y octubre de 1893

Es tiempo de deslindar los campos. Hoy no se puede ser católico a medias...Es tiempo de guerra y el que no toma las armas para pelear es enemigo de los suyos. ¿Qué no te agradan las cosas políticas?, pues tienes muy mal gusto, porque eso que llamas política es en efecto política, pero política de salvación...²²³

Poco tiempo después, algunos socios de la Liga comienzan a pedir cuentas a sus dirigentes acerca de las actividades de ésta. Es muy probable que desde el gobierno se presionara para aclarar cuál era la verdadera labor de esta agrupación, al abrigar sospechas de que ella era sólo el testaferro de un grupo conspirador con propósitos insurreccionales. El editorial que llamaba a tomar las armas, aunque después se aclaró su carácter metafórico, dio un muy buen pretexto para que iniciara la sospecha, la intriga y el temor. A partir de allí empieza a ser notoria la desesperación de los directivos ante la poca entereza y solidaridad con que responden los católicos frente las presiones y los ataques del gobierno:

...para decirlo más claro: católicos en número, muchos todavía, gracias a Dios; católicos en acción, no tantos, gracias a nuestra pereza. En línea de parada innumerables; en línea de batalla, ¡cuán pocos!...²²⁴

Los reproches de *El Cruzado* se dirigían especialmente a los católicos ricos, los “acomodados”, que era el caso de los principales socios de la Liga. Días más tarde, en un artículo titulado “Patrones de los talleres”, señalaba: “es la indiferencia de los que deben defender, peor que el furor de los que atacan”²²⁵. En números posteriores el mismo semanario expresaba: “[Nuestros oponentes] emplearán aún a los mismos que se habían unido para trabajar por la santa causa [para empezar] su obra de iniquidad”, “los enemigos de la fe han recurrido a sembrar la cizaña en nuestra congregación”²²⁶.

En junio de 1894, cuando fue hecho preso el prestigiado periodista Francisco Flores Alatorre, director del diario católico *El amigo de la verdad* de Puebla, *El Cruzado* exponía lo poco comprendida y reconocida que era la labor del periodista católico, haciendo una clara alusión a la situación por la que él mismo estaba pasando:

²²³ *Ibid.*, 5 de noviembre de 1893

²²⁴ *Ibid.*, 11 de febrero de 1894

²²⁵ *Ibid.*, 18 de febrero de 1894

²²⁶ *Ibid.*, 15 de abril de 1894

Triste es sin duda en la tierra el premio alcanzado por el escritor católico, hasta los mismos fieles a Cristo lo injurian ingratos, acusándolo de intransigente, de exagerado, de imprudente y no pocas veces de sedicioso; atribuyéndole ser por su imprudencia, el culpable de las persecuciones y del odio implacable de los contrarios a nuestra religión; el periodista conservador tiene que refugiarse en el testimonio de su conciencia y en el fallo de la justicia divina; porque parece increíble el incremento que ha tomado una falacia sutil, para presentar como inútil o más bien, como nociva a la prensa laico religiosa... La masonería escarnece a los eclesiásticos si hacen política... [pero] la supresión de los diarios católicos no traería mayor acuerdo sobre la Iglesia y el Estado... [por lo que] es necesario desengañar de ahora en adelante a los seguidores de la falsa paz...²²⁷

Cerca de su fin, la Liga se empezaba a dar cuenta de que el futuro de la intransigencia estaba con los pobres y no con la aristocracia católica²²⁸. Era demasiado tarde, su muerte estaba anunciada. En una polémica con el diario católico *Gil Blas*, *El Cruzado* acusaba a éste de defender los intereses de los comerciantes ricos y aprovechaba para expresar su convicción de abogar por los pobres y los explotados²²⁹. Asimismo, alcanza a reproducir un artículo que *El Tiempo* había publicado los primeros días de julio, titulado “La impiedad mansa”, que reflejaba su conclusión sobre el catolicismo pudiente:

Alardean de católicos y son la revolución mansa... asisten a misa pero también a las logias... dicen anhelar el orden y la libertad... La impiedad mansa no arroja a Dios de los altares, pero apoyará a quien lo arroje si es en bien del orden y la economía... es el mejor auxiliar de las sectas, porque suaviza la crudeza de los principios demagógicos, para arraigarlos en el seno de las naciones...²³⁰

A mediados de julio de 1894, *El Cruzado* expresaba con ironía --dado que se le había acusado de querer desatar una guerra-- que contra la Liga se había desatado la peor de las guerras, “la guerra doméstica”²³¹. Esto en alusión a que alguien clandestinamente había introducido en su última edición, un aviso de que esa publicación ya no era el órgano de la Liga Católica. Pocas semanas después, en su “canto del cisne”, la Liga hacía un balance de su trabajo y exponía las razones de su crisis:

La Liga Católica ha caminado en los últimos tiempos combatida por toda especie de contrariedades. Ha tenido que luchar contra todos los elementos que amenazaban aniquilarla. La calumnia, esa arma que se esgrime tan fácilmente... las pequeñas pasiones se despertaron entre algunos de los socios... estas pequeñas miserias vinieron a aumentar las dificultades, a hacer más borrascosa la

²²⁷ *Ibid.*, 1º de julio de 1894

²²⁸ Cfr. *Ibid* 3 de junio, 15 de julio de 1894.

²²⁹ *Ibid.*, 24 de junio de 1894

²³⁰ *Ibid.*, 8 de julio de 1894

²³¹ *Ibid.*, 15 de julio de 1894

tempestad. El desaliento que tan fácilmente germina en el alma de los tibios, se apoderó de muchos de nuestros socios, haciéndolos separarse del gremio por temor al contagio. Tal desaliento amenazó a la Sociedad peor que las maquinaciones de sus enemigos.²³²

Sorprende la similitud de estos reclamos con los que había hecho la Sociedad Católica años atrás. Y aunque *El Cruzado* expresaba más adelante que con la elección reciente de un nuevo comité directivo en la Liga, volverían a ser los mismos de antes, esto ya no aconteció. Dichas elecciones, donde se ratificó como presidente al canónigo Antonio J. Paredes, fueron desconocidas por diversos socios. Al igual que la Sociedad Católica, la Liga se extinguió y no reapareció; y pese a que en su último número el 16 de septiembre de 1894, *El Cruzado* hablaba de una suspensión sólo temporal y de que pronto iniciaría una nueva época, esto tampoco sucedería.

Dos años después, Antonio J. Paredes, en la serie de memorables sermones que se dijeron después de la grandiosa ceremonia de coronación de la Virgen de Guadalupe, manifestaba aún las secuelas de su frustrada experiencia, al pronunciar el único sermón que desentonaba con el optimismo que los demás habían manifestado en cuanto al estado que guardaba la Iglesia y el catolicismo en México. Paredes hacía ver que lo que se vivía en realidad era una derrota y no un triunfo del catolicismo; que la desertión de sus hijos infieles, siempre había afligido a la Iglesia en México; que la Iglesia en la Colonia había sido un forcejeo continuo entre clero secular y regular; que desde la expulsión de los jesuitas, pasando por la Reforma liberal, el clero siempre había sido objeto de persecución; y que, sin embargo, la Iglesia debería triunfar a partir de esa derrota y glorificarse en la humillación. Además, proféticamente advertía que si volvía la persecución, la Iglesia, por el sufrimiento debería renovar su crecimiento²³³.

De esta manera, la sequía social y política del catolicismo mexicano se extendió, haciéndose cada vez más costosa. Durante 25 años la jerarquía no alcanzó a comprender que había que dar ese paso para lograr la supervivencia de su Iglesia. Cuatro factores fueron los más determinantes para que éste finalmente se diera:

a-) La realización del Concilio Plenario Latinoamericano en Roma en 1899, b-) La llegada a cargos episcopales de clérigos que habían sido formados en el Seminario

²³² *Ibid.*, 12 de agosto de 1894

²³³ David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, p. 464-465

Pío Latinoamericano de Roma, c-) La experiencia vivencial, en una región específica del país, de un catolicismo social verdadero, no retórico, sino llevado a la práctica, y d-) El arribo a México de un grupo de jesuitas con profundas convicciones sociales, donde destaca la personalidad del padre Bernardo Borgoend; y en esto abundaremos en los siguientes apartados.

-- EL CONCILIO LATINOAMERICANO Y LA NUEVA PRENSA CATÓLICA

El Concilio Plenario Latinoamericano fue una idea de León XIII, que después de los diversos diferendos que habían existido entre las nuevas naciones latinoamericanas y Roma, se convertía en el primer pontífice que intentaba convencidamente subsanar las heridas y los litigios pendientes con los países de la “América Española”. Los gobiernos de dichas naciones a lo largo del extenso pontificado de este Papa, terminaban por reconocer la buena fe con la que había venido actuando el “venerable anciano”, que ganaba incluso el respeto de líderes y regímenes radicalmente liberales²³⁴. En 1897, demostrando su “solicitud paternal y predilecta” por estas tierras, el Papa renueva los privilegios de los que tradicionalmente gozaba esta región, referentes a la consagración de obispos, realización de concilios, jurisdicción, sacramentos, fiestas, etc. Esto da lugar a que se celebren concilios provinciales en las arquidiócesis de México durante los años 1896-97, para lo que el Vaticano envió un visitador apostólico, monseñor Averardi. La intención de estos concilios era también servir de preparación para un Concilio Plenario Latinoamericano, al que León XIII decide convocar con el objeto de:

dictar las disposiciones más aptas para que, en esas naciones que la identidad, o por lo menos, la afinidad de raza debería tener estrechamente coaligadas, se mantenga incólume la unidad de la eclesiástica disciplina, resplandezca la moral católica y florezca públicamente la Iglesia.²³⁵

Por varios años y con discreción, una comisión romana preparó el programa, y envió con previsora anticipación el proyecto de novecientos y tantos artículos para ponerlos a discusión. La rivalidad que empezó a surgir entre las distintas ciudades importantes de América Latina por ser sede de este evento, hizo que se decidiera hacerlo en Roma. La convocatoria oficial se expidió el 28 de diciembre de 1898. Al

²³⁴ Un buen ejemplo de esto es la admiración que un distinguido político e intelectual liberal como Justo Sierra le profesaba al Papa León XIII, Cfr. Justo Sierra, *Obras Completas*, T. XIV, p. 192-194.

²³⁵ Romero, *op. cit.*, p.55

mismo asistieron 54 de los 103 prelados que había en Latinoamérica: 14 arzobispos y 40 obispos. Dado que tuvo una preparación anticipada y cuidadosa, el concilio se desarrolló fluidamente del 28 de mayo al 9 de julio de 1899, realizándose 29 sesiones de discusión y 9 sesiones solemnes. Al término de los trabajos, León XIII expresaba al episcopado latinoamericano que ese concilio era considerado por él como “una de las páginas más gloriosas de nuestro pontificado”. El 1° de enero de 1900 el Papa aprueba las conclusiones y los decretos del concilio, que conformaban un código de 998 artículos sobre diversos puntos de la vida eclesiástica, y la adaptación de los privilegios pontificios y costumbres tradicionales de América Latina al gobierno formal del Vaticano. De esta manera, dicha reglamentación otorgaba una base común al catolicismo de nuestra región, y ligaba a las Iglesias nacionales latinoamericanas de manera estrecha e indisoluble a la Santa Sede.

Los obispos mexicanos que asistieron a este evento eran los más proclives y favorecedores de la conciliación. Encabezados por Próspero María Alarcón, quien había substituido a monseñor Labastida y Dávalos como arzobispo de México desde 1892, participó además Ignacio Montes de Oca, quien era conocido por los elogios que en sus constantes viajes le hacía al “hombre superior” que nos gobernaba; también, Eulogio Guillow, el obispo más cercano al Gral. Díaz y a su esposa Carmen, José Portugal y Serrato y Atenógenes Silva entre otros, de un total de trece que viajaron²³⁶.

La asistencia al concilio hizo que estos prelados se dieran cuenta de que la “cuestión social” no era algo opcional, sino el camino ineludible a seguir por la Iglesia universal, y la necesidad de afrontarla se reafirmó para ellos al conocer lo que otras naciones latinoamericanas venían avanzando ya en ese sentido. Aunque hubo un aspecto que atenuó su angustia por sentirse posiblemente desfasados del rumbo que estaba tomando la Iglesia, y era el hecho de que el pontificado había establecido recientemente un acuerdo, una alianza conocida como la “conciliación silenciosa”, con el gobierno liberal-conservador de Giolitti en Italia²³⁷, para enfrentar la amenaza del socialismo y el anarquismo. De esta forma, los obispos mexicanos sintieron que con su actitud conciliadora hacia el régimen liberal-conservador de Díaz, no estaban tan desviados del camino; que el catolicismo

²³⁶ Para algunos datos sobre el Concilio Plenario Latinoamericano véase: Romero, *op. cit.*, p. 55-66, Olmedo, *op. cit.*, p.31-32; Andrés Barquín y Ruiz, *Bernardo Borgoend*, p. 59-60, 69-71.

²³⁷ *Vid supra*, p. 116-117.

social podía desarrollarse en un ambiente conciliatorio, y que el ejercicio de la acción católica no tenía por qué mezclarse con la política.

Por lo expuesto anteriormente, al regresar a México, la jerarquía se abocó a impulsar una acción católica social, o quizá más bien a desarrollar simplemente la acción católica, que había sido reprimida por ellos con el objeto de desactivar al laicado católico y frenar su incursión en la política. Pero de igual forma se abocaron a profundizar la conciliación con el régimen, abandonando incluso ciertos escrúpulos intransigentes que aún mantenían aunque fuera sólo en las formas. Esto se percibió en el cambio que se dio en la prensa católica —antes guardiana de las “tesis”— que ahora no sólo manifestaba públicamente su adhesión al régimen, sino que defendía su permanencia. Tal cambio fue particularmente sensible en *La Voz de México*, último bastión de la intransigencia²³⁸, y desde luego en el nuevo periódico católico que aparecía precisamente en 1899, *El País*.

La novedad que este periódico implicó era algo que la misma prensa católica ya había criticado de los periódicos liberales, especialmente de *El Imparcial* y *El Universal*, en el sentido de que éstos vendían más porque daban más importancia a la noticia escandalosa que a los contenidos edificantes; señalando que así actuaba la “mala prensa” y que la “buena” debía perseguir propósitos más bien pedagógicos²³⁹. *El País* era un proyecto periodístico católico, que ahora pretendía disputarle lectores a la prensa liberal en sus propios terrenos, el de la noticia oportuna, la primicia, el reportaje, los corresponsales internacionales, los cables y despachos, la nota roja y la comercialización. Su inspirador y director, Trinidad Sánchez Santos, tuvo el gran mérito de llevar a buen puerto este proyecto que parecía algo ilusorio en sus inicios. En los años postreros del porfiriato, *El País* llegó a competir de tú a tú con *El Imparcial*, en tiraje y número de suscriptores, y al final llegó incluso a superarlo. Lo que, sin embargo, no es posible adjudicarle a Sánchez Santos es haber sido introductor, propulsor prominente o teórico distinguido del catolicismo social, y mucho menos del democrático, en nuestro país.

Sánchez Santos, nacido en Tlaxcala y de origen modesto, fue formado en la intransigencia laica y conservadora de *La Voz de México*; fue discípulo dilecto de dos prominentes imperialistas, Agustín Arango y Escandón e Ignacio Aguilar y

²³⁸ Cfr. *La Voz de México*, 7 de octubre de 1899.

²³⁹ *El Cruzado*, 15 de octubre de 1893.

Marocho, quienes lo orientaron intelectualmente²⁴⁰. Debido a esto y ante la ausencia que se padecía en nuestro país de bases intelectuales y prácticas para asimilar el catolicismo social, sería, por tanto, difícil para el periodista poblano superar los esquemas de pensamiento de sus predecesores. Su dilema ideológico estuvo limitado siempre a las opciones y alcances de la intransigencia conservadora. Es decir: una visión de las relaciones Estado-Iglesia tradicionalista, en donde la meta era que marchasen unidos y trabajaran de consuno; la concepción de que ante el impedimento de soluciones violentas, en la vía política había dos opciones: si el gobierno era adecuado, esa política debía ser conciliatoria, y si no, la lucha debía realizarse en los terrenos del liberalismo aristocrático, enemigo de la política de masas. Su concepción de la problemática social se remitía nuevamente a los propósitos de los intransigentes conservadores: conseguir el reinado de la moral en la vida pública y en la sociedad; de ahí que hablara de regeneración moral o regeneración social, de moral pública y de salud pública, de combatir la corrupción de las costumbres y las enfermedades de la vida social. Los objetivos sociales de Sánchez Santos se constriñeron siempre a estas ideas.

Cuando, a principios de siglo, el catolicismo social comenzó a penetrar seriamente en la Iglesia y el ámbito católico, Sánchez adoptó cierto vocabulario de los nuevos conceptos socio-cristianos, pero esto no dejó de ser más que una adaptación de su retórica social. El poblano era quizá el intelectual católico laico más destacado y conocido, y dada su labor periodística, con más influencia pública; pero por lo que era especialmente apreciado era por sus dotes de orador, de ahí que fuera constantemente invitado a inaugurar o clausurar actos de relevancia religiosa, a hablar en celebraciones, en homenajes, etc. Por ello, cuando se comienzan a realizar en México los congresos católicos, él era invitado a inaugurar o clausurar los eventos. En esas ocasiones, como en el Congreso Agrícola de Tulancingo (1904) y el de Zamora (1906), sus discursos estaban llenos de propuestas sociales importantes y avanzadas, pero hay que recordar que eran la repetición de las principales conclusiones a las que se había llegado en las distintas mesas de trabajo de esos congresos, las que, con capacidad de síntesis, él retomaba y exponía; además, tomando en cuenta que éstas fueran siempre conocidas y autorizadas por algún obispo. Sánchez Santos nunca fue en lo personal un católico

²⁴⁰ Sobre datos biográficos y de la obra de Sánchez Santos, cfr. Trinidad Sánchez Santos, *Obras Selectas*, Prólogo y notas de Octaviano Márquez, 2 V.

progresista, o particularmente avanzado. Apareció progresista cuando incluso la jerarquía ya había iniciado acciones para darle un cariz social al catolicismo, y sus aportaciones se redujeron principalmente al discurso, pero no dirigiría sus esfuerzos a desarrollar algún organismo de acción social católica. Sometiéndose a la política clerical en boga, cuando dirige *La Voz de México* es cuando éste periódico inicia sus primeros elogios al régimen, y desde que crea *El País*, este diario manifiesta cada vez más su acercamiento y reconocimiento al gobierno de Díaz, solicitando incluso su reelección. Esto era congruente con su manera conservadora de pensar. Nunca creyó en el pueblo, o al menos no en el mexicano, como apoyo para la actuación política, y eso se haría más claro aún, cuando a la caída de Díaz se formó el Partido Católico Nacional. En sus escritos era agudo y punzante, y le gustaba exhibir su erudición, especialmente literaria e histórica; en sus discursos siempre dejó ver su manera de pensar, sobre todo en aquellos en los que improvisaba y por la ocasión dejaba escapar su emotividad. En uno de los más célebres que pronunció, con motivo del aniversario del periódico católico poblano, *La Voz de la Verdad*, en diciembre de 1896, expresaba:

Un pueblo embrionario políticamente, un país en estado de gestación no podía ser conducido a la vida, a la paz, a la libertad, al progreso, sino por un gobierno fuerte, uno, autoritario, universalmente autócrata, a la vez inflexible y sereno, que educara a las masas, que organizara la hacienda pública y que, sobre el terreno de la economía y de la instrucción, encaminara suavemente al pueblo, irremisiblemente, al ejercicio de derechos políticos, de todo punto imposible por el momento. La Junta de Iturbide traicionó al Libertador; y las fuerzas sociales que derrocaron a éste, se volvieron contra la Iglesia que lo había consagrado. La Iglesia, señores, no sostenía un nombre, sino un principio; sostenía la moral política por virtud de la verdad política; sostenía la imposibilidad de un pueblo ignorantisimo para el ejercicio de la democracia; sostenía la impotencia fisiológica de ocho millones de indios para la digestión del programa de Washington...

Y aunque hablaba de la época de Iturbide, las alusiones al régimen vigente eran obvias. Las respuestas de Díaz en la entrevista Creelman, parecieran una simple reiteración de estas frases del periodista católico. Además, tomando el ejemplo del “Libertador”, aprovechaba para exponer su desconfianza en las “fuerzas sociales”, en el peligro de desatarlas y después poderlas controlar. Bajo este esquema, Sánchez Santos fue siempre visionario en su preocupación por la importancia que tenía preparar la sucesión de Díaz ante su eventual muerte, precisamente por el peligro de desatar las fuerzas sociales. Su desacuerdo y sus críticas hacia el régimen porfirista que inician hasta 1907, se deberán principalmente a la falta de previsión y de generosidad política del dictador para arreglar su cada vez más

inminente relevo²⁴¹. La terquedad de Díaz en no allanarle el camino a un sucesor que garantizara continuar con su política, lo hacía temer una movilización popular, que según su manera de pensar, sería nefasta para el país:

...sin desconocer, digo, la excelencia de aquel régimen [la democracia], antes por conocerlo hondamente como obra de sus manos, [la Iglesia] advirtió la incompatibilidad de éste con el estado intelectual y moral de un pueblo sin costumbres políticas, sin virtudes públicas, sin instrucción, sin conciencia ni anhelo de sus derechos, sin capacidad económica, sin nada de cuanto exige la democracia para ser, funcionar y vivir. La Iglesia defendía, pues, un principio científico y moral al mismo tiempo, que la práctica de nuestros días ha confirmado, y la defensa de esa gran verdad le trajo la guerra de los delirantes...

Nada de esto estaba a tono ya con las orientaciones pontificias ni con la acción católica que se promovía desde Roma. Esto sin duda era un problema de desinformación o más bien de ignorancia, no era para nada una oposición manifiesta a los lineamientos papales; era la carencia o muy escasa comprensión que nuestro intelectual católico manifestaba, de lo que la *Rerum Novarum* y otros documentos sociales del catolicismo significaban, de lo que como “opción por el pueblo” implicaba este movimiento en sus últimas consecuencias. Sánchez Santos exponía así sus preocupaciones sociales:

No peleamos ahora por salvar dineros ni fincas de la Iglesia, peleamos por salvar los corazones. No peleamos por la posesión del Palacio Nacional...lo que nos interesa son las almas, lo que mueve nuestros afanes son las conciencias...el tormento que pone la pluma en nuestras manos es la contemplación de una niñez atea, de una juventud depravada, del hogar doméstico amenazado de infierno por la civilización de la prensa corruptora, de la novela pornográfica, de la comedia nauseabunda, en que el adulterio es la racional rectificación de un error, en que la autoridad paterna es el nudo cómico de los enredos, en que una literatura sin artificio, una sensualidad sarcástica, invita a los maridos cristianos a acudir para saborear su propia caricatura...Nuestros antecesores peleaban contra la descatalogización del poder, nosotros peleamos contra la descatalogización de la Nación.

Las ideas de Sánchez Santos, en continuidad con las de los imperialistas derrotados, mostraban que, dado que el régimen actual ya garantizaba la paz, el orden y el progreso, a lo que debía abocarse la militancia católica era a reinstaurar el reino de la moral, a luchar contra “la prensa inmoral que promete el progreso dentro del pecado”, contra “los millares de prostitutas que envenenan las almas de hoy y de mañana”, contra “los millares de infortunios que parten de las mesas de juego”, contra “la escuela del crimen que está en el noticierismo de los periódicos

²⁴¹ P. ej., véase *El País* del 9 de octubre de 1908.

impíos”, contra “la secularización y profanación del matrimonio”, contra “la usurpación de la escuela que es una delegación del hogar”; pero había un factor que era especialmente sensible para Sánchez Santos, y al que dedicó gran cantidad de sus escritos y de sus prédicas con una insistencia casi obsesiva: el alcoholismo. Por ello la lucha tendría que dirigirse muy especialmente contra “los ochocientos millones de litros de bebidas alcohólicas que consume este país cada año” y contra “las epilepsias, las degeneraciones y la imbecilidad compradas anualmente” al gastar los mexicanos “64 millones de pesos en embriagarse”; mostrando así, según el periodista, “un enorme superavit sobre el alcoholismo de cualquiera otra nación del globo”. En fin, concluía sintetizando que se debía luchar:

...contra el cristianismo paganizado de esta generación que va perdiendo la conciencia de la Cruz, y que está ante la boca del ateísmo y de la anarquía racionalista como ante las fauces de la boa fascinadora.

Pero el intelectual poblano vislumbraba los mismos problemas que la Sociedad Católica y después la Liga habían enfrentado ya:

... ¡ah que la sociedad no nos escucha!...luchamos contra la unión y el poderío de los adversarios, teniendo por apoyo la indiferencia y el egoísmo de los nuestros, el caos de las opiniones, y la promiscuidad de los principios...

Aunque agregaba ahora un nuevo elemento de alarma:

...las virtudes de la mujer mexicana...mujer tan venerable, tan delicada, tan intimamente cristiana como la nuestra. Y esa es la presa que más ansía el racionalismo; constituye el público más anhelado por la prensa mefítica, es el blanco de las asechanzas...Las madres no advierten el tósigo para sus hijas, que el periódico impío lleva envuelto al hogar²⁴².

Sánchez Santos asumía por tanto que, en lo político, un gobierno como el de Díaz llenaba los requerimientos elementales que demandaba el país, y que ante su ausencia o deceso, un gobierno liberal-conservador similar al de éste, era suficiente para garantizar el avance de la nación. El problema eran entonces las malas influencias a las que estaba sujeta la sociedad, la tolerancia y libertad de expresión y difusión de las ideas, que permitía que la sociedad se contaminara con teorías insanas y manifestaciones artísticas y culturales corruptoras. En ello Sánchez Santos otorgaba a la prensa una importancia primordial, como una especie de gran educadora (o deseducadora) en la modernidad. Era, a su modo de ver, el

²⁴² “El pasado y el presente de la prensa católica en México”, en Sánchez Santos, *op. cit.*, p.52-62.

medio preponderante para lograr una educación masiva, y por eso, es a ella a la que carga la responsabilidad de muchos de los males sociales; y en la manipulación de ella verá asimismo, uno de los medios más eficaces para edificar o deteriorar el ambiente social. Congruente con ello, dos años después de este discurso inauguraba el periódico con el que cumpliría buena parte de sus metas. Logró colocarlo como uno de los dos principales periódicos del país, y en ocasiones como el más vendido, pero no obtuvo la moralización que buscaba. El periodista católico sobrestimaba el peso social de la prensa; eso revelaba su concepción elitista y cupular de la sociedad, puesto que el número de lectores —más en esa época y aún ahora— es bastante reducido con respecto a la población general. La utopía del poblano era inasequible; era, quizá, como si en nuestros días alguien que quisiera moralizar a la sociedad pretendiera hacerlo controlando los medios masivos de comunicación.

La incompreensión de Trinidad Sánchez ante lo que implicaba el catolicismo social originado en Roma y boyante en Europa occidental, se puede confirmar en otros de sus discursos y textos. Por ejemplo, en uno muy revelador donde su intención es exaltar la *Rerum novarum*²⁴³, el elocuente orador hace —de manera algo inconexa— un largo preámbulo en donde dice que el anarquismo es el peor de los males que aquejaban y amenazaban entonces al mundo: “la síntesis de todas las depravaciones, de todas las desventuras...”, para explicar más adelante que éste era producto de tres factores, “el pauperismo, el ateísmo y el democratismo”. Confirmaba en seguida su visión moralista y aristocratizante del problema social, al señalar que “el pauperismo no es la carencia de trabajo, ni de medios económicos de vida, sino la absorción de esos medios por el vicio” y recurría a una vieja definición del catolicismo más conservador y tradicionalista: “el pauperismo...es el pobre escandalizado por el rico y anhelando los placeres de éste.” Asimismo, aquí encontramos nuevamente la idea de que la democracia es uno de los fenómenos sociales más dañinos, equiparable incluso al ateísmo. Más adelante el intelectual católico va a señalar que la ciencia no había ayudado a remediar los males sociales como muchos pensaban y, como ejemplo de ese fracaso va a citar, curiosamente, a las “sociedades de socorros mutuos”, las “cajas de ahorro”, las “cajas de seguros”, “las instituciones que comprenden la idea de

²⁴³ “*Lumen in coelo*, León XIII y los grandes problemas sociales” (discurso pronunciado el 7 de marzo de 1895), en *Ibid.*, p. 83-110.

Previsión”, que eran precisamente las que había creado y estaba fomentando el catolicismo social europeo.

En su discurso de inauguración del Primer Congreso Católico Nacional, celebrado en Puebla en 1903, Sánchez Santos vuelve a manifestar su actitud ambivalente en la que, por un lado, expone su sometimiento a los lineamientos jerárquicos que por fin impulsaban los proyectos sociales en el catolicismo mexicano, pero por otra parte, manifiesta cierta reticencia a aplicar las soluciones del catolicismo social en nuestro país. Este escepticismo hacia las instituciones católicas socio-económicas, aplicadas a nuestro ámbito, tenía dos causas; primero, su concepción de la sociedad mexicana, o más bien, del pueblo mexicano, como un pueblo poco virtuoso, es decir, muy cercano al vicio y muy alejado de la virtud; y segundo, su desconocimiento de lo que la acción católica estaba haciendo realmente en Europa.

En cuanto al primer aspecto, su idea era que primero había que moralizar al pueblo, es decir alejarlo de los vicios, especialmente el alcoholismo, la promiscuidad, la prostitución, el juego, la violencia, etc., y luego educarlo, instruirlo, o sea, darle cultura. Por ello, en los trabajos de este congreso, el periodista no impulsó en ningún sentido, el que se creara cualquier forma de mutualidad obrera o sindicato, que eran ya el arma de preferencia que el catolicismo europeo estaba esgrimiendo contra la penetración de las ideas y las organizaciones socialistas:

Los gremios se han substituido por las asociaciones mutualistas, que no son en gran parte, sino antesalas de la logia o del club, verdaderas pescaderías de hombres honrados y útiles, para convertirlos en la soldadesca del error, en carne de cañón de la incredulidad, o en agentes automáticos pero eficacísimos, de las sectas secretas.

Por ello, también en sus propuestas insistió que lo prioritario era la lucha contra el alcoholismo, y por eso mismo siguió pensando que “el gran combate de Cristo con el mundo” era “el gran combate en que el ejército tiene por alas derecha e izquierda, a la escuela y a la prensa”. O sea, seguía pensando, equivocadamente, que la prensa tenía una importancia tal, que la equiparaba con la escuela y superior a otras obras sociales; elevándola así como principal instrumento de la acción católica.

En cuanto al segundo aspecto, el intelectual poblano —como sucedía con muchos otros en nuestro medio católico—, de donde tenía más referencias y

conocimiento era de la organización social católica alemana y de sus sonados triunfos que fueron muy difundidos internacionalmente. Pero poco sabía de la importante obra teórica y práctica que en lo social desarrollaba el catolicismo en otros países como Bélgica, Austria, Suiza y Francia; y había, especialmente, un gran desconocimiento de lo realizado por la Acción Católica italiana. Con respecto a esta última, como ya habíamos dicho, existía incluso cierto desprecio, era vista como pasiva e ineficaz, porque la imagen que existía era la del Papa cautivo o prisionero por los italianos. Así que las grandes obras y organizaciones socio-económicas católicas que desarrollaba entonces con eficacia el laicado italiano, les eran muy ajenas; su gran lucha contra un socialismo y un anarquismo que eran de los más fuertes en Europa, les era indiferente; las instituciones de investigación y creación del conocimiento, los congresos y reuniones que redundaron en grandes realizaciones prácticas; en fin, la sociología católica iniciada y llevada a la acción por Toniolo y Albani en Italia; y el que todo esto tuviera como sustento la movilización social y la lucha popular promovida por los católicos, les era desconocido:

Nuestra época no es ya la de las sutiles disputas teológicas; la de las herejías altamente especulativas... hoy el combate a la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social... En este sentido, no es posible desconocer que nuestra Conferencia Nacional Católica, trae un programa mucho más avanzado, y por lo tanto, más eficaz en el aspecto de las obras prácticas, que el de los Congresos Católicos celebrados en Europa, donde han dejado un manto de inextinguible luz sobre el horizonte. En ellos todavía ha tenido un amplio lugar la lucubración puramente especulativa; en ellos ha entrado por muy mucho la disquisición de interés puramente académico.

En ellos, como en el admirable de Zaragoza, se han empleado sesiones enteras en escuchar discursos de elocuencia castiza, de erudición monumental, de vuelos que no alcanzarían las más caudales águilas de la oratoria, como aquel soberbio, imperial discurso del Dr. Menéndez y Pelayo, sobre las escuelas teológicas en España.

Nosotros venimos con una misión menos brillante, pero mucho más concreta; pertenecemos a un siglo y a un continente en que la gestión práctica se impone a la obra idealista. No venimos, pues, a volar, sino a edificar²⁴⁴.

Es verdaderamente irónico escuchar estas frases, porque en lo que coinciden analistas posteriores católicos y neutrales²⁴⁵, es que si algo caracterizó a los congresos católicos en México, fueron las muchas palabras y las pocas obras, los

²⁴⁴ "El apostolado seglar" (21 de febrero de 1903), en *Ibid.*, p.457-475.

²⁴⁵ Así lo expone Cosío Villegas en su prólogo a *El Porfiriato. Vida Social*; también Moisés González Navarro en *La Iglesia y el Estado en Jalisco en vísperas de la rebelión cristera*. J. Miguel Romero Solís lo ratifica en *El Agujón del Espíritu...*, y Emeterio Valverde también lo hace ver así en su *Bibliografía* ...

muchos diagnósticos y los pocos remedios. Así, España no era el mejor ejemplo a tomar para entender lo que estaba haciendo el catolicismo social en Europa. Además, Sánchez Santos parece traicionarse cuando al querer criticar ese congreso español le llama “admirable”, y “soberbio” al discurso de Menéndez Pelayo. No era de extrañar, pues era precisamente lo que él estaba acostumbrado a hacer: largos y engolados discursos, repletos de citas eruditas en donde el tópico central del mismo se tocaba ya en los últimos párrafos. Asimismo, en parte por sus ideas, por su desvirtuado concepto del pueblo mexicano, y en parte por su preocupación de no herir alguna susceptibilidad en el régimen, casi al final de su larga perorata, don Trinidad expresaba: “ [En este congreso] nada de política; ni una palabra, ni una sílaba para la política”. Extendiendo así, aún por más tiempo, la infertilidad del laicado católico de México para los asuntos políticos.

-- EL COLEGIO PÍO LATINO Y LA GENERACIÓN INTRANSIGENTE

La llegada a cargos episcopales de clérigos que habían sido formados en el Seminario Pío Latinoamericano de Roma tiene especial trascendencia, porque significó que por primera vez ingresara a la jerarquía una generación de sacerdotes educados y formados en la intransigencia. La travesía no fue fácil. Ésta se inició con José Antonio Plancarte Labastida, sobrino de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, cuando durante el primer exilio de éste, siendo obispo de Puebla, es llevado por su tío para estudiar en Birmingham, Inglaterra. Ingresa en el prestigiado Colegio Católico de Santa María de Oscott, donde se encuentra como condiscípulo a Ignacio Montes de Oca. Al egresar del colegio, José Antonio descubrió, ya no tan joven, su vocación sacerdotal. Así, decide irse a estudiar al recién fundado Colegio Pío Latinoamericano en Roma, ideado por Pío IX para recibir seminaristas de esa región, que vivieran ahí y estudiaran en la Universidad Gregoriana, la cual era dirigida por jesuitas desde que el Papa Gregorio XVI había vuelto a ponerla bajo su encargo en 1824. Plancarte realiza ahí sus estudios, en la época precisa en que emergía la intransigencia pontificia con el congreso de Malinas y la expedición del *Syllabus*, que es también —como ya vimos— el momento en que surge el movimiento de la Acción Católica. La Universidad Gregoriana, por su parte, estaba ya envuelta en polémicas relativas a sus planes de estudio, pues pensadores como Taparelli y Liberatore presionaban desde *La Civiltà*

Cattollica por darle un lugar prioritario al neotomismo en la educación que ésta impartía. Además, en los años en que terminaba sus estudios, Plancarte tuvo la oportunidad de convivir con el grupo de destacados obispos mexicanos, que exiliados ahora por Maximiliano y por el triunfo de la República, se habían incorporado a las altas esferas vaticanas, como era el caso de su propio tío, y del talentoso Clemente de Jesús Munguía.²⁴⁶

Plancarte regresa a México a fines de 1867 para desempeñarse como párroco de Jacona, Michoacán, y desde su llegada inicia un intenso trabajo de renovación católica en una diócesis (Zamora) que estaba administrada dentro de cartabones muy tradicionales por el obispo José Ma. de la Peña. Haciendo prédica en la vía pública y guiando procesiones, destruyendo santos inexistentes, fundando escuelas católicas con los sistemas europeos que conoció, creando congregaciones femeninas de educadoras, formando jóvenes para mandarlos a estudiar al Colegio Pío Latinoamericano y prepararlos para obispos, y hasta organizando la construcción de un ferrocarril, Plancarte se ganó la animadversión tanto de las autoridades civiles como la del obispo. La acción católica desarrollada por el párroco amenazó los intereses de las elites y la estructura tradicional de una localidad en la que, según él mismo, la cultura y la civilización parecían ausentes.

En 1876 las diferencias con el obispo redundan en la suspensión del Colegio de San Luis Gonzaga que Plancarte había fundado para formar sacerdotes, y esto, aunado a la persecución religiosa que había desatado nuevamente el gobierno de Lerdo, y a los levantamientos armados que en contra de ella se dieron en esa región, hicieron que Plancarte decidiera cerrar el colegio y llevarse a sus estudiantes para que continuaran su preparación en otro sitio. Poco después y pensando en la capacidad y el futuro que le reconocía a cada uno de sus alumnos, concibió la posibilidad de que ingresaran todos al Colegio Pío Latinoamericano.

Aprovechando la herencia testamentaria del fallecido arzobispo Munguía y con el apoyo económico y político de su tío, ya vuelto del exilio, Plancarte consiguió los fondos y las recomendaciones necesarias para que le permitieran el ingreso de sus pupilos al prestigiado seminario. El 25 de septiembre sale de Jacona a la Cd. de

²⁴⁶ Sobre la vida y trayectoria de José Antonio Plancarte y Labastida se consultó principalmente: Vicente Camberos Vizcaino, *Francisco el Grande*, T. I; Miguel Jesús Hernández Madrid, *Dilemas posconciliares*, Primera Parte, y Brading, *op. cit.*, Capítulo XII.

México con 13 alumnos; dos más los alcanzan en la metrópoli y el 15 de octubre parten a Veracruz para tomar un vapor hacia Europa.

Los intentos innovadores del párroco, producto de su formación romana, no fueron nunca bien vistos por el clero de su diócesis, lo que le provocaría envidias, intrigas y resentimientos. Su espíritu ejecutivo y reformador, terminó siendo visto como afán protagonístico que llegó a incomodar incluso a los jerarcas eclesiásticos de otras regiones. Esto reflejaba claramente las dificultades que un clero tradicionalista manifestaba para entender y asimilar la emergente intransigencia pontificia y adaptarse a los lineamientos del catolicismo activo, adoptado desde Roma para enfrentar la modernidad. Sólo el apoyo de su tío le permitió a Plancarte realizar algo de su proyecto renovador, lo que a su vez le provocaba más rechazo por utilizar su influencia y parentesco para lograr sus planes. Todo esto, aunado a un temperamento exaltado, le atrajeron a Plancarte adversarios y enemistades que le perseguirían toda su vida.

Su iniciativa de fundar la congregación de las Hijas de la Inmaculada Concepción de Guadalupe, fue un detonante final para que estallara un fuerte enfrentamiento entre él y el obispo de Zamora, José Ma. Cázares, quien había sido nombrado en 1878 a la muerte de monseñor de la Peña. Parece ser que las diferencias entre Cázares y el párroco, además de concebir distintos proyectos eclesiales, se agudizaron porque el Arzobispo de México, Pelagio Labastida, se opuso al nombramiento del primero como obispo. El hecho es que las rencillas entre los dos se fueron agravando de 1882 a 1885, especialmente cuando el afán de Plancarte por reclutar jóvenes para la Congregación de las Hijas de la Inmaculada provocó protestas en las familias zamoranas, pues decían que secuestraba a sus hijas y desafiaba la autoridad paterna. El conflicto culminó con la remoción del párroco de Jacona. Plancarte es entonces llamado por su tío para dirigir el Colegio Clerical que estaba bajo el encargo de la orden de los josefinos, y se le comisiona transformarlo en el seminario diocesano destinado a formar a los presbíteros de la arquidiócesis de México.

Mientras tanto, el Colegio de San Luis Gonzaga en Jacona se había reabierto en 1881, cuando regresaron los primeros egresados del Pío Latino, José Mora y del Río y José Ma. Méndez, que fungen ahora como profesores de los nuevos alumnos. Cuando Plancarte es llamado a la metrópoli, dejó como director de ese colegio a Mora del Río, que lo dirige durante dos años hasta que en 1887 su maestro decide

fusionarlo y trasladar a sus alumnos al Colegio Diocesano del que era rector en la Cd. de México.

Durante esos años, el entonces rector promueve la idea ante su tío el arzobispo, de celebrar una magna coronación de la Virgen de Guadalupe, como la que se había realizado en Lourdes. Aprobada la idea por el episcopado, se nombra al mismo José Antonio Plancarte como organizador y coordinador del evento. Además, se propone solicitar a Roma un cambio en el oficio litúrgico de la fiesta de la Virgen, para que se eliminaran las expresiones “dicen” y “parece” que sembraban incertidumbre sobre la veracidad de las apariciones. Tal trámite retardó la celebración porque los antiaparicionistas, fuertes y combativos desde hacía tiempo, impugnan tal solicitud. Se le encomienda entonces a Francisco Plancarte y Navarrete --sobrino de José Antonio-- encargarse del litigio en la Santa Sede, y logra su encomienda cuando, en marzo de 1894, la Congregación de Ritos finalmente aprobó las reformas al oficio litúrgico.

La coronación de la virgen del Tepeyac se realizó en forma fastuosa y solemnísima. Para algunos “la reacción del pueblo fue tan entusiasta que pareció como si una corriente eléctrica infundiera nueva vida a la Iglesia en México”²⁴⁷ Con el apoyo y el fervor de los millones de devotos de todos los estratos sociales con que contaba la guadalupana en el país y fuera de él, con la aprobación papal y el envío de un representante personal de éste, y con la asistencia de representantes de distintas naciones del orbe, las celebraciones se llevaron a cabo en octubre de 1895. Ese mismo año Plancarte y Labastida es nombrado Abad de la Basilica y obispo.

Sin embargo, cuando el visitador apostólico Averardi llegó a México en 1896, traía entre otros asuntos de su agenda, la resolución de dos litigios episcopales: la destitución del obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho, quien tenía acusaciones de liberal y favorecedor de la Reforma; y la suspensión del nombramiento como obispo de Plancarte y Labastida, por las acusaciones que había presentado en su contra, ante tribunales pontificios, el obispo Cázares de Zamora. Como ya se ha visto, este litigio era un añadido más a una enemistad entre ambos que tenía añejas raíces. Aunque las acusaciones se remitían a

²⁴⁷ Brading, *op. cit.*, p. 448.

supuestas faltas relacionadas con la conducta personal de Plancarte²⁴⁸, el asunto efervesció ante el surgimiento de otro escándalo que también lo involucraba. Éste se refería a las denuncias que surgieron en el sentido de que se había alterado la imagen de la Virgen de Guadalupe, borrándole una corona que tenía y que aparecía en las reproducciones, antes que Plancarte decidiera retirar y guardar temporalmente el ayate milagroso, para hacer restauraciones y reparaciones en la Basílica. Esta presunta alteración había sucedido precisamente en vísperas de la ceremonia de coronación de la virgen. Averardi encontró culpable de los cargos a Sánchez Camacho, quien fue destituido. A Plancarte lo eximió de culpa, pero debido seguramente a que el encono contra el abad era compartido por otros además de Cázares, Averardi mantuvo la suspensión de su nombramiento episcopal, aunque entregándole una carta en la que el propio pontífice le reconocía sus méritos.

Esto nos revela claramente la oposición e incompreensión que encontraron en el clero nacional las iniciativas de renovación católica, inspiradas en su formación intransigente, que José Antonio Plancarte intentó, y en algunos casos logró introducir en la Iglesia mexicana. La decepción y la pena que le produjeron los litigios relatados, y la insistencia mostrada por algunos de sus colegas en perjudicarlo, lo hizo caer en un estado anímico que afectó su salud; todo lo cual desembocaría en su fallecimiento a principios de 1898. Pero lo que había sembrado ya estaba germinando.

Entre los jóvenes que Plancarte llevó al Colegio Pío Latinoamericano en 1876, estaban José Mora y del Río, Francisco Plancarte y Navarrete, Francisco Orozco y Jiménez y Juan Herrera y Piña. Mora del Río (n.1854) y Plancarte Navarrete (n.1856) eran los mayores, su estancia en Roma fue menor que la de sus compañeros, pero les permitió estudiar un doctorado en la Gregoriana, precisamente en la época en que llegaba León XIII al trono pontificio y se transformaban al neotomismo los estudios en los seminarios, como resultado de la encíclica *Aeterni Patris*. José Mora y del Río se doctoró en Teología y Cánones,

²⁴⁸ Parece ser que la acusación consistía en afirmar que Plancarte había contraído matrimonio por lo civil con una señorita. Dado que el obispo Cázares persuadía a los padres de familia para que no dejaran entrar a sus hijas a la Congregación de las Hijas de la Inmaculada, fundada por Plancarte, en cierto caso, ante la negativa de los padres, Plancarte optó por casarse con la muchacha para que no requiriera ya de la tutela paterna, asumiendo que el matrimonio civil no tenía ninguna incidencia en el ámbito religioso. Aunque nunca fue realmente comprobado el hecho. *Ibid*, p.473.

terminando en 1881; allí coincidió con Ramón Ibarra González (n.1853), quien estudió con él durante los mismos años, enviado allá desde Puebla por su extraordinario desempeño como alumno en el seminario palafoxiano. Orozco y Jiménez (n.1864) y Herrera y Piña (n.1865) eran niños en realidad cuando Plancarte los deposita en el Pío Latino; su estancia ahí fue la más larga, once años, pues eran los más pequeños del grupo. Por su parte, el Arzobispo Pelagio Labastida directamente envió a estudiar al Pío- latinoamericano en 1880, a los minoristas Antonio J Paredes (n.1861) y Leopoldo Ruiz y Flores (n.1864), quienes obtuvieron su doctorado en derecho canónico y regresaron en 1885²⁴⁹. En esa época, o sea, coincidiendo con los últimos años de estancia de Mora y del Río, también ingresó al colegio —enviado con el apoyo del obispo Gillow— el oaxaqueño José Othón Núñez y Zarate (n.1867).

No es de extrañar entonces que el resurgimiento de la intransigencia que impulsó la Liga Católica haya sido cuando la dirigía Antonio J Paredes, quien después sería canónigo de la catedral metropolitana y Vicario general de la Arquidiócesis de México. No lo es tampoco que el principal promotor del Primer Congreso Católico en México haya sido Ramón Ibarra González, quien fuera obispo de Chilapa y después de Puebla. Pero quien llevaría a sus más legítimas consecuencias los verdaderos contenidos de la intransigencia social, sería José Mora y del Río.

Con talento y prudencia, Mora y del Río iba ascendiendo en una promisorio carrera eclesiástica. Parece ser que al destituir a José Antonio Plancarte como párroco de Jacona, se le ofrece a él dicho cargo, el cual no acepta por solidaridad con su maestro²⁵⁰. En 1887 —como ya dijimos— es traído de Zamora al cerrarse el colegio clerical que dirigía, y se suma al cuerpo de profesores del seminario diocesano, que se había trasladado recién al convento de San Joaquín. Poco después es nombrado prosecretario de la Mitra de México. En enero de 1893 es designado obispo de Tehuantepec, con lo que se convertía en el primer egresado del Pío Latino, formado en la intransigencia neoescolástica, que alcanzaba una prelatura. En estricto sentido, Ibarra González había sido el primero al ser nombrado obispo de Chilapa en 1889, pero la educación más tradicionalista que éste había adquirido en el seminario palafoxiano y en el Colegio Carolino de

²⁴⁹ Valverde *op. cit.*, p. 315.

²⁵⁰ Hernández Madrid, *op. cit.*, p.81.

Puebla, no permitieron que pudiera asimilar las reales implicaciones sociales y políticas de la intransigencia. Su educación romana sí logró imbuirlo de un catolicismo mucho más activo que el tradicional, como lo demostró al fundar y promover –ayudado por el misticismo de Concepción Cabrera de Armida– las importantes Obras de la Cruz; pero dichas empresas tuvieron fines más piadosos que sociales, pues, aunque abanderara intenciones de una supuesta “regeneración social”²⁵¹, este concepto no rebasaba, tampoco en él, los límites de la interpretación conservadora que ya hemos expuesto. En contraste, la formación más “moderna” –en el sentido de la intransigencia implantada y promovida en Europa– que recibió Mora y del Río a la sombra y con el ejemplo de Plancarte y Labastida, le permitió tener un concepto más claro y pragmático de lo que debía ser la Acción Católica y la relación con el laicado. En su caso, la lectura de la *Rerum Novarum* cae en terreno fértil. Cuando en 1902 es investido como obispo de Tulancingo y se relaciona con el Dr. José Refugio Galindo, sus inquietudes sociales encuentran la manera de traducirse en acciones concretas.

Ya en 1898, cuando se organizaba el Concilio Plenario Latinoamericano, Mora y del Río se repliega de participar en él de manera entusiasta, pues entendía que las consignas pastorales y la acción católica debían estructurarse primero en el ámbito nacional. Consideraba que proyectar un programa común a nivel latinoamericano era un intento extralimitado, porque los países de esa región “se han hecho tan diversos entre sí por usos y costumbres como podemos serlo respecto a cualquier nación de Europa”, y agregaba, “adquirí esa convicción en el Colegio Pío Latino”²⁵²; por lo que abogaba por un concilio nacional o uno a nivel centroamericano. Su entusiasmo decaería más aún, al darse cuenta que los propósitos del concilio se alejarían “de esas minuciosidades que se llaman cuestiones de la política militante” para orientarse “a más sublimes aspiraciones”, como lo exponía el arzobispo de Montevideo²⁵³.

Al llegar a la diócesis de Tulancingo, Mora palpa más directamente las degradantes condiciones en que viven los campesinos de las haciendas, los aparceros y los jornaleros que son “enganchados” para trabajos de temporal. Con mayor conocimiento y comprensión de lo que la acción católica estaba haciendo en

²⁵¹ Sánchez Santos, *op. cit.*, p.421.

²⁵² Romero, *op. cit.*, p.59

²⁵³ *Ibid.*, p.63.

Europa y de los retos que el catolicismo social estaba enfrentando en otras partes del orbe, Mora y Galindo se dan cuenta del retraso que México padecía con respecto a lo que el mismo pontificado estaba ya promoviendo, para insertar a la Iglesia en el movimiento de masas y que pugnara por los intereses de las clases populares.

El obispo de Tulancingo había podido constatar en el Congreso de Puebla de 1903, que los prelados mexicanos, de regreso del concilio latinoamericano, habían llegado con ímpetus sociales un poco trasnochados, y que sus concepciones tradicionalistas en unos casos, y en otros, con actitudes intransigentes pero conservadoras, no habían permitido que la Obra de los Congresos a que dicho evento debía dar lugar, se pudiera consolidar como un organismo para la intransigencia en México, que era su verdadero sentido, a semejanza de su similar italiana; y que de darse esa intransigencia ésta no era asumida en sus verdaderas implicaciones sociales. Sánchez Santos había pedido en el discurso inaugural, a los asistentes de dicho congreso, que fueran “temerarios” en sus aportaciones al mismo. Sin embargo, de “temerario” más bien terminó en “temeroso”, el carácter que tuvo dicho evento, afectados clérigos y laicos por un padecimiento ya endémico —como se ha visto— en el catolicismo mexicano: la falta de cohesión, de unidad de propósitos, y de una idea o concepción común del papel que debía jugar la Iglesia y el movimiento católico en la sociedad mexicana.

Los temores se plantearon primero, en cuanto a que la conciliación con el régimen no debía verse alterada por los resultados del congreso. Es decir, se quería impulsar una acción social católica desde la conciliación y no desde la intransigencia. Y quienes, más temerarios, abogaban por cierta intransigencia, no querían romper con los esquemas conservadores de la misma. En sí, los congresos católicos nacionales padecieron el desfase histórico que vivía el catolicismo mexicano y la descontextualización que conllevaban algunas ideas del catolicismo social al quererlas adoptar en nuestra realidad. Es como si se hubiera querido continuar en un “decíamos ayer”, la acción católica que había quedado interrumpida después del verdadero primer congreso católico nacional que organizó la Sociedad Católica en 1875, como si no hubieran pasado esos 28 años. Así, los congresos católicos de principios de siglo, se llevaron a cabo dentro de una especie de “jaloneo” entre los que querían continuar la inercia del catolicismo intransigente, retomando esa época, y los que querían empezar una nueva,

saltándose las etapas que no se habían desarrollado ni vivido. Cualquiera de las dos opciones hacía avizorar una conclusión frustrante.

Mora y del Río con diplomacia y discreción, es decir, evitando –a diferencia de su mentor– la confrontación con la alta jerarquía, decide organizar un congreso católico paralelo con la intención de lograr un verdadero símil de los europeos, en especial de la *Opera dei Congressi* italiana. Para no establecer competencia con los congresos católicos oficiales, le llamará “agrícola” y para no propiciar disputas de jurisdicción lo calificará de “regional”. Pero su intención era de mayor alcance y la trascendencia del mismo así lo confirmaría. Comenzando porque la participación y el protagonismo de los laicos fue primordial, las propuestas surgidas de este congreso realizado del 8 al 12 de septiembre de 1904, se volverían el guión y la agenda a seguir por los diversos congresos que le sucedieron. Aunque enfocado a la problemática agrícola, en él se pusieron sobre la mesa los principales problemas que aquejaban a la población más marginada, desposeída y afectada por inhumanas condiciones de vida. Era precisamente el punto débil del porfiriato, el saldo oscuro, olvidado del régimen, que quería ser borrado del escenario nacional con la nebulosa cortina del esplendor de la obra pública, del prestigio exterior y del autoritarismo político.

Sería útil quizá, presentar en resumen las 29 conclusiones a las que se llegó en dicho Congreso Agrícola, para darnos una idea de la manera en que el catolicismo social iniciaba, aunque tardamente, una intensa labor de diagnóstico y estudio sobre los graves problemas sociales que aquejaban entonces al país. Los trabajos y las propuestas se dividieron en 5 temas:

Educación: 1- Crear escuelas rurales para los hijos de los trabajadores agrícolas donde se les imparta educación católica y agricultura práctica. 2- Fundar escuelas normales rurales donde se imparta religión y conocimientos actualizados sobre agricultura. 3- Pedir a los hacendados la donación de terrenos para esas escuelas. 4- Que los jóvenes y adolescentes que ya trabajen, lo hagan sólo por medio tiempo para que el otro medio tiempo asistan a la escuela.

Condiciones generales de trabajo: 5- No aceptar a niños menores de 12 años en jornadas laborales y a los mayores sólo en casos excepcionales. 6- Aumentar el pago del jornal a por lo menos 37 centavos diarios a los peones acasillados. 7- Los

hacendados deben dotar a sus trabajadores no sólo de maíz, sino de otros productos y a precios de mercado, no más caros. 8- Que los peones no puedan endeudarse por más de 20 pesos. 9- Que puedan vestir decentemente, aunque el patrón tenga que aportar más para ello. 10- No pagar a los “semaneros” (jornaleros que se contratan por semana) ambulantés igual salario que a los peones acasillados, para así no fomentar que éstos abandonen a sus familias. 11- Crear expedientes sobre cada trabajador para poder estimular su desempeño. 12- Dar una copia de ese expediente al trabajador para que le sirva de recomendación en caso de buscar otro trabajo. 13- Las tiendas de raya no deben ser para especular con los productos sino para que al trabajador le salga más barato, como cooperativa. 14- Todos los congresistas se comprometen a hacer que sus trabajadores descansen los días festivos religiosos, incluyendo los domingos. 15- Establecer una Caja de Ahorros en beneficio de los trabajadores del campo, mutual, que se componga de pequeñas aportaciones de los trabajadores y de donativos de los patrones y otros que puedan conseguirse. 16- Extender la red telefónica a las fincas.

Salud: 17- Según estudios hechos y presentados por algunos de los congresistas, la mortalidad infantil en el campo es una situación trágica: entre 50 y 75 %. Debida principalmente a enfermedades del tubo digestivo y respiratorias, teniendo como antecedentes: embriaguez de los padres; falta de cuidado familiar, por ser producto de uniones ilícitas donde el padre abandona a la madre y ésta se ve en necesidad de trabajar y descuidar a los hijos; ignorancia de los cuidados necesarios para los niños; supersticiones; habitaciones antihigiénicas; falta de vacunas y de medicamentos preventivos. 18- Informar urgentemente de esta gravísima situación al Consejo de Salubridad Nacional, al gobierno del estado y al presidente de la República. 19- Crear una Casa de Salud Agrícola con donativos de agricultores y hacendados. 20- Asegurarse que los trabajadores vivan en habitaciones con condiciones de higiene. 21- La falta de descanso dominical y de otros días festivos hace que el trabajador se debilite y sea vulnerable a las enfermedades.

Embriaguez: 22- Estudiar y atacar las causas de la embriaguez. 23- Establecer medidas preventivas contra la injerencia de alcohol. 24- También de medidas

represivas. 25- Demandar a los congresos locales y al Congreso de la Unión que se legisle contra el alcoholismo.

Matrimonio: 26- Evitar las uniones ilícitas. 27- Fomentar en la diócesis las uniones matrimoniales, y facilitar el matrimonio a quienes vivan amancebados. 28- Otorgar préstamos a las parejas que decidan casarse. 29- Proteger a dichas parejas después con el contrato civil de matrimonio²⁵⁴.

Lo importante de este congreso era también, que la mayoría de los participantes eran hacendados que por su catolicismo asumían la responsabilidad social que a través de la renovación doctrinaria transmitida por el obispo se les confiaba. Eran conceptos y propuestas novedosas y difíciles de asimilar para muchos propietarios cuya mentalidad conservadora y aristocratizante chocaba con las nuevas premisas del catolicismo social. Este choque y la reticencia a aceptar las nuevas tesis sería una constante a través de los distintos congresos y reuniones de este tipo que se celebrarían en los años siguientes. La diferencia es que en los eventos auspiciados por Mora y del Río, su convicción de la necesidad de ese cambio y de lo que éste debía implicar siempre fue firme. No claudicaría ante los disgustos de los ricos, de los conciliadores, de los conservadores y del gobierno, aunque siempre optando por la vía pacífica y concertadora, evitando el enfrentamiento. Por el contrario, en los congresos católicos “oficiales” que se celebraron en adelante, tanto los organizadores laicos como los clérigos, no compartían una visión común de lo que el catolicismo social constituía, por lo que los más conservadores influyeron siempre para que en ellos se atenuara el “progresismo”, y para no molestar ni alterar los intereses del régimen y de sus dirigentes con sus propuestas.

El obispo Mora promovería la realización de tres congresos agrícolas; el primero, ya mencionado; el segundo realizado como regional también en Tulancingo, en septiembre de 1905; el tercero ya con carácter de nacional, en Zamora, en septiembre de 1906, y el cuarto estaba previsto para realizarse en León, ya que Mora había sido designado obispo de dicha ciudad en 1907. Sin embargo, éste último se suspendió, debido a que estaba en riesgo de ser controlado

²⁵⁴ Sobre la organización, discursos y conclusiones de este Congreso Agrícola véase *El País* 8-16 de septiembre de 1904. Las conclusiones en especial aparecen el 16 de septiembre.

por el sector conservador, tanto de hacendados, como de quienes pretendían congraciarse con el régimen.

En 1906, Giuseppe Toniolo había instaurado en Italia la celebración de Semanas Sociales, como resultado de la encíclica *Il fermo proposito*, donde el Papa Pío X exponía la necesidad de reformar la acción católica de ese país, debido a la división y a los enfrentamientos internos que había sufrido. Al formarse la Unión Popular, Toniolo fomentó estas reuniones para dedicarlas exclusivamente al estudio de los problemas sociales y de las posibles soluciones a los mismos; además de que servían para difundir el pensamiento social-cristiano en ámbitos intelectuales no necesariamente religiosos, logrando con ello la actualización o el *aggiornamento* de la cultura católica a los debates de la hora. Las conclusiones ahí sacadas, se aplicarían a las obras prácticas que coordinaba Madolago Albani en la Unión Económico Social, que por entonces se iba expandiendo cada vez más. Las semanas sociales fueron así sumamente exitosas²⁵⁵.

Mora y del Río, siempre atento a los sucesos europeos y particularmente romanos, instituyó las semanas sociales, con lo que seguía las directrices pontificias para la acción católica, desligándose de la realización de los congresos, como acontecía en Italia por problemas políticos; aunque en el caso mexicano el problema era que la Obra de los Congresos, como institución coordinadora de la acción católica, nunca llegó a consolidarse, y además los congresos habían sido muy estériles en cuanto a resultados y realizaciones. No lograron una verdadera organización y movilización de los laicos, en gran medida por los resquemores de la jerarquía de que el laicado se activara en demasía o adquiriera un desmedido protagonismo.

En la primera Semana Social que organiza Mora en León, del 21 al 24 de octubre de 1908, se puso especial énfasis en aclarar qué era en realidad la Acción Católico-social. Pareciera que la intención del obispo y del Dr. Galindo fuera aclarar definitivamente, lo que no habían podido hacer o siquiera definir los congresos católicos nacionales. En cuanto a estos últimos, después del de Puebla en 1903, la indefinición se agravó, pues por las presiones de los conservadores y el miedo de la jerarquía, los subsiguientes ya ni siquiera pudieron enfocarse exclusivamente a las cuestiones sociales, sino que se mezclaron con asuntos

²⁵⁵ *Vid supra*, p. 127-128.

piadosos, creando más confusión y restándole fuerza a las propuestas relativas a lo social y a la acción del laicado; de hecho, la proporción de clérigos participantes aumentó y la de laicos disminuyó. El Segundo Congreso Católico Nacional se había realizado en Morelia en 1904, dándole el carácter de Congreso Mariano y el tercero se llevó a cabo en Guadalajara con el calificativo de “Eucarístico”. En este último, pese a las intenciones de mediatizarlo, las participaciones de algunos laicos fueron más audaces y combativas de lo esperado, despertando la alarma y el rasgamiento de vestiduras de algunos prelados y sacerdotes, así como de militantes conservadores, como Sánchez Santos o Francisco Elguero. El punto sensible fue la propuesta de que los patrones debían proveer de un “salario familiar” al trabajador, es decir, de un salario que le alcanzara para mantener dignamente a su familia; algo que había sido ya propuesto en el Congreso Agrícola de Zamora, un mes antes, siguiendo literalmente las disposiciones pontificias. En esta ocasión, los prejuicios y temores de los organizadores del congreso chocaron con la vehemencia de algunos militantes católicos jaliscienses que mostraban una mayor compenetración con los problemas sociales y un mejor entendimiento del carácter popular que debía asumir la acción católica; en realidad, éstos estaban más cerca de la idea de una Acción Popular Democrático Cristiana, que era como la concebía y la había definido el mismo Pío X el año anterior, al reformar la acción católica italiana. Este progresismo jalisciense se explicaba por factores que abordaremos más adelante.

En la Semana Social de León, decíamos, el temario y las diversas ponencias reflejaban el interés por explicar lo que implicaba la acción católica social; de hecho, José Refugio Galindo presenta una ponencia de tipo pedagógico en la que con breves definiciones iba delineando lo que era y lo que no era ésta. De este estudio se conformó un manual que sería editado posteriormente con el título de *Algunas breves nociones prácticas de Acción Católica Social. Extractadas de varios autores y dedicadas a la Nación Mexicana*. Es interesante revisarlo porque incluye breves pero contundentes sentencias cuyo propósito era no dejar dudas al respecto: “El pontificado ha ordenado varias veces ‘id al pueblo’, a los sacerdotes”; “Debemos formar hombres que amen al pueblo y sepan conocer lo que debe intentarse por él”; “El sacerdote para atraer a los trabajadores debe tener conocimientos económicos y técnicos”; “Es más seguro el método ascendente que tiene como base la organización de las masas”; “No se desalienten porque la

obra es larga y lenta, así ha obrado siempre la Iglesia”; “Son indispensables las visitas al domicilio del necesitado, campesino u obrero”; “Los reglamentos para las asociaciones que consten de pocos artículos bien pensados, son preferibles”; “En las asociaciones de socorro debe haber fondos de reserva para la vejez, enfermedad y golpes de mala fortuna”; “El socorro gratuito debe ofrecerse solamente a los impedidos físicamente”; “Hay variedades de cajas de ahorro, las administradas por el Estado son generalmente las peor manejadas”, y recomendaba ya especialmente la formación de sindicatos: “los sindicatos son asociaciones ahora muy extendidas, los que se acercan al ideal son los mixtos”; “Conviene que los proletarios participen de las utilidades de los patrones”; y estableciendo que la división de los grandes latifundios y la distribución de esas tierras era una demanda ya contemplada por el catolicismo social mexicano: “Se debe procurar que la pequeña propiedad agrícola se extienda y multiplique. Un fraccionamiento inteligente de la gran propiedad aumenta las ganancias para todos. Esta pequeña propiedad debe ser de fácil adquisición para los pobres y debe ser respetada”. Aunque expuesto de manera discreta, era un tema que puesto ya en la agenda, comenzaba a ser estudiado y apoyado²⁵⁶.

En marzo de ese mismo año (1908), había fallecido el Arzobispo de México, Próspero María Alarcón. La tardanza en la nominación del sustituto se prestó a especulaciones en donde se mencionaba a Atenógenes Silva, arzobispo de Michoacán, como su más posible sucesor, pues –según reflejaba la prensa– no era mal visto por los conciliadores, ni por los intransigentes conservadores. Incluso, ante el hecho de postularse como “el favorito”, comenzó a ser atacado por los periódicos liberales que lo acusaban de querer comprar el cargo, con supuestos sobornos al Vaticano y al gobierno²⁵⁷. Sin embargo, el retardo y las especulaciones reflejaban en realidad, que no se había llegado todavía a un acuerdo entre lo que proponía Roma y los intereses conciliadores y conservadores de los jerarcas clericales y del gobierno mexicano. Finalmente, el 1º de diciembre de 1908 era nombrado José Mora y del Río²⁵⁸. Con ello se evidenciaba que se imponía la

²⁵⁶ *Algunas breves nociones prácticas de Acción Católica Social. Extractadas de varios autores, por J Refugio Galindo y dedicadas a la Nación Mexicana.* Este texto aparece como anexo recortable y encuadernable en el ejemplar de *El País*, 27 de octubre de 1908.

²⁵⁷ *El Imparcial*, 1-7 de octubre de 1908

²⁵⁸ *El País*, 2 de diciembre de 1908.

consigna pontificia de que la Iglesia mexicana fuera capitaneada por prelados con formación romana e involucrados con las ideas de la intransigencia social.

A partir de la inicial consagración episcopal de Mora en 1893, sus condiscípulos de la Gregoriana habían sido gradualmente preconizados como obispos de distintas diócesis nacionales. Pero ya investido con el solio episcopal metropolitano, y con el voto de calidad que significaba la opinión de quien ostentaba la prelatura más importante del país, dichos condiscípulos se harían cargo de las arquidiócesis más importantes. Para ejemplificar este panorama se muestra el siguiente cuadro:

TRAYECTORIA JERÁRQUICA DE LA GENERACIÓN INTRANSIGENTE DE JOSÉ MORA DEL RÍO.

Nombre	Nombramiento episcopal antes de 1908	Nombramiento episcopal después de 1908
José Mora y del Río	Obispo de Tehuantepec 1893 Obispo de Tulancingo 1902 Obispo de León 1907	Arzobispo de México 1908
Francisco Plancarte y Navarrete	Obispo de Campeche 1896 Obispo de Cuernavaca 1898	Arzobispo de Monterrey 1911
Francisco Orozco y Jiménez	Obispo de Chiapas 1902	Arzobispo de Guadalajara 1912
Juan Herrera y Piña	Obispo de Tulancingo 1907	Arzobispo de Monterrey 1921
José Othón Nuñez y Zárate		Obispo de Zamora 1909 Arzobispo de Oaxaca 1922
Leopoldo Ruiz y Flores	Obispo de León 1900 Arzobispo de Monterrey 1907	Arzobispo de Michoacán 1912

Posteriormente, sacerdotes más jóvenes como Miguel de la Mora (n.1874) o Manuel Fulcheri (n.1874), egresados del Pío Latino y muy comprometidos con el catolicismo social, serían también merecedores del palio episcopal. El primero en Zacatecas (1911) y el segundo en Cuernavaca (1912).

Este conjunto de prelados, fue el que intentó introducir en México los proyectos que caracterizaban verdaderamente a la intransigencia social, y dar el paso ineludible a la intransigencia democrática, tratando de ponerse a tono con los sucesos romanos y europeos. Ellos son los que apoyarían al arzobispo Mora en la organización de las subsiguientes Semanas Sociales; la segunda de éstas se realizaría en el Seminario Conciliar de México en octubre de 1910, la tercera, también en México, en diciembre de 1911, y la cuarta en Zacatecas en septiembre

de 1912. Ellos, además, serían los impulsores de la creación de la Confederación de Círculos Católicos de Obreros, que celebraría dos “Dietas”: la primera en México, en diciembre de 1911, y la segunda en Zamora, en enero de 1913. Serían asimismo, los que secundarían a Mora y del Río en la necesidad de fundar el Partido Católico Nacional; los que verían impedida la cristalización de sus objetivos por el desbocamiento de los sucesos revolucionarios; serían, en suma, los que sufrirían y enfrentarían la feroz persecución religiosa, al triunfar la facción jacobina y anticlerical de la Revolución Mexicana.

--LA PROVINCIA OCCIDENTAL Y EL CRISTIANISMO JESUÍTICO Y POPULAR

Después de la creación de la arquidiócesis de la Cd. de México en 1547, hasta 1864 la prosiguieron las diócesis de Michoacán y Guadalajara en ser elevadas a ese rango. Y es en esa época cuando pareciera que Michoacán se volvía el centro de la catolicidad mexicana en muchos sentidos. En la formación de sacerdotes y prelados, y en la creación de obras y corrientes intelectuales dentro de la Iglesia y el catolicismo de nuestro país, es indudable su contribución en los años que van de la Reforma hasta fin de siglo. No obstante, la de Guadalajara se irá convirtiendo en competencia para aquella porque siendo, ya de por sí, una zona de profunda religiosidad, después de declararse la independencia y aún después del triunfo liberal, la Iglesia siguió ejerciendo una importante influencia en la vida de sus habitantes²⁵⁹; constituyéndose así en esa región, un catolicismo muy integrado a la cotidianidad, es decir, siguió fortaleciéndose una arraigada cultura católica. Esto se reflejó también en el peso que comenzó a adquirir su seminario en la producción de sacerdotes²⁶⁰, así como en la de obras intelectuales que querían marcar el camino a seguir para el pensamiento católico.

Una muestra clara de lo último se manifiesta en la obra del Dr. Agustín de la Rosa (1824-1907) y del Dr. Agustín Rivera y Sanromán (1826-1916)²⁶¹. Sacerdotes los dos, oriundos de Jalisco, cada uno por su parte representa a las dos corrientes

²⁵⁹ Para abundar sobre la situación e influencia de la Iglesia en esta región durante la época pre y post-independentista, Cfr. Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*.

²⁶⁰ Cfr., Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, p. 245.

²⁶¹ Sobre la vida y la obra de De la Rosa y San Román se consultó principalmente, entre otros, Valverde *op. cit.*, p.231 y s.s., y 393 y s.s., T. I; Rovira, *op. cit.*, p. 375-386, y 387-402

que se enfrentaron en el plano ideológico y filosófico dentro de la Iglesia y el catolicismo mexicano en la segunda mitad del siglo XIX hasta principios del XX. Es decir, De la Rosa, como maestro de teología y filosofía en el seminario de Guadalajara defendió la postura intransigente, y Rivera, maestro también del mismo seminario intentó conciliar en términos filosóficos y teológicos al catolicismo con el liberalismo. Ambos eruditos, hombres de letras y estudiosos de la filosofía, fueron autores prolíficos, eficaces difusores de sus ideas y longevos testigos del acontecer nacional.

De la Rosa estudió en el seminario de Guadalajara con la formación tradicional de la escolástica novohispana; Rivera, aunque nacido en Lagos de Moreno, estudió en el seminario de Morelia, que debido al obispo Munguía se había abierto a las corrientes filosóficas de la modernidad, abandonando en cierto modo el escolasticismo ortodoxo. De la Rosa, sin embargo, fue recibiendo una fuerte influencia de los jesuitas que después de la expulsión de la que habían sido objeto en 1767, habían sido restituidos en 1815, vultos a suspender en 1821 y vultos a restablecer en 1853. A partir de entonces, pese a ser nuevamente suprimida su orden en 1856, los jesuitas continuaron trabajando, aunque calladamente, reduciendo su protagonismo social y político, y aminorando su influencia directa en el ámbito educativo, que les había acarreado el rechazo tanto del gobierno colonial como del independiente.

Sin embargo, su peso intelectual prevalecía y la obra de muchos de ellos fue el bastión con el que el clero mexicano se intentó defender de la fuerte ofensiva de las filosofías modernas que provenían de Europa. En Guadalajara la influencia de la Compañía de Jesús perduró y De la Rosa es un buen ejemplo de esa continuidad aún en épocas de suspensión, y en sectores clericales no jesuitas. Sucedió asimismo con la obra social y de beneficencia que crearon y tuvieron que abandonar, la cual fue retomada en ocasiones por el clero secular, como fue el caso del colegio de San Juan Bautista y de Santo Tomás en Guadalajara²⁶².

Siguiendo la huella intelectual de prestigiados escritores jesuitas novohispanos como Antonio Rubio, Antonio de Peralta y Alejo Orrio (s. XVII y XVIII) y después de Mariano Vallarta, Ignacio de Paredes y Basilio Arrillaga (s. XVIII y XIX), De la Rosa blandió el sable de la escolástica contra las corrientes de

²⁶² Para una visión de la situación de la Iglesia en esa zona y esos años, cfr. José María Muriá, *Breve historia de Jalisco*.

pensamiento modernas y las ideas liberales, durante la segunda mitad del siglo XIX. Defendió la inutilidad de recurrir a nuevas filosofías para conciliar a la religión y a la ciencia, o para involucrar al catolicismo con los nuevos retos políticos y sociales.

La batalla la dio en sus cátedras y en sus libros, muchos de ellos refutaciones de otros libros que para De la Rosa propagaban graves y dañinos errores, entre los que se cuentan: *Refutación de la obra titulada Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Arens* (1855); *Contestación al señor Alvires, autor del cuaderno titulado "Reflexiones sobre decretos Episcopales ..."* (1857); *Respuesta al libelo titulado "Caso de conciencia"* (1857); *La cuestión de Galileo. Contestación a las objeciones del Lic. Zavala* (1859); *Observaciones sobre las cuestiones que el Abate Testory, Capellán mayor del ejército francés mueve en su opúsculo intitulado "El imperio y el clero mexicano"* (1865); *Defensa de la aparición de nuestra señora de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México* (1896).

Pero su lucha como polemista la libró principalmente a través del periódico que fundó en Guadalajara: *La religión y la sociedad*, que se erigió en trinchera de la intransigencia contra los conciliacionismos y liberalismos católicos, como lo muestra el interesante debate que estableció durante 1886 y 1887 contra el Dr. Agustín Rivera por su libro *La filosofía en la Nueva España*. Sostuvo asimismo polémicas contra los liberales radicales, principalmente con el *Monitor republicano*, y contra el protestantismo y su propaganda.

La religión y la sociedad, nació por influencia de las innovaciones de la política pontificia que como resultado de la intransigencia contra el liberalismo europeo y particularmente italiano, promovía el acercamiento de la Iglesia y el catolicismo con los movimientos sociales, influido el Vaticano por pensadores jesuitas como Liberatore y Cornoldi, que arropados por Roma, desde su revista *La Civiltà Cattolica* exponían sus ideas de renovación social. Fue a través de ellos que De la Rosa reafirma su escolasticismo y delinea su intransigencia, lo cual se ve reforzado con la llegada de León XIII al papado. Aunque con un primer intento efímero en 1866, este periódico que se ostentaba como "Católico-social, científico y literario", desaparece para renacer con más fuerza a partir de 1873, cuando Pío IX daba forma a la "acción social católica", al crear la Sociedad Romana para los Intereses Católicos, origen de lo que después se convertiría en la Obra de los Congresos.

Agustín Rivera, por su parte, representó el salto que la política conciliatoria del clero daba de las “hipótesis” a las “tesis”. Es decir, para la jerarquía, la conciliación de la Iglesia con el gobierno era justificada en términos coyunturales, obligada por las circunstancias. No obstante, el progresivo alejamiento de la ortodoxia y la distancia que empezó a marcarse entre la política del clero nacional con respecto a lo que estaba realizando y pensando el clero romano y europeo, fue debilitando la solidez doctrinaria de la intransigencia, que —como ya hemos visto— aunque fuera en las formas, había intentado mantenerse por un sector del catolicismo mexicano. Así, a fines del siglo XIX, el terreno de las “tesis” que era el único donde la intransigencia había logrado conservar su supremacía, también se vio afectado cuando la prensa católica dejó de ser el centro de la oposición y la crítica al gobierno, para convertirse con Trinidad Sánchez Santos y otros periodistas católicos en uno de sus principales apoyadores. La obra de Agustín Rivera es la concreción filosófica de este estado de cosas, en donde un prestigiado académico del clero se manifiesta en concordancia con la filosofía del régimen y con sus principales pensadores, condenando la herencia intelectual de la Iglesia como un elemento de retraso y enemigo del progreso. Con él, desde sus adentros, un sector del clero nacional izaba la bandera del cientificismo y el liberalismo contra la escolástica, como lo hacía entonces el sector conservador de los liberales que dirigía el proyecto educativo oficial: Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez, etc...

Rivera describía la lucha entre las dos corrientes de pensamiento de la clerecía jalisciense en su obra *Los hijos de Jalisco, o sea, catálogo de los catedráticos de filosofía en el Seminario Conciliar de Guadalajara desde 1791 hasta 1867*, en donde expresaba: “Ha habido en Jalisco, en el siglo XIX dos árboles: uno cuyas raíces y tronco es la filosofía especulativa escolástica y otro cuyas raíces y tronco ha sido la filosofía moderna y experimental”²⁶³. La intención original de este clérigo no era desautorizar totalmente a la escolástica, ni la de desechar las aportaciones al conocimiento de Santo Tomás y seguidores, sino conciliarlas con el liberalismo en boga. Sus ataques se dirigían a la “escolástica decadente”, pero la renovación tomista de los jesuitas vaticanos que después abanderaría León XIII como Papa, lo encontraría mal situado y no sería asimilada por Rivera. No entendió el “progresismo social” surgido de la intransigencia, sólo lo podía entender a partir

²⁶³ Rovira, *op. cit.*, p. 404-405.

de la conciliación. Cuando esta intransigencia social se fortaleció, él, que se consideraba un “progresista social”, temeroso de “dar su brazo a torcer” radicalizó su liberalismo terminando —como sucedió a muchos— por identificarse con el positivismo del régimen, ignorando y desatendiendo sus lastimosos rezagos sociales. Sumamente productivo, Rivera publicó más de 200 títulos entre ensayos y libros; reconvenido y amonestado en diversas ocasiones por la jerarquía debido a sus ideas, y elogiado y cortejado por los intelectuales oficiales, fue en general aceptado y tolerado por la Iglesia, hasta que la generación intransigente llegó al poder eclesiástico. Debido a su longevidad vivió todavía el gobierno episcopal de Francisco Orozco y Jiménez en Guadalajara, quien en los últimos años de vida del Dr. Rivera le propone firmar una profesión de fe, a lo que el anciano clérigo aparentemente se negó, aunque existen versiones de que finalmente sí lo hizo²⁶⁴.

A la muerte del arzobispo Pedro Espinoza y Dávalos, en 1869 Pedro Loza y Pardavé es preconizado como el segundo arzobispo de Guadalajara. Este prelado fue uno de los pilares e instrumentadores de la conciliación con el régimen, lo que en su arquidiócesis se tradujo en magníficos resultados. Con mesura y tiento, el clero en esa región fue recuperando poco a poco la influencia social que habían pretendido extirparle las leyes de Reforma. Promovió un proyecto educativo por el cual se fundaron escuelas primarias dependientes de cada parroquia en el área rural, zona que el gobierno había desatendido mucho en ese aspecto.

Pocos años después fundó una escuela ya en Guadalajara. En 1876 eran ocho las escuelas creadas en esa ciudad y para 1898 eran ya 18. Los colegios de la ciudad eran subvencionados directamente por el Arzobispado y los rurales eran sostenidos por cuotas y donativos de los fieles. Con su atinada administración episcopal Loza se ganó el apoyo y la lealtad de la feligresía, y la confianza de la autoridad civil, que cada vez fue más laxa en la aplicación de las leyes que regulaban al clero y el culto público, permitiendo una intensa actividad católica tanto de clérigos como de laicos. Una muestra evidente de ello se dio a la muerte del arzobispo en 1898, pues las imponentes honras fúnebres fueron presididas por el mismo gobernador del estado, quien encabezó el tumultuoso e interminable cortejo²⁶⁵.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 389; Valverde, *op. cit.*, p. 386, T.I.

²⁶⁵ Muriá, *op. cit.*, p. 146.

Casi al final de la gestión de Loza y Pardavé, los informes que recabó el visitador apostólico Averardi en 1896 reflejaban que Guadalajara era una arquidiócesis sólidamente organizada y que disponía de importantes recursos económicos. Para entonces la misma se dividía en 87 parroquias que coincidían casi totalmente con las cabeceras municipales. La cantidad de sacerdotes era alta, 493, los que además eran calificados como “buenos y edificantes en sus costumbres”. Al final de ese siglo, dicha arquidiócesis era la que tenía en el país más sacerdotes con respecto a su población (uno por cada 1,850 habitantes), y además los mejor repartidos, pues sólo el 10% habitaba en la ciudad de Guadalajara²⁶⁶.

La bonanza económica se debía a que pese a la desamortización de los bienes eclesiásticos que se había llevado a cabo, ésta tuvo leves consecuencias en la economía del clero secular, aunque fue muy perjudicial para el regular. En esos años los recursos obtenidos por obenciones parroquiales y el diezmo, eran los más altos de la nación. Todo lo anterior permitió que para 1900, cuando toma posesión Jacinto López y Romo como nuevo arzobispo, la jerarquía prosiguiera desarrollando el proyecto de recuperación de su influencia político-social en la región. En ese año eran ya 434 las escuelas católicas —entre parroquiales y particulares— y representaban la mitad de la matrícula escolar del estado. López y Romo aprobó un nuevo plan de estudios para las escuelas parroquiales, más a tono con las preocupaciones sociales promovidas por el pontificado, e inició la construcción de la Escuela Normal de Profesores Católicos. Su imprevisto fallecimiento no interrumpió la continuidad del proyecto, pues su sucesor, José de Jesús Ortiz, lo intensificó.

Ortiz, quien había encabezado el obispado en Chihuahua, recién provenía de participar en el Concilio Plenario Latinoamericano, donde los prelados asistentes se percataron de la necesidad ineludible de implementar la acción social católica en sus diócesis. Así, desde su llegada a Guadalajara a principios en 1901, se preocupó por crear sociedades mutualistas de artesanos y obreros en las principales ciudades de su jurisdicción. También fundó Cajas de Ahorro rurales en Arandas y Tapalpa. Destinó una porción del diezmo para sostener estas organizaciones y dispuso una equitativa distribución del mismo para las escuelas parroquiales. Promovió la fundación de asilos y dispensarios, y de labores caritativas para ayudar a la

²⁶⁶ Laura O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, p.27-31.

población más desposeída, lo que puso bajo encargo de las congregaciones religiosas. Intensificó la publicación del *Boletín Eclesiástico* y fundó el periódico católico *El Regional*, que logró peso e influencia en Guadalajara²⁶⁷.

Las conferencias de San Vicente de Paul que ya venían trabajando exitosamente bajo el amparo del obispo Loza, continuaron e incrementaron su labor de auxilio social de manera sobresaliente. Para 1908 estas conferencias informaban que en el último año, especialmente gracias a las “damas católicas tapatías”, habían logrado construir 16 clínicas, 4 de éstas en Guadalajara; fundar dos orfanatorios, una escuela doméstica para niñas con talleres para aprender oficios, y un colegio formal también para niñas. Habían entregado 675,575 raciones de comida a indigentes; dispensado 21, 636 consultas médicas para males graves y realizado 29,830 obras piadosas. Sus colectas sumaron 61,000 pesos; asimismo, realizaron innumerables visitas a enfermos, con atención directa en sus domicilios a 2,205, y auspiciaron 191 funerales²⁶⁸.

Si a esto agregamos la labor que en la segunda población más importante del estado, Ciudad Guzmán, estaba realizando el párroco Silviano Carrillo, tendremos un panorama más completo del cristianismo popular que estaba surgiendo en Jalisco. El padre Carrillo, durante los aproximadamente 16 años (1895-1912) que encabezó la parroquia de Zapotlán el Grande (después Cd. Guzmán), realizó un amplio trabajo de creación de organismos y obras sociales que cristalizaban muy justamente lo que la política de renovación pontificia deseaba que fuera la acción católica de la intransigencia social, y al líder en que un sacerdote debía convertirse para llevarlas a cabo. Carrillo era egresado del seminario de Guadalajara y era discípulo de Agustín de la Rosa. Desde su llegada a la parroquia se abocó a fundar mutualidades obreras, cajas de ahorro, sociedades de socorros mutuos para enfermedades, pensiones y defunciones; escuelas de artes y oficios para niños, y escuelas para adultos. Tuvo gran preocupación por la situación de la mujer; fundó mutualidades femeninas, escuelas primarias para niñas y superiores para damas; formó también orfanatorios, asilos y hospitales. Creó dos periódicos, uno para obreros y otro para la población en general. Fue el promotor para lograr la introducción de la electricidad en la ciudad, y hasta organizó una banda de

²⁶⁷ Muriá, *op. cit.*, p. 146-148.

²⁶⁸ *El País*, 14 de octubre de 1908.

música²⁶⁹. La ejemplaridad de la acción católica ejercida por este párroco, fue recompensada cuando la generación intransigente tomó la cúpula jerárquica, y se le nombró obispo de Culiacán.

Toda la obra caritativa y social mencionada anteriormente, hizo que en la primera década del siglo XX, el gobierno se viera rebasado por la Iglesia tanto en lo teórico como en lo práctico, en cuanto a la capacidad para mejorar las condiciones de vida de los desvalidos, de los campesinos y los obreros en la región occidental. Fue así, como “la arquidiócesis de Guadalajara se ponía a la cabeza de un movimiento que empezó a promover cambios en las relaciones sociales, económicas y políticas de los jaliscienses”²⁷⁰.

Ante esta circunstancia, será entendible que en México, la provincia occidental se convirtiera en el sitio donde la intransigencia social pudiera evolucionar hacia una intransigencia democrática. Así lo percibió un grupo de jesuitas con profundas convicciones sociales que, llegados a México a principios de siglo, tuvieron una estancia en Guadalajara entre 1906 y 1907, donde vieron la oportunidad de desarrollar un catolicismo intransigente, activo en lo social y participativo políticamente; es decir, de impulsar la Acción Popular Cristiana, o como era más comúnmente conocida, la Democracia Cristiana.

El personaje central de esta gesta será el padre Bernardo Borgöend, nacido en Saboya, Francia, en 1861 y descendiente de una familia sueca que había emigrado hacia bastantes años a territorio francés. Egresado de colegios jesuitas, cursa estudios mayores en España, donde es consagrado sacerdote. Posteriormente elige venir a México. Aquí encontraría la misión y el arraigo; uno tal, que le haría extrañar a su patria francesa según él mismo confesaba, “sólo una vez al año”²⁷¹.

Como parte de su proyecto renovador de acción católica, el arzobispo Ortíz había invitado a congregaciones extranjeras para la reforma del clero y la formación de líderes laicos²⁷². Miguel Palomar y Vizcarra, quien por esos años se convertía en el militante católico laico más activo y prominente en Guadalajara —escogido por el arzobispo Ortíz como su representante al 1er Congreso Católico de

²⁶⁹ Ceballos Ramírez, *op. cit.*, p. 122

²⁷⁰ Muriá, *op. cit.*, p. 147.

²⁷¹ Sobre la vida y obra del padre Borgoend véase, primordialmente, Andrés Barquín y Ruiz, *Bernardo Borgoend S.J.*

²⁷² O'Dogherty, *op. cit.*, p. 30

Puebla (1903)—, nos describe así, la importancia de los jesuitas y del padre Borgöend en el despertar político del catolicismo popular tapatío:

En esa época, después de muchos años, casi de un siglo, se restableció en Guadalajara la Compañía de Jesús. El clero de Guadalajara durante mucho tiempo fue un clero de muchas cualidades pero cerrado. Es decir, hubo un arzobispo, don Pedro Loza y Pardavé, que no admitía que llegaran por ahí órdenes religiosas. Pero ya en aquella época vino un movimiento en el sentido más universal y se estableció la Compañía de Jesús. Los jesuitas se instalaron en Guadalajara y empezaron a hacer sentir allí su acción. Especialmente, ya avanzado ese establecimiento de la Compañía, se distinguió allí un sacerdote francés que es muy conocido en la historia de México, el padre Bernardo Borgöend. Ese padre entendió admirablemente los problemas de México...

Y en aquella época comenzamos los ejercicios espirituales de obreros para ir preparando la acción, es decir, la organización del trabajo. Se seleccionaban a los obreros que pudieran ser jefes y se les daban ejercicios espirituales de tres a cuatro días...Yo ya tenía con el padre Borgöend gran amistad y él nos hablaba de la necesidad de preparar a los católicos para lo que se llama propiamente "rigurosa acción cívica". Es decir, la acción de los católicos en el orden público, que en la época de don Porfirio, entre los católicos devotos, era casi una herejía eso de intentar meterse en política, casi un pecado...Pues como digo, ya con esa preparación, con ese sentimiento de los problemas sociales que yo había ido adquiriendo, especialmente estudiando la *Rerum Novarum* a fondo, y algunas otras cosas, pues nos fuimos preparando bien para lo que pudiéramos llamar "reorganización cívica o política de los católicos".

El padre Borgöend hizo ver a los católicos tapatíos y después a los del país en general, el daño que la conciliación había hecho al catolicismo mexicano en los momentos en los que esto se estaba viviendo. Esta crítica y autocrítica del catolicismo se había dado con anterioridad a la etapa "dorada" de la conciliación, como lo mostró la Liga Católica, y fue muy común después de la caída de Huerta y del estallido de la revolución constitucionalista, cuando los católicos se ahogaban en los pasivos del balance de su nueva derrota. Pero en esa época "dorada", con ojos que al mirar de afuera aprecian mejor que los que, desde adentro, se miran entre sí y pierden la visión de conjunto, el jesuita francés hizo ver el patetismo de los supuestos logros conciliatorios. Un catolicismo vergonzante, era un saldo del que no podía vanagloriarse ni la Iglesia ni el pueblo católico de México:

Ustedes cuando van hacia la Villa no sacan banderas, la llevan bien envuelta, ni cantan, ni nada, y hasta que llegan a la puerta de la Basílica entonces sí despliegan sus banderas y estandartes, los cantos y los rezos, pero en público: ¡de ninguna manera!...²⁷³

expresaba el padre Bernardo para encender la pasión en los que supuestamente eran fervorosos católicos. Les hizo ver que había que abandonar los temores y los

tientos para defender la fe y que sólo desde la intransigencia era posible rescatar a la religión y a la cultura católica:

Para convencernos de ello basta abrir los ojos y fijar la mirada en la triste situación que guarda nuestra patria. En el orden moral, el sectarismo ha separado oficialmente y de golpe a la Nación de la Iglesia de Cristo, único venero de toda grandeza moral...va ganando terreno día a día en su obra de obstrucción y estamos amenazados de ver cambiar nuestro suelo, fértil en toda clase de grandezas, en un erial de toda clase de ambiciones personales, donde, al lado del árbol raquítico del bien, crecerían pujantes e indolentes las espinas de la maldad. Y si esto sucediera, ni el oro ni las armas serían capaces de salvarlo de la decadencia moral, y tal vez, de la muerte. Y nada hay que decir de su estado material y económico, porque está patente ante todos: con decir que ni siquiera tenemos legislación social, ya está dicho todo.²⁷³

La batalla entonces, tenía que ser popular, poniéndose del lado del pueblo, pues era la única manera de garantizar la supervivencia de la civilización cristiana:

La Acción Católica tiene hoy en todo el mundo como nota característica la de ser prácticamente económico-social. Se propone ponerse en contacto con el pueblo, para elevarlo, para moralizarlo, para ayudarlo a la justa reivindicación de sus derechos, para rehabilitarlo, proporcionándole los medios de satisfacer sus necesidades y hasta de disfrutar las comodidades de la vida. Para esto inicia reformas a la legislación, funda obras, crea instituciones, propaga ideas sanas y no descansa en su alta y nobilísima tarea...²⁷⁵

Esto era importante porque la participación política como elemento de defensa para la catolicidad, hasta entonces sólo había sido enarbolada en México por los intransigentes conservadores; éste era ya el llamado a la participación política, pero desde la intransigencia social, desde el cristianismo popular y no desde el aristocrático y conservador:

Y nos contentáramos, como hasta ahora lo hemos hecho, con cruzarnos de brazos delante del mal, con lamentarnos de nuestra insuficiencia y de nuestra poquedad para no hacer nada. Si así lo hiciéramos ¡qué responsabilidad la nuestra delante de la Historia y delante de Dios! ¡Las cobardías sociales, las deserciones sociales se pagan con castigos sociales, y Dios quiera que un día nuestros hijos no tengan que sufrir las consecuencias de nuestro culpable alejamiento del deber político!²⁷⁶

Asimismo, demandaba nuevamente lo que desde la Sociedad Católica, la Liga Católica y los Congresos Católicos se venía pidiendo, cada vez con más frustración, cuando se quería movilizar a los católicos:

²⁷³ James y Edna Wilkie, *Frente a la Revolución Mexicana* (Entrevista a Miguel Palomar), T.II, p.161-162.

²⁷⁴ Barquin, *op. cit.*, p. 20.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.50

²⁷⁶ *Ibid.*, p..21

Pero, y ya lo vamos viviendo por experiencia propia, no haremos cosa que valga, *si no nos unimos*. Nuestros esfuerzos parciales, aunque se multipliquen de manera prodigiosa, resultarán inútiles, como lo son al presente tantas energías que se gastan en balde en el periodismo, en la acción social y aun en el campo político nacional, por no ir a una, a un mismo fin y con los mismos medios. Y si no, ¿cuánto pesa, en la balanza de los destinos de la Patria, la actual acción de los Católicos Mexicanos?...Es un hecho que tenemos los mexicanos que unirnos para la acción política.²⁷⁷

Y esa división endémica del catolicismo en México será algo que ni él mismo con todo su entusiasmo y bagaje de ideas y de experiencias actualizadas de lo que estaba sucediendo en Europa y de los triunfos del catolicismo del otro lado del océano, pudo solventar. El padre Borgoend, sin embargo, dejó una impronta de lucha fervorosa y apasionada en todos los frentes; de intransigencia combativa que modificaría totalmente el rostro del catolicismo nacional; que daría origen a las instituciones más prominentes en México en la defensa de los derechos de los católicos en el siglo XX, y que serían las que finalmente contendrían y enfrentarían abiertamente al Estado mexicano. Los Operarios Guadalupanos, el Partido Católico Nacional, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Unión Popular, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y el primer Partido Acción Nacional, se inspiraron en sus ideas. También, aunque sólo en parte, el Partido Acción Nacional que ahora conocemos, fundado en 1939, acusó su influencia.

No sólo la fuerza represiva y la enérgica ofensiva del gobierno revolucionario, sino también la división y la debilidad congénita del movimiento católico en México, hicieron que esa impronta dejada por el jesuita se borrara, y que las instituciones inspiradas en sus ideas se diluyeran, víctimas de una contundente y avasalladora derrota.

--EL FRACASO DEL TRIUNFO: LA DISGENESIA DEL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL

Cuando en 1909, al finalizar el Cuarto y último Congreso Católico Nacional en Oaxaca, se debatía la posibilidad de formar una organización cívico-política o quizá un partido católico, la diversidad de posturas y de enfoques había provocado que no se llegara a un acuerdo. La postura del Arzobispo de México y de la

²⁷⁷ *Ibid.*, p.59.

generación intransigente, era muy diferente y reservada con respecto a la que asumía el arzobispo Guillow de Oaxaca, organizador de dicho congreso, al que secundaban otros obispos conciliacionistas como Ignacio Montes de Oca, José Ma. Portugal y Joaquín Arcadio Pagaza. La idea con que se concluyó dicho evento, pero que sería ya discutida en círculos más privados —entre obispos y destacados líderes laicos—, era la de formar una organización cívica o tal vez política, que en defensa del catolicismo previniera la inminente muerte de Porfirio Díaz, para no permitir que lo sucediera un gobierno radical o jacobino que pudiera perseguir o reprimir a la Iglesia y a los católicos. La idea de los conciliacionistas era formar dicha organización, pero en función de los intereses del régimen vigente, es decir, servir de comparsa de los mecanismos que Díaz decidiera para su sucesión. La idea de los intransigentes sociales, era formar una organización que coordinara y desplegara la acción social católica; o sea, no en función de los intereses del régimen, sino atendiendo a la problemática social —precisamente el punto débil y álgido para la política gubernamental—, pensando en que esa era la mejor manera de fortalecerse para cuando la dictadura finalizara de cualquier manera.

Esto dio lugar a que formalmente se llegara a un acuerdo de crear una Unión Popular, que a manera de la italiana, y siguiendo las consignas expuestas por Pío X en su encíclica *Il Fermo Proposito*, se encargara de aglutinar y coordinar la acción cívica y social de los católicos en lo teórico y en lo práctico. Pese a haber sido ese el acuerdo, éste nunca se llevó a cabo, lo que nos refleja lo exclusivamente protocolario de dicha intención para aparentar unidad en el episcopado mexicano. Pero lo que sí llegó a realizarse fue una asociación que sería propuesta por los intransigentes sociales, laicos y clérigos, para desarrollar esos mismos objetivos, pero sin servir de instrumento del régimen, sino para desprenderse de su tutela y fortalecer el involucramiento social de la Iglesia. Esa asociación sería los Operarios Guadalupanos²⁷⁸.

El primer paso se dio allá mismo en Oaxaca, donde ya reunidos exclusivamente los sociales, encabezados por el Dr. Refugio Galindo —brazo laico del Arzobispo Mora—, decidieron iniciar la organización de dicha asociación, comenzando

²⁷⁸ Sobre los antecedentes de la formación del Partido Católico, cfr. Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, p.60-79; Francisco Banegas Galván, *El por qué del Partido Católico Nacional*, p.31-48. Sobre la relación del Congreso de Oaxaca y los Operarios Guadalupanos con la formación del Partido Católico, cfr. Ceballos, *op. cit.*, p. 216-229; Wilkie (Palomar), *op. cit.*, p.173-176; O'Dogherty, *op. cit.*, p.40-42.

primero por el aspecto teórico, que sentían —y tenían razón— era un tema en el que había grandes carencias o, quizá más bien, mucha ignorancia en nuestro país. El Dr. Galindo le escribe a Miguel Palomar y Vizcarra, que no había asistido a Oaxaca, explicándole la idea y solicitándole su ayuda para el proyecto, ya que lo reconocían como uno de los intelectuales católicos más enterados de lo que era la acción católica en Europa, y de las más recientes aportaciones tanto teóricas como prácticas que ésta estaba realizando. Sin embargo, además de sus méritos personales, atrás de esa información actualizada y de ese conocimiento teórico estaba el padre Borgoend, quien se encargó de dar las ideas para planear el perfil de la nueva organización²⁷⁹.

Con los Operarios Guadalupanos existe a veces confusión en cuanto a su función y a sus fines, pues se percibe en ocasiones como una organización gremial por aquello de “operarios”, o como una promotora de organizaciones obreras principalmente. Pero el nombre provenía de la idea —muy probablemente propuesta por el arzobispo Mora— de hacer énfasis en que su intención era promover una intransigencia similar a la de la *Opera dei Congressi* —por ello lo de “operarios”—, que ya para entonces era valorada por los intransigentes sociales. Como el aspecto inmediato a abordar era el teórico, su primera creación fue el Círculo de Estudios Sociales Santa María de Guadalupe, cuyo fin sería “ir poniéndonos en contacto a los individuos que nos considerábamos como de acción en toda la República, para ir preparando el desarrollo de la acción social y de la acción cívica”²⁸⁰.

En cuanto al Partido Católico, hemos escogido el término “disgenesia”, como contrario al de “eugenesia” —que significa el “bien nacer”—, porque nuestra hipótesis es que dicho partido fue producto de un “mal nacer”, es decir, de un nacimiento viciado, lo que provocaría errores y desencuentros en su actuar, que lo llevarían a su desaparición. La crónica y explicación de la actuación del Partido Católico ha sido muy bien abordada, especialmente por dos libros clásicos de testigos presenciales: el de Francisco Banegas Galván, *El por qué del Partido Católico Nacional*, y el de Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, y recientemente en el trabajo de Laura O’Doherty, *El Partido Católico Nacional en Jalisco*. El tema también ha sido tratado en otras obras más generales

²⁷⁹ Barquin, *op. cit.*, Caps. I-III.

²⁸⁰ Palabras de Miguel Palomar, citado en O’Doherty, *op. cit.*, p. 59

sobre la historia de la Iglesia y el catolicismo, como las de Bravo Ugarte, Jorge Adame, Manuel Ceballos o José Miguel Romero Solís. Sin embargo, el propósito aquí es intentar más bien una explicación ideológica de dicho partido, porque, aunque sea de manera esquemática, nos puede ilustrar sobre el por qué de lo efímero de esta organización.

Si ya hemos hablado de la división endémica, y cada día más desesperante para quienes buscaban la unidad, que padecía el movimiento católico en México; y de la falta de claridad y congruencia en las políticas marcadas por el episcopado, el Partido Católico no será la excepción. Podemos decir que este partido tuvo un origen bifurcado, un enfoque dividido de la situación y los problemas de México, y un doble lenguaje sobre sus intenciones y en sus decisiones políticas. Aunque aparentemente de acuerdo en sus principios y objetivos, a la hora de actuar, esta dualidad de intenciones provocó ambigüedad e incongruencia en sus actitudes.

Con cierto esquematismo, podríamos decir que desde su concepción el partido tuvo dos orígenes; uno, en Jalisco, desde el cristianismo popular, intransigente y democrático; y otro, en Michoacán, desde el cristianismo conservador, conciliacionista y aristocrático.

Aquí sería quizá conveniente hacer una aclaración de términos. Existe una frecuente, poco explicitada y mal explicada confusión en los términos “liberal” y “conservador”, para definir indistintamente posturas políticas y sociales. Referidos a las corrientes católicas, la confusión se agrava y la explicación se complica. Católico liberal se denominaba al que no era intransigente, sino proclive a la conciliación y a la aceptación del régimen político y de la cultura liberales. No obstante, en lo social eran sumamente conservadores; es decir, apelaban a un concepto aristocrático y jerárquico de la sociedad, y a una economía poco regulada por el Estado, o por cualquier instancia que pretendiera distribuir más justamente la riqueza. De ahí que a éstos se les llamara también liberales-conservadores, tomando el primer adjetivo para lo político y el segundo para lo social. Por lo que aplicado a lo católico, debería denominárseles católicos liberal-conservadores, lo que va complicando la definición. Quienes no transigían con el liberalismo eran conocidos como católicos intransigentes, lo que implicaba que eran conservadores en lo político y en lo social. Mas, cuando la intransigencia va evolucionando y se preocupa por las “cuestiones sociales”, estos católicos, que por así serlo eran implícitamente conservadores en lo político, ya no lo serían en lo social. Por lo que

el término de “intransigente social” creo que refleja bien su situación. Pero esto trasladado a los términos de liberal y conservador, nos llevaría a aplicarles el concepto de “conservadores sociales” o “conservadores liberales”. Esto último, apelando más que nada a la terminología sajona en donde “liberal” tiene una connotación que se refiere a lo social, es decir, identifica a un progresista social. Así, llegamos a un elemento de confusión más, cuando la intransigencia católica evoluciona hacia la democracia cristiana, pues se trata de intransigentes que ya aceptan el régimen político de la democracia liberal y deciden participar en él, adoptando sus reglas e instituciones. Para nosotros el término “intransigentes democráticos” es el más adecuado, pero en la dualidad liberal-conservador nos metemos en una complicación más. Podríamos decir, para aclararlo, que son conservadores en cuanto a su cultura o en cuanto a sus principios o “tesis”, puesto que aún persiguen la restauración del reinado social de Cristo, pero son liberales en lo político, o sea en su método de lucha, en sus “hipótesis”. Son asimismo liberales en lo social, puesto que abanderan los intereses de las clases populares. Así, podemos concluir diciendo que los demócrata-cristianos eran conservadores en las “tesis” y liberales en las “hipótesis” políticas, y liberales también en su lucha social. A diferencia de los católicos liberales que eran liberales en sus “tesis” y en sus “hipótesis” y conservadores en su concepción social. De ahí el acercamiento inevitable que terminó por darse entre la intransigencia conservadora y el catolicismo liberal, puesto que en aras de “conservar” su idea elitista y jerárquica de la sociedad, y de evitar que ésta se transformara, sacrificaron el conservadurismo de sus “tesis” y de sus “hipótesis” en lo político.

Después de estas definiciones podemos decir que la corriente de ideas del Partido Católico Nacional de Jalisco o de quienes ahí le dieron vida, era intransigente democrática; y la de los que lo concibieron en Michoacán, era intransigente conservadora. Y que quienes lo sostuvieron en la metrópoli pertenecían a un conciliacionismo conservador que, débil, lleno de incertidumbres y ambigüedades, por influencia del arzobispo Mora a veces transigía con los democráticos, y normalmente con los aristocráticos.

En una situación política regular, este problema tal vez hubiera ido solventándose con el tiempo, puesto que no es poco común que en organizaciones y partidos nacientes, distintas corrientes les den vida, y que poco a poco vayan

encontrando puntos en común que en la práctica vayan dando la unidad. No obstante, el Partido Católico Nacional (PCN) sufrió:

—Primero: el desfase histórico que había provocado la historia particular del movimiento católico en nuestro país. Lo que causó que las tres principales fases de la intransigencia (conservadora, social y democrática) convivieran aquí con similar presencia y fuerza. El que éstas tres corrientes convivieran en un mismo movimiento no era extraño, pero en Europa, en general, éstas vivieron un proceso evolutivo, especialmente —como ya hemos visto— en la arquetípica acción católica italiana, en la que el pontificado marcaba las pautas. Aún ahí, la convivencia de las tres corrientes causó problemas, conflictos y choques, como el que terminó con la escisión de Murri y las juventudes que lo seguían. Pero no representó gran pérdida porque existía ya una corriente que aglutinaba a la mayoría del movimiento, que era la que representaban, Toniolo, Albani y Meda, y que finalmente obtuvo la aceptación papal.

—Y segundo: aquí, la jerarquía, especialmente el Arzobispo Mora y del Río, sí tenía una clara convicción de que lo que urgía era enfilar a la Iglesia y al catolicismo mexicano en los cauces de la intransigencia social, pero la coyuntura nacional e internacional no le fueron favorables. En lo internacional, durante décadas las señales de Roma fueron estimular la intransigencia contra el liberalismo, pero desde inicios de siglo éstas fueron disminuyendo su intensidad intransigente para empezar a estimular los afanes conciliatorios. Esto era producto de la situación particular italiana que primero, con la “conciliación silenciosa” entre el gobierno de Giolitti y León XIII, y después, con el pacto Gentilone en 1913, iban influyendo en la ruta a seguir. Pero particularmente, porque el avance del socialismo y el anarquismo en el viejo continente, orillaba a los gobiernos liberales a buscar la alianza con los católicos, y a éstos a aceptarla, ante la amenaza de un “mal mayor”. En lo nacional, a los católicos se les presentó el problema de el inminente término de la dictadura porfiriana, y la formación del PCN fue precisamente una medida que respondió ante dicho acontecimiento. Mas el estallido revolucionario maderista y sus posteriores secuelas obligaron al Partido Católico a tomar decisiones de gran trascendencia histórica, en un periodo corto de

tiempo y dentro de una organización que estaba apenas en proceso de conformación.

Las distintas versiones sobre el origen del proyecto que le dio vida al PCN, ya nos hablan de esa génesis dual. En el prólogo del libro de Francisco Banegas, José Bravo Ugarte nos dice que la idea de la formación del partido salió del mismo Banegas, entonces rector del Seminario de Morelia, y del Lic. Francisco Elguero, principal representante laico de esa corriente católica michoacana. Elguero elaboró un proyecto que vino a presentar al arzobispo en la Cd. de México, y también a hacer consultas con las autoridades gubernamentales. Por otra parte, se dice que la idea de formar un partido católico nació en Guadalajara, precisamente del padre Borgoend y los militantes católicos tapatíos que como Palomar y Vizacarra y Luis de la Mora, veían cada vez más inevitable la participación política de los católicos. El jesuita elaboró entonces un proyecto de partido, basado en el programa de un partido demócrata-cristiano francés de no fructífera vida. Este proyecto fue tomado en gran parte, para establecer en su momento las bases y el programa del PCN.

Es un hecho, en fin, que la idea de formar un partido católico rondaba en los medios laicos y clericales desde inicios de siglo. El problema era qué tipo de partido católico se buscaba formar. Si la idea venía de Michoacán, respondía a la dinámica de una intransigencia que por su conservadurismo social se había conciliado con el gobierno, precisamente por sus políticas económico-sociales conservadoras, mas no por su liberalismo doctrinario, cultural y educativo. El formar un partido católico era, para esta corriente, la oportunidad que daba el ocaso de la dictadura porfiriana para dar el paso que faltaba, o sea, transformar por vías legales esa filosofía del régimen que afectaba a la enseñanza y que alentaba la degradación moral de la sociedad, amparándose en una legislación ominosa. Es decir, era la oportunidad de pasar de un gobierno liberal-conservador a uno conservador-conservador. Por ello exaltaban al régimen ecuatoriano de García Moreno, que en América Latina había llevado a los hechos esa aspiración²⁸¹.

²⁸¹ Barquín, *op. cit.*, p.70.

Para la corriente intransigente social, la idea de fundar un partido no se veía tan necesaria, hasta que Díaz anunció en la entrevista Creelman (1908) la conveniencia de que se formaran partidos políticos en el país, puesto que ya estábamos preparados para la democracia. Eso, que más bien se entendía como el anuncio del próximo retiro o muerte del dictador, previno a los sociales en cuanto a que si no formaban una agrupación política, los jacobinos radicales sí las formarían y ellos podrían aprovecharse de la situación, lo cual hacía avizorar nubarrones en el horizonte. Es decir, fue la coyuntura política nacional la que orilló a los sociales a tener que involucrarse en la política, aunque ésta no era su objetivo ni prioridad. Si queremos elegir un personaje que represente a esta corriente, el arzobispo de México, José Mora y del Río, sería el más representativo, y en el lado laico, quien fue siempre su aliado, el Dr. Refugio Galindo. Es por ello que después del congreso católico de Oaxaca (1909), ambos se abocaron a preparar la “acción cívica” por su cuenta, pues veían que los conciliadores como Guillow podían hacer que la acción política de los católicos fuera manipulada por el régimen. Al fundarse los Operarios Guadalupanos y buscar el Dr. Galindo la colaboración de los católicos tapatíos, se dio una alianza de intransigentes sociales y demócratas, que, claro está, en ese momento parecía sólo ser una alianza entre los sociales, los más informados y actualizados sobre lo que era la acción social católica europea. Pero no afloraron todavía las divergencias que en lo político tendrían entre sí, no se percibían aún los alcances del radicalismo jesuita que en lo intransigente y en lo popular tenían las ideas del padre Borgoend, que influían a esa corriente.

Además, es importante señalar que los católicos de la Ciudad de México, que eran sumamente poderosos e influyentes por su ubicación geográfica, su capacidad económica y sus relaciones, empezaron a crear un círculo alrededor del Arzobispo Mora y del Río, quien tenía que convivir frecuente e inevitablemente con ellos. Dado que entre estos católicos había principalmente conciliacionistas y conservadores, esta influencia o presión sobre el arzobispo se tradujo en que éste moderara su intransigencia en aras de no perder esos importantes apoyos. Ellos, crearán el Círculo Católico Nacional en 1909, con el objeto de preparar una organización no sólo para “la moralización de la sociedad, sino procurando la unión, [para] tener más tarde los medios de reconstruir las bases morales de nuestra clase media y ayudar a las clases trabajadoras a proporcionarse un modo

de vivir honrado y cómodo”²⁸², o sea, prevenirse para la actuación política que estaba demandando la circunstancia nacional.

Los objetivos expuestos y los nombres fundadores de dicho Círculo, nos revelan que se trataba de los católicos “pudientes”, que siempre habían sido indiferentes a la acción social y al activismo político, que habían sido criticados muchas veces por los intransigentes, pero que ahora vinculados a un arzobispo “social”, habían sido convencidos de incursionar en dichos ámbitos. Con el tiempo fue evidenciándose que su preocupación social era más de dicho que de hecho. Su conservadurismo intrínseco iba aflorando cada vez más, y su activismo no pasó de organizar algunas veladas y conferencias. La actividad que en dicho Círculo prosperó más fue la de “casino”; es decir, la de funcionar como un “club social” donde se reunían los dirigentes a convivir y a esparcirse. El exponente más significativo de esta corriente era Gabriel Fernández Somellera (director del Círculo y primer presidente del PCN), de abolengo, familia acaudalada, y nexos de amistad con el Gral. Díaz y otros miembros del grupo en el poder. Además de él, en la directiva aparecían apellidos como García Pimentel, De Teresa, Rincón Gallardo y otros de la misma estirpe. Dieron apoyo económico para comprar y acondicionar un elegante local y para expandir las instalaciones y equipo del diario *El País*, pero más allá no se observó ningún interés por las “obras sociales”.

Fueron los obispos de la generación intransigente, ya colocados en importantes diócesis, los que apoyaron en sus regiones la creación del Partido Católico. Su base de organización fueron, fundamentalmente, la ya existente de los Operarios Guadalupanos y la del Círculo Católico Nacional. Esto provocó otro vicio de origen en el partido. El Centro General, cúpula directiva del PCN, se conformó con base en el Círculo y la organización de los centros de provincia con base en los Operarios. Esto creó otra división “disgenésica” que hizo que la directiva del partido tuviera una visión conservadora de los problemas del país, y los de provincia, en general, tuvieran una concepción más “social”. La excepción sería, como ya lo hemos mencionado, la corriente conservadora proveniente del Seminario de Morelia.

Hay que recordar que de este seminario había sido rector Clemente de Jesús Munguía, quien dejó un sello de conservadurismo que fue difícil de erradicar, y que ahí había estudiado el insigne conservador Ignacio Aguilar y Marochó,

²⁸² Ceballos, *op. cit.*, p.393.

protector de Sánchez Santos. Esta institución fue dirigida asimismo, por el Dr. Agustín Abarca —de quien ya hemos hablado—, a quien algunos eclesiásticos le adjudican haberse adelantado al neotomismo pontificio, pero que, como ya vimos, fue más bien un restaurador del tomismo tradicional. Dicho seminario estaba entonces encabezado por Francisco Banegas Galván, condiscípulo de Francisco Elguero, y como vice-rector fungía el padre Luis María Martínez; los tres eran discípulos de Abarca, cuyas pocas innovaciones doctrinarias dichos alumnos comenzaron a entender muchos años después, en la derrota y en el exilio, según ellos mismos confesarían. A su vez, la diócesis de Morelia había sido gobernada desde hacía varios años por el obispo Atenógenes Silva, que no pertenecía a la generación intransigente, y que era uno de los principales auspiciadores de la conciliación.

Así, no resulta extraño que se terminara dando una alianza entre esta corriente moreliana y los católicos aristocráticos de la metrópoli, que a su vez tenían como exponente intelectual a Trinidad Sánchez Santos, cuyas ideas ya hemos analizado. Este conservadurismo católico chocó con el cristianismo popular de los Operarios jaliscienses y con el de militantes de Aguascalientes, Zacatecas, Chihuahua y otras regiones del país

Dentro de este panorama, al emerger el movimiento maderista y al perfilarse la inevitable dimisión de Díaz, la meditada y gradual organización de los católicos para incursionar en la “vida pública” y en la “palestra política”, se vio urgida por los acontecimientos y sujeta a la precipitación. La situación nacional obligó a las distintas corrientes católicas a definiciones que en otro panorama no hubieran sido necesarias y que quizá hubieran permitido la maduración del partido.

Pocas semanas después de fundarse, cuando Díaz renuncia al poder y León de la Barra funge como presidente provisional de la República, el Partido Católico tuvo que decidirse acerca de participar o abstenerse en la elección presidencial de 1911. Y de querer participar, debía decidir también a qué candidato iba a postular. Esto haría que se evidenciara las diferencias en ideas y concepciones que sobre la política, el país y su futuro, tenían los miembros de la naciente organización.

Las divergencias se mostraron desde un principio. Había quien optaba por la abstención, quien optaba por apoyar a León de la Barra, y quien optaba por postular a Madero. La antipatía hacia Madero comenzó a unir a la corriente

Michoacana y a la del Centro, aunque unos optaban por De la Barra y otros por la abstención. Los delegados de provincia fueron los que finalmente y después de dificultades y negociaciones, lograron sacar adelante la candidatura maderista. A partir de ahí la corriente moreliana encabezada por Elguero y la del Centro liderada por Sánchez Santos, encontraron coincidencias y conformaron un bloque que, ante la mayoría que representaban los provincianos “populares”, estableció una estrategia para “boicotear” sus propuestas y apoderarse de la cúpula partidaria. El Dr. Refugio Galindo también rechazaba la alianza con Madero, aunque siendo él un social y no un conservador, no halló donde ubicarse, por lo que optó por la defección e intentó crear otra organización con base en los Operarios Guadalupanos, en lo cual no tuvo éxito.

La antipatía por Madero tenía tres vertientes: la política, porque para los católicos conservadores el hecho de que el coahuilense se rodeara de grupos radicales y jacobinos les inspiraba gran desconfianza, pese a las insistentes promesas de Madero de no ejercer políticas anticlericales. La social, porque las masas seguían a Madero y éste realmente creía en la participación popular; tenía real confianza en la capacidad de pueblo para decidir y elegir, tanto a sus líderes como las políticas a seguir. Esto significaba un gran riesgo para los conservadores, cuyo concepto del pueblo era sumamente despreciativo, o al menos del pueblo mexicano, como ya lo hemos visto en las ideas de Sánchez Santos. Y en lo ideológico, porque Madero era finalmente un masón y además espiritista, lo que no les hacía percibir buenos augurios en cuanto a sus verdaderas intenciones. Esta desconfianza hacia Madero se fue incrementando durante su breve gestión presidencial, debido a la “debilidad” mostrada por el mandatario para mantener el “orden” y para evitar que la “libertad” se convirtiera en libertinaje. Lo veían fácil presa de los distintos grupos que con el estallido revolucionario habían emergido al protagonismo político y cuyas demandas eran, para los conservadores, sólo manifestaciones de incivilidad y de barbarie.

Una verdadera democracia popular no era el objetivo de estos conservadores al participar en política; anhelaban la instauración de un gobierno fuerte con los instrumentos capaces para “encauzar” a la sociedad por el camino del bien. Los “populares” a su vez, pensaban que como el pueblo mexicano era esencialmente católico, no había ningún riesgo en hacerse acompañar de él en la lucha política. Y menos dudaban de su fidelidad, cuando los programas que abanderaba la

democracia cristiana poseían un gran contenido social y pugnaban por reivindicar a las clases desamparadas.

Por ello, ante la persistente pregunta historiográfica acerca de si el Partido Católico apoyó al régimen de Huerta, la contestación es “sí” y “no”; y hay ejemplos para sostener ambas respuestas. Hubo elementos del partido que vieron con aprobación el cuartelazo e incluso que no mostraron una mínima consternación ante el asesinato del presidente legítimo; que aceptaron cargos en el gobierno huertista, que colaboraron cercanamente con él, y que pensaron que un gobernante así era lo más indicado para el país en ese momento. Pero hubo quienes admiraron a Madero, quienes compartieron su ánimo democratizador, quienes creyeron en las seguridades que le ofreció a la Iglesia y a los católicos, y vieron en Huerta al tirano del que no se podía esperar más que hipocresía y traición.

El problema fue tal vez, que la cúpula del partido era esencialmente antimaderista y poco devota de la democracia, y aunque Fernández Somellera tenía la virtud de ser un hombre sensato y conciliador, padecía una fatal intuición política, y no constituyó un liderazgo fuerte que frenara las torpezas de hombres más audaces que intentaron acomodar el partido a sus intereses. El PCN apareció como huertista por hombres como Francisco Elguero, Eduardo Tamariz y Francisco Pascual García, miembros de su directiva, que desde la Cámara de diputados desarrollaron una sistemática oposición a la administración maderista, que después establecieron nexos muy cercanos con el dictador y sus colaboradores, y que finalmente aceptaron puestos en el gobierno huertista (director de la Renta del Timbre, subsecretario y secretario de Instrucción Pública y abogado de la Secretaría de Gobernación respectivamente). Fernández Somellera era culturalmente porfirista y tenía una estrecha relación con Félix Díaz. Sin embargo, escuchaba las opiniones de los “populares” y tenía un carácter sencillo, muy contrario de la soberbia y fatuidad de Elguero y su grupo michoacano. Sin embargo, ante la prepotencia de estos últimos, Fernández nunca supo poner un alto, como cuando aceptaron cargos en la nueva dictadura, o hacían declaraciones propias en nombre del partido, terminando por ceder, el líder partidista, a las presiones de los antidemócratas.

Además los prejuicios y condicionamientos ideológicos provocaron equívocos a veces involuntarios, aunque sí muy dañinos, que contribuyeron también al fracaso político del PCN. Uno de ellos fue el sobredimensionar la influencia de los

EUA, y concebirlo como un adversario casi “satánico” que encarnaba incuestionablemente el “mal”. Este desconocimiento de lo que era el gobierno y la sociedad norteamericanos y de cuáles eran sus intereses, hizo que el PCN decidiera apoyar a Huerta para salvaguardar la “soberanía nacional”. Se basaban en un juicio elemental que establecía que si los EUA no deseaban a Huerta, apoyar a éste era la posición nacionalista y soberana, puesto que no podían ceder a perversos intereses.

Otro prejuicio era pensar que como Madero era masón y espiritista, ello invalidaba sus valores éticos. Y por el contrario, se entusiasmaron ingenuamente con el usurpador porque no era masón y porque había mencionado a “Dios” en el Congreso —algo que era un tabú desde hacía mucho tiempo—, sin caer en cuenta que el comportamiento de Huerta estaba esencialmente reñido con la ética.

Otro equívoco que hay que cargar, más bien, a los jóvenes católicos que estrenaban su protagonismo intransigente, fue el acto de proclamación del Reinado Temporal de Cristo, que se llevó a cabo durante el gobierno huertista. La debilidad en cuanto a apoyos que este gobierno padecía, hizo que el dictador no pusiera obstáculos a la realización de dicha celebración, la cual dio lugar a una tumultuosa manifestación pública, algo poco visto durante el porfiriato y menos en la capital. El fervor y la emoción de los católicos afloraron al ver rotos los límites represivos que durante años les habían sido impuestos por las autoridades.

Esta celebración tuvo como origen las exhortaciones que el padre Bernardo Borgoend venía haciendo acerca de que los católicos mexicanos no debían reprimir las manifestaciones externas de su fe, que nada lo justificaba. El acto fue ideado y organizado por la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, recién fundada (1913) por el jesuita. La ceremonia se realizó el 11 de enero de 1914 y significó en realidad, el primer gran homenaje de culto a Cristo Rey, que después se convertiría en el grito de batalla de los católicos ante la ofensiva que desplegaría contra ellos el Estado revolucionario. Era el renacimiento de la verdadera intransigencia, ahora democrática y popular, que se preparaba para enfrentar los nuevos tiempos, que seguramente, no previeron serían tan aciagos.

La manifestación fue capitalizada políticamente por Huerta que así daba a entender que tenía el apoyo total de los católicos, cosa que en verdad no era cierta. El significado original de la misma era el contrario, era mostrar la fuerza de los católicos y el que no se arredrarían nuevamente ante ningún intento

gubernamental de querer coartar sus libertades. Era más un desafío que una complacencia, pero escogieron hacerlo en un momento y bajo el gobierno equivocados.

Un equívoco más se dio cuando el eje Morelia-México del PCN, --encabezado por Fco. Elguero y Pascual García de un lado y por Eduardo Tamariz y Juan Galindo Pimentel del otro--, comienzan a boicotear, tanto en la Cámara como después en el gobierno, las iniciativas y las propuestas de los “populares”. Esto provocó que se creara una confusión en la opinión pública en cuanto a cuál era la verdadera postura del partido en relación a diversos asuntos. La confusión se aclaraba cuando el periódico *El País* decía la última palabra. Este diario metropolitano que se exhibía sin prejuicios como católico, era tan popular y de tan amplia circulación, que era tomado como la postura oficial de los católicos en México. Pero el problema era que el verdadero órgano oficial del PCN era el diario *La Nación*, que se funda en 1912. A propuesta del arzobispo Mora y del Río se trajo desde Guadalajara al talentoso periodista hidrocálido Eduardo J Correa, quien dirigía *El Regional* en esa ciudad y lo había transformado, de un periódico de Iglesia, en un diario prestigiado y de amplia circulación. Aunque Correa era de Aguascalientes, al igual que otros paisanos suyos como Carlos Salas López, se identificaba con el activismo católico desarrollado y dirigido desde la arquidiócesis tapatía, ya que el conservador obispo de Aguascalientes, José Ma Portugal, estaba en contra de esas políticas.

Correa era un maderista, demócrata y “popular” que coincidía plenamente con la nueva intransigencia que se estaba desarrollando en Guadalajara. Visionario y agudo analista, su acertada intuición política lo llevó a darse cuenta de los errores que en su momento el partido estaba cometiendo, sin poder hacer mucho, ya que su juventud y su calidad de provinciano no aportaron para que consiguiera influencia en la cúpula partidaria. Era un demócrata-cristiano transplantado de su medio, para introducirlo en un ambiente conciliacionista y conservador al que nunca pudo adaptarse, y donde sólo enfrentaría grandes frustraciones, sufriendo día a día las incongruencias y las ineptitudes de una vetusta e indolente dirigencia.

Durante la breve existencia de *La Nación*, el periodista reflejó en lo que pudo su postura, hasta que finalmente fue despedido por la confrontación de posiciones que vivió con la directiva, especialmente con los verdaderos mandones del partido,

Francisco Elguero y Trinidad Sánchez Santos. El nexo entre estos últimos —además del ideológico— era el hijo del primero, José Elguero, quien era el segundo de don Trinidad en la redacción de *El País* y militante del PCN.

Aunque desde sus reuniones fundacionales Sánchez Santos se desligó formalmente de una participación directa en el partido, siguió interviniendo en él por medio de los dos Elguero. Trinidad, por su parte, desde su periódico apuntalaba las posturas políticas de éstos, las que además hacía aparecer como las del partido en su totalidad. Hizo asimismo aparecer a Francisco Elguero como el verdadero líder de los diputados católicos en la Cámara, siendo que lo era el Lic. Manuel de la Hoz, y después también como el dirigente “real” del PCN, lo que le otorgaba fuerza ante sus interlocutores.

Estas confusiones se fueron dando además, por la impavidez que mostraban los verdaderos directivos para desmentir los equívocos, y por la debilidad, o a veces quizá, complicidad que exhibían, al no querer frenar las ínfulas del michoacano. La confusión fue tan extendida que el mismo Madero fue víctima de ella. Se llegó a quejar del PCN por los ataques que le profería en “su” periódico, refiriéndose a *El País*. Las aclaraciones necesarias fueron hechas por la jerarquía, pero tampoco con la oportunidad y la energía suficiente, pues la ola mediática antimaderista y auténticamente “golpista” de entonces, favorecía a Elguero y a Sánchez Santos.

Sólo mencionaré que en Jalisco el Partido Católico sí encontró un medio más propicio para desarrollarse, por razones que ya han sido expuestas, lo que permitió que ganara la mayoría de la cámara local, la gubernatura y varias alcaldías entre 1911 y 1914. Por ello, al cuestionamiento histórico, recurrido también, de en qué medida las propuestas sociales de los católicos fueron un precedente de las reformas sociales constitucionalistas, habría que responder que establecer la verdadera “medida” a nivel nacional es muy difícil. Pero al menos sí se puede afirmar que las propuestas sociales de los católicos “populares” jaliscienses, fueron un precedente innegable de las reformas constitucionalistas en ese estado. De hecho, como lo ha demostrado Guillermo Zepeda Lecuona, la legislación social y obrera instrumentada por el Partido Católico en Jalisco era tan avanzada, y el desarrollo económico y social del estado —prácticamente liderado por la arquidiócesis— tan promisorio, que cuando llegaron los constitucionalistas

aparecieron más como “aguafiestas” que como libertadores²⁸³. Por ello, a éstos no les quedó otra más que “montarse” sobre lo que había. Es decir, derogaron las leyes vigentes, pero aprovechando sin empacho la misma redacción, quitando sólo las alusiones que había a cuestiones religiosas --realmente mínimas--, establecieron su “nueva” legislación social en ese estado.

Tomando en cuenta las erradas decisiones elegidas por los católicos conciliacionistas y conservadores, y los equívocos voluntarios y también de los que sólo la mala fortuna fue causa, no es de extrañar que la Revolución convirtiera al clero en uno de sus enemigos; pero debía haber algo más que eso para convertirlo en el enemigo predilecto en que después se convirtió. En unos casos, la cúpula del PCN y en menor grado la jerarquía, fueron francos opositores de todo lo que de “revolucionario” podía contener el maderismo. Pero en otros casos, el progresismo social, tanto de algunos prelados como clérigos, y del sector democrático de ese partido, aunque fueran maderistas, los ponía en papel de “competidores” para los revolucionarios, por su compartida intención de allegarse a los grupos populares.

Esto tarde o temprano prefiguraba un conflicto, puesto que el arma ideológica de la Revolución era asumirse como “pueblo”, como el pueblo que se liberaba de sus tiranos, ya fueran los científicos, los reaccionarios, los hacendados, los extranjeros. Pero que alguien les arrebatara “su” bandera, mostrando recursos teóricos y prácticos eficaces para disputarles la predilección de las masas, esa era una amenaza, por parte del catolicismo, quizá peor --para los revolucionarios--, a que la Iglesia se hubiera quedado simplemente como partidaria de la “reacción”.

La atmósfera revolucionaria del “todo o nada”, no se prestaba tampoco para soluciones intermedias, o propuestas de concertación que permitieran a los católicos ir eludiendo gradualmente la tormenta; así, el enfrentamiento amenazaba como inevitable.

Hay que tomar también en cuenta, que la ofensiva de los maderistas jacobinos contra los católicos se dio desde que Díaz renuncia al poder, hasta que Madero gana las elecciones de 1911; continuó durante su gobierno y se acentuó desde luego después de su asesinato. Pero en lugar de medir de forma realista las verdaderas fuerzas y desarrollar una estrategia defensiva, la soberbia de los católicos conservadores les hizo pensar que podían contender políticamente con los

²⁸³ Cfr. Guillermo Raúl Zepeda Lecuona, *Constitucionalistas, Iglesia católica y derecho del trabajo en Jalisco (1913-1919)*.

revolucionarios de tú a tú, sin tener una fuerza, ni militar ni política, organizada, que les diera sustento.

Al encenderse la mecha que levantó a los distintos caudillos rebeldes en todo el país contra el usurpador, éstos se unieron con el objetivo común de derrocarlo. Pero el verdadero estallido que iniciaría la etapa más cruel de la Revolución, fue la que, al eliminar al “traidor”, llevó a las distintas facciones revolucionarias a luchar de forma sanguinaria entre sí por la obtención del poder.

En esa lucha, la facción más jacobina y anticlerical fue finalmente la vencedora. El triunfo del radicalismo constitucionalista sonorenses convirtió en realidad al espantajo más temido por los católicos, ya fueran conciliadores o intransigentes; y llevó a los hechos un escenario sólo imaginado en sus pesadillas.

Así, se perfilaba una segunda derrota católica mexicana, quizá más cruel, más trágica, más patética y contundente que la primera, y cuya finalización acarrearía pérdidas, tanto para la cultura católica como para la Nación en general, que ya serían irreparables.

De esta manera, el periodo de la conciliación entre la Iglesia y el régimen porfirista, que en su momento fue valorado como un triunfo para la jerarquía, finalizaba convirtiéndose para el catolicismo mexicano en un gravísimo fracaso. Católicos de distintas y opuestas corrientes así lo vieron cuando, posteriormente, desde el exilio, hacían su evaluación. En 1915, Francisco Banegas Galván desde Cuba expresaba:

Y en esos treinta y un años, ¿ganamos o perdimos? Sólo Dios puede juzgar con acierto; pero ateniéndonos a lo que ven los ojos y juzga la mente, puede asegurarse que no obstante tanto esfuerzo y trabajo, habíamos perdido mucho y seguíamos perdiendo más...²⁸⁴

Ese mismo año, Eduardo J. Correa, desde Estados Unidos se lamentaba:

La renunciación vergonzosa (de los católicos) cupo al Gral. Díaz la gloria de obtenerla, cuando hizo creer a los creyentes que podían desertar de las filas sin mancharse con el baldón de traidores; cuando por miedo o por conveniencia les arrancó la espada y la cruz...¿Cuándo tuvieron energía para pronunciar un ‘no’, que habría sido respuesta elocuentísima en aquella época de servilismo sin igual?...Fue una época de vergüenza y de dolor. El General Díaz había seducido, sugestionado hasta producir la catalepsia...Fue la prudencia del siglo, el miedo que se apoderó de los espíritus, el horror al sacrificio y el apego a las comodidades mundanas. Fue la negación de Pedro...Pero la culpa, la responsabilidad no debe caer únicamente sobre el rebaño ¡También alcanza a los Pastores!²⁸⁵

²⁸⁴ Banegas, *op. cit.*, p.33

²⁸⁵ Correa, *op. cit.*, p.66-67

En 1923, David G Ramírez, alumno duranguense del Pío Latinoamericano de Roma, en un discurso de desagravio a Mons. Filippi –delegado apostólico en México– que había sido deportado por el gobierno de Obregón, exponía:

Aquella atmósfera de paz octaviana se nos había metido hasta los huesos. Y de las reliquias de nuestros abuelos, todo lo conservamos...; todo menos las espadas!... Y el pueblo de México presentaba ante el mundo el ejemplo de un catolicismo atrofiado gracias a la labor de un liberalismo sagaz. Perdimos la conciencia de nuestro valer, y nuestra fe de creyentes se fue replegando con modestia, para adherirnos como hiedra, únicamente a las columnas de nuestros templos ;Y supimos REZAR con el catolicismo; pero no supimos VIVIR con el catolicismo!²⁸⁶

Años más tarde, en 1926, Monseñor Amado Villanueva, Secretario de la Comisión de Obispos Mexicanos, exiliados en Roma, a su vez escribía:

La actuación de Díaz siempre maquiavélica y engañosa, dividió las opiniones, desorganizó las fuerzas civiles del catolicismo, extendió las ideas liberales por todas partes y ellas prevalecieron ;quién lo dijera!, hasta en sus impugnadores, y fue él quien logró un verdadero culto a Juárez, el Buda de los liberales. Cayeron los hombres en la molicie, los luchadores descansaron armas, y la Iglesia misma entró en esa senda de funesta pasividad, cediendo siempre a la opresión “para evitar males mayores”; pasividad de la que siempre abusó el gobierno yendo cada vez más adelante, en cuanto a mermar los derechos de la Iglesia y destruir el espíritu público de los católicos...²⁸⁷

Pero vendrían épocas en que las comodidades mundanas de las que hablaba Eduardo J. Correa, no producirían tal apego en los católicos mexicanos, en las que el sacrificio ya no les causaría horror, y en las que despertarían de la catalepsia para atreverse a decir ¡no!.

²⁸⁶ David G. Ramírez, *La trinchera sagrada*, p.12

²⁸⁷ Citado en Barquín, *op. cit.*, p.9

CAPÍTULO VI

LA DISYUNTIVA DE LOS DERROTADOS (SEGUNDA VARIACIÓN)

Esta abstención criminal o no intervención del clero en la política del país, es por lo que ahora estamos sufriendo los terribles azotes de la Providencia Divina, de quien el jacobinismo mexicano no es más que un simple instrumento.

Mons. José de Jesús Manriquez y Zárate

El apresurado salto a la política que el clero mexicano y el movimiento católico intentaron dar en las postrimerías del porfiriato con el fin de defender sus derechos cívicos y adquirir más protagonismo social, terminaba así, como un salto al despeñadero, un despeñadero político que terminó por convertirse en un despeñadero histórico. Los errores e inconsistencias del Partido Católico Nacional eran sólo el comienzo de la abismal caída, apenas el inicio de lo que sería un largo, desgastante y violento choque entre la Iglesia mexicana y el Estado revolucionario que abiertamente duraría 15 años, y al que supuestamente se pondría fin con los polémicos “arreglos” de 1929; “arreglos” que en realidad sancionaban lo que en muchos aspectos era ya una contundente derrota.

La crónica de dicho enfrentamiento, los pormenores de su surgimiento, evolución y desenlace han sido abordados por diversas obras de manera abundante y afinada; primero, fueron las escritas por algunos protagonistas de la derrota, católicos y clérigos que atestiguaron la contienda, pero cuya edición y distribución se desenvolvía en el reducido ámbito de la literatura clandestina, en donde había que superar la barrera de los seudónimos y los acertijos. La historia oficial, por su parte, en general guardó silencio ante esa etapa de los gobiernos revolucionarios, que no era considerada por ellos como particularmente gloriosa u ostentable. No podía serlo, puesto que los avatares de dicha confrontación tenían todas las características de lo que después se conoció como “guerra sucia”. Es decir, la utilización por parte de la autoridad de métodos claramente vergonzantes –por violar los derechos humanos primordiales–, contra enemigos que desarrollaban la táctica de las células clandestinas, de un activismo embozado con centros ocultos de operación y propaganda en las urbes, y que asimismo, inauguraban la táctica de

“guerra de guerrillas”, contando con el encubrimiento de las poblaciones campesinas en las áreas rurales.

No pudiendo negarse la dependencia y en ciertos casos la proclividad del medio intelectual hacia el aparato estatal, o al menos, hacia el “nacionalismo revolucionario”, no es extraño que fuera un académico extranjero (Jean Meyer) quien a fines de los sesenta y principios de los setenta, destapara este tramo de nuestro devenir contemporáneo. Haciéndolo además con talento y sagacidad histórica, y construyendo una obra de tipo holístico, en la que se intentaba abarcar en una globalidad de tres tomos (*La Cristiada*), en lo que había consistido y lo que había significado ese enfrentamiento. Posteriormente han surgido más estudios, académicamente serios, especialmente de tipo regional, que nos han dado aún más luz acerca de lo acontecido durante la “Guerra Cristera”.

Por ello nuestro propósito no será narrar hechos ni detallar acontecimientos que en general han sido bien expuestos en distintos trabajos. El propósito será más bien, tratar de delinear la lucha de ideas que se dio en esa confrontación; intentar decantar el entramado de las ideas filosófico-políticas que harían entonces colisión, y que es a lo que especialmente se ha enfocado este trabajo.

-- EL RADICALISMO QUE VINO DEL NORTE

Desde la época colonial los territorios del norte fueron siempre motivo de inquietud y preocupación por parte de la autoridad central. Con destacamentos militares y después más eficazmente con misiones encabezadas por audaces frailes y religiosos, los indómitos pobladores del territorio de la árido-américa fueron siempre renuentes a los ordenamientos y al control. Difíciles de apaciguar, difíciles de evangelizar, difíciles de “civilizar”, según lo que la cultura hispano-católica de entonces entendía por civilización, los “bárbaros del norte” se caracterizaban por su nomadismo y su gran movilidad. En el siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas, que eran quienes más habían logrado en el proceso de aculturación de esos pueblos, se dejaba nuevamente a esa región a expensas de migraciones, actores y elementos que escapaban al poder colonial. Así seguiría sucediendo en buena medida durante los flamantes gobiernos independientes, y más, tomando en cuenta la debilidad de éstos y las constantes disputas por el poder que durante el siglo XIX se libraron desde el centro del país. De esta forma, es entendible que la

cultura católica no se consolidara en esos territorios (norte y noroeste) como lo hizo en otras regiones del país. Además de los criollos y españoles que emigraron a esa zona, ésta se vio sujeta a asentamientos de distinto tipo; desde libaneses, hasta franceses durante el Segundo Imperio —ya que Napoleón III quería establecer ahí un protectorado como dique a la expansión yanqui—, incluso de chinos, que importados desde California para la construcción de vías férreas, llegaron también a esas costas mexicanas.

Los hombres que emigraban a esas regiones lo hacían con espíritu “pionero”, más cercano a la mentalidad de los nuevos pobladores del Oeste norteamericano que a la de los que se asentaron en el centro y el sur del país. Estas últimas eran regiones donde ya existían antiguos centros poblacionales y culturas de añeja raigambre, haciendo la colonización y el asentamiento del emigrado más dúctil y menos esforzado, agregando además a esto, el templado clima y la pródiga naturaleza que imperaba en ellas. Por el contrario, los habitantes del norte tuvieron que lidiar y dominar un clima y una naturaleza hostiles que los convirtió en hombres con gran espíritu de lucha y de empresa. Por su ubicación geográfica, el contacto con la nación vecina se facilitaba en determinados aspectos más que con el centro y el sur del país. Dicho contacto era más constante y necesario en lo económico y comercial, pero no podemos soslayar también la existencia de una influencia cultural. Esa influencia en ocasiones provocaba, como es común en esos casos, sentimientos ambivalentes; es decir, había manifestaciones de gran rechazo a la influencia cultural del norte como instinto de supervivencia, de mantenimiento de la identidad; pero al mismo tiempo de asombro e imitación en aspectos en los que se notaba la eficacia y el éxito que lograba el país vecino. Por ello la influencia protestante, si no se dio en un grado importante como religión establecida, si existió manifestada en distintos rasgos culturales.

Es así que, cuando estalla la rebelión antiporfirista, desde la maderista que siendo política derrotó al dictador, hasta la obregonista que siendo militar se consolidó en el poder, podemos decir que “la Revolución vino del norte”. Héctor Aguilar Camín lo expone así:

La hegemonía sonorenses en los años revolucionarios fue vasta y de efectos perdurables. Juzgada desde el punto de vista del México viejo —con sus tradiciones indígenas, coloniales, católicas y agrarias—, equivale al triunfo de una invasión. Pocas cosas tan extrañas a la nación mexicana como los hábitos laicos, el pragmatismo feroz, la ausencia de compromisos y legados, la violenta

supervivencia de la sociedad de frontera sonorenses. Frente a ese México viejo, corazón y módulo de la nacionalidad, los sonorenses fueron los bárbaros. Sus tradiciones eran otras. Con el mundo indígena: la guerra de exterminio yaqui; en el problema agrario: mecanización y haciendas exportadoras; en alimentación: el trigo; en la geografía: opresión extenuante de desiertos y distancias; para la demografía: dispersión, alta mortalidad, parentescos extendidos; para sobrevivir, la defensa armada de lo propio; para la instrucción pública: la historia patria liberal y jacobina...

Y agrega el autor de *La frontera nómada*:

Dentro de la Revolución mexicana la de los sonorenses es una historia de triunfadores; acaso por ello en un país inclinado a ponerse del lado del que cae, a reservar para sí la identidad del vencido...durante mucho tiempo hemos conservado en la cabeza, como verdaderos símbolos de la Revolución, los rasgos legendarios de los derrotados: Zapata, Villa, Flores Magón...Pero esos lugares comunes pertenecen, en conjunto, al mundo de la derrota revolucionaria, a lo que no se impuso, a lo que fue incorporado por una necesidad táctica de los triunfadores, sin que esto representara para ellos más que eso: una concesión...²⁸⁸

Pero esta concesión se otorgó a enemigos inconfesables, es decir, inconfesables como enemigos, puesto que la enemistad con ellos surgió al fragor de la descarnada lucha por el poder, pero a los que sí se quiso compartir como forjadores de nuestra nación actual. El caso de los católicos era diferente, eran los enemigos confesados de los revolucionarios del norte, los verdaderos oponentes a su proyecto de nación, o de lo que ellos entendían como la verdadera nacionalidad. Al laicado católico no se le podía compartir un mínimo de la gloria de forjar el nuevo México que nacía con la Revolución y en ello no claudicarían, desde que surgieron los primeros jefes “levantados” en apartadas zonas del noreste, hasta que se consolidaron en el poder nacional. A los católicos militantes habría que extirparlos, no habría lugar a negociaciones, no se les permitiría ni se les aceptaría contribución alguna, ni cultural ni histórica, en el México revolucionario.

Es así, que con el triunfo de los constitucionalistas vencía el liberalismo nuevamente, pero después, dentro de éste, sería la facción más radical, la de los sonorenses, la que se adueñaba del poder. Si ya en 1867 el triunfo de la República había sido el triunfo de un radicalismo sobre los moderados de cualquier bandería, ahora se repetía una historia similar. Nuestro país acusaba nuevamente el problema de su poca proclividad a las soluciones intermedias, a los regímenes de equilibrio, a las políticas del “justo medio” como había sucedido, por ejemplo, en

²⁸⁸ Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada*, p.9-10.

Francia con Benjamin Constant y Francois Guizot, o en Italia con el gobierno de Giolitti²⁸⁹.

El porfirismo fue una solución de “equilibrio”, pero el régimen porfiriano no construyó su prolongación institucional; mantuvo la estructura y las formas de gobierno radicales, emergidas en la Constitución del 57 y en los gobiernos republicanos de Juárez y Lerdo. No quiso “tocar la ley”, optó por soluciones de facto que dependieron sobremanera de la persona del dictador. Por ello, los católicos en el exilio se lamentaban de esa “conciliación” que había conseguido el “balance” y la “moderación” temporal, pero que nada había logrado en cuanto a cambiar las leyes y las instituciones. Así, cuando el dictador se fue, no hubo nada que lo supiera como “fiel de la balanza”. Es por ello que los católicos conservadores, equivocadamente, apelaron a otra figura de autoridad, no creían en las instituciones existentes. Pero los radicales que se apoderarían finalmente de la Revolución, acabarían llegando a las mismas conclusiones, o sea, que la Constitución del 57, que había sido su bandera, no permitía la gobernabilidad del país, y que había que cambiarla.

El cambio que proponían fundamentalmente iba dirigido a darle más protagonismo a los actores colectivos, a las “fuerzas sociales”, y a otorgarle más fuerza y autoridad al poder Ejecutivo; a diferencia de la anterior Carta Magna, que priorizaba los derechos individuales y establecía una débil institución presidencial. Sin embargo, si algo tenían claro los redactores de la nueva Constitución, era que en esos nuevos actores colectivos no debía incluirse en ningún aspecto a la Iglesia católica ni a ningún organismo que la representara, y que en ese reforzamiento de la autoridad del Estado Nacional, no podía dársele participación a ningún representante del movimiento católico y —lendo más a fondo— ninguna influencia a la cultura católica.

Es por ello que sin ambages discutieron y redactaron artículos enteros con dedicatoria a la Iglesia como institución y a los miembros del clero como individuos: sacerdotes, frailes y monjas; a sus vestimentas, a sus costumbres, a sus sacramentos, al culto y al rito, y a la mentalidad católica en general. El anticlericalismo de los constituyentes era lo que le daba identidad y unidad a su radicalismo, en otros asuntos podían diferir, pero el común denominador de su

²⁸⁹ *Vid supra*, p. 6-8, 128-130.

“progresismo” —o de lo que éste significaba para ellos—, era su animadversión a la Iglesia y al catolicismo.

Liberales todos, los diputados radicales que pertenecían al grupo obregonista eran mayoría; anarquistas algunos, eran filosóficamente “racionalistas” y por tanto ateos. Había liberales más moderados como los carrancistas, pero filosóficamente positivistas y por tanto tendientes al ateísmo; y también liberales “puros”, más en la corriente que había abanderado José Ma. Vigil, por tanto, enemigos del positivismo de los “científicos”, espiritualistas, pero igualmente hostiles a la Iglesia.

Es decir, con sus necesarias diferencias, todos eran decididamente anticlericales. Leyendo los debates del constituyente podemos entender lo que implicaba la confrontación entre el catolicismo y el Estado revolucionario, entre el liberalismo radical y la cultura católica; es decir, el choque entre dos concepciones diferentes no sólo de la política, sino del mundo y de la vida.

Si recordamos las advertencias moralistas de un católico conservador como Trinidad Sánchez Santos, el dogmatismo puritano de los diputados constituyentes no se quedará atrás, pero desde posiciones antípodas. Si el intelectual católico decía:

Las virtudes de la mujer mexicana...mujer tan venerable, tan delicada, tan íntimamente cristiana como la nuestra. Y esa es la presa que ansía el racionalismo; constituye el público más anhelado por la prensa mefítica, es el blanco de las asechanzas...²⁹⁰

El diputado González Galindo, en el debate constituyente, a su vez, exponía:

Ya hemos arrebatado al clericalismo la niñez, con la votación del artículo 3°. Ahora bien, ¿por qué no le hemos de arrebatar a la mujer? De la mujer se sirve para sus fines políticos; la mujer es el instrumento de la clerecía...¿por qué no hemos de arrebatar a la mujer del confesionario ya que le arrebatan el honor de su hogar, valiéndose de la confesión auricular?...²⁹¹

Eduardo J. Correa, un católico democrático, expresaba:

Mientras nosotros rezábamos [durante el porfiriato], nuestros enemigos obraban, robándonos el alma de nuestros hijos en los planteles de enseñanza, el pudor de nuestras hijas en los espectáculos y la fe de nuestras esposas con el periódico barato y voluptuoso...²⁹²

²⁹⁰ Sánchez Santos, *op. cit.*, p.52-62

²⁹¹ Las intervenciones en el debate del constituyente se consultaron en Félix F. Palavicini, *Historia de la Constitución de 1917*, 2 V.

²⁹² Correa, *op. cit.*, p. 65.

Por su parte, el puritanismo “liberal” del diputado Alonso Romero lo hacía decir:

Cada mujer que se confiesa es una adúltera y cada marido que lo permite es un alcahuete y consentidor de tales prácticas inmorales...

Las posiciones aparecían como irreconciliables. Su concepción de sociedad partía de polos demasiado opuestos. Si los católicos anhelaban un país donde reinaran los valores religiosos y la moral cristiana como base de la civilización, para los constitucionalistas la civilización en nuestra patria sólo tendría viabilidad extirpando a la religión instituida y a sus representantes. No es aquí momento ni lugar para cansar al lector con más citas del debate constituyente del 17, pero con base en éste podemos exponer que la esencia del revolucionarismo de dichos diputados era la solución del “problema religioso”; era una condicionante de esencia. Consideraban que los problemas que debía enfrentar la Constitución para ser “revolucionaria” eran también el obrero y el agrario, pero que de nada servía afrontarlos si no se arreglaba “primero” el problema religioso, pues asumían que la Constitución del 57 no lo había remediado. Y hay que preguntarse, ¿cuál era ese remedio?, pues acabar con la Iglesia que para ellos era el verdadero objetivo. El diputado Francisco J. Múgica lo decía explícitamente:

Es preciso que la resolución sea intensamente radical, por eso señores no os prometo ser breve...diré quizá muchas razones...que aunque no harán falta para que voteis a favor del dictamen, sí servirán para que sepan allende el Bravo dónde existe nuestro problema religioso, sepan conocer a fondo todas nuestras razones y motivos que los mexicanos hemos tenido no sólo para perseguir, sino aún para exterminar a esa hidra que se llama clero...debemos salir de aquí con el propósito sincero y firme de no descansar hasta que no hagamos desaparecer al pequeño número de vampiros que tenemos en México, y hasta que no consigamos exterminarlos...

Además, su discurso iba dirigido más bien a los norteamericanos y no tanto a los mexicanos, con lo que, con ejemplos como éstos, los católicos fundamentaban más su prejuicio de que los revolucionarios actuaban bajo la tutela de Washington. Posteriormente, Múgica expresaba su satisfacción porque “nuestros hombres incultos” jamás habían protestado “cada vez que los revolucionarios se han visto obligados a volar con salvadoras bombas de mano algún edificio destinado al culto”; que miraba con “delirio” que estos hombres no se veían arrepentidos, “ni han vacilado un solo momento en penetrar al interior de un templo para matar a los enemigos de la libertad”, y luego enumeraba claramente los estados donde había observado esto (Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas)

que casualmente eran sólo los del norte y noreste del país; “los he visto presenciar la incineración de las imágenes que días antes adoraban en los altares”, finalizaba. Y agregaba después, que el presidente Wilson debía saber que habían sido tolerantes con los clérigos, pero debía saber también --con documentos que según él eran probatorios-- “lo inmoral que era la institución clerical en México”.

Los razonamientos de Múgica no dejan de sorprender, y más, si asumimos que eran compartidos por la mayoría del Constituyente, que ovacionó sus palabras y finalmente aprobó el dictamen del artículo 130, que era el que defendía el diputado michoacano. Es decir, para él, los hombres incultos eran los creyentes, los católicos devotos, a los que sólo su ignorancia los hacía presa del fanatismo y de la manipulación por parte de los “hombres negros”, “vampiros”, “perversos”, “sucios”, “fatídicos”, “banda de ladrones”, “forajidos”, “estafadores”, que llevaban el traje talar; todos “desde los mitrados, hasta el último de sus miembros”, se merecían el interminable rosario de adjetivos que Múgica les endilgaba. Sin embargo, esta avidez por la generalización y esa animadversión exaltada que por intensa llegaba a lo visceral, son características indudables del fanatismo. Asimismo, su satisfacción y su delirio al ver la impavidez con la que según él los “hombres ignorantes” mataban a los sacerdotes, nos muestra, por lo menos, una concepción muy laxa de la moralidad y muy estrecha de la tolerancia; y finalmente, el remitirse a una zona del país para extrapolarlo a toda la nación, refleja una manipulación muy característica de las ideologías totalitarias.

Intervenciones como las del diputado Alonso Romero y Enrique Recio, en las que se decía que las mujeres que se confesaban eran adúlteras recibieron “aplausos nutridos” de la asamblea. Habría que agregar que todos los diputados que hablaron sobre los artículos que se referían a la libertad de conciencia y la reglamentación religiosa, concluyeron que el sacramento de la confesión debería ser prohibido, por ser un cáncer que provocaba la corrupción, la inmoralidad y hasta la prostitución en las familias; que era “tan inmoral como el onanismo”. Y si no se aceptó incorporarlo en la redacción fue porque hubo argumentos tales como que tendría entonces que prohibirse la masturbación y otros actos inmorales en la Constitución, y eso no era posible. También porque algunos diputados sintieron aludida su hombría, cuando se decía que, por la confesión, el que mandaba en los hogares era el sacerdote. Así, el diputado Lizardi expresó: “Yo por mi parte les aseguro que no necesito de ninguna Constitución para poder mandar

en mi casa". Y también porque en algunos legisladores cupo la previsión de pensar que la vigilancia, investigación y probatoria de dicho delito eran difícilmente practicables.

Si la idea de eliminar a la Iglesia era compartida casi totalmente por esa legislatura, la idea de extirpar los valores cristianos era bastante socorrida. Puede haber la creencia de que los constituyentes sólo tenían pleito con el clero, que lo veían como un enemigo político al que había que maniatar, pero no estaban muy alejados de la verdad quienes pensaban que había algo más a fondo. Su anticlericalismo era en realidad un anticatolicismo, y el anticatolicismo era en muchos casos anticristianismo. El diputado González Galindo, por ejemplo, expresaba:

Se ha convenido en que las religiones han tenido un proceso evolutivo, hasta llegar al cristianismo, al que se supone más perfecto; los teólogos dicen que es el más verídico; yo le llamo una farsa, le llamo una sarta de embustes y patrañas...

Estas palabras se vieron entonces interrumpidas por aplausos. Igualmente, la muy recurrida --por el anecdotario constituyente-- intervención del diputado Luis Monzón; más allá de la anécdota, reflejaba el radicalismo anticristiano que permeó en esa legislatura:

...Yo quisiera que todos los pueblos de la República fueran como mi pueblo Cumpas [Sonora]...La mayor parte de los habitantes de aquel lugar (Sierra Madre Occidental) no están bautizados, mis hijos tampoco lo están, ni siquiera tienen nombres cristianos; el Lic. Bojórquez sabe cómo se llaman mis hijos: tienen nombres numéricos...

Y más si tomamos en cuenta que este diputado formaba parte de la Comisión Primera de Constitución, la más importante, pues es la que elaboró los dictámenes de los artículos más trascendentes. Es decir, el proyecto original de Constitución carrancista fue modificado en importantes proposiciones, al apoderarse de las principales comisiones los diputados más radicales, pertenecientes a la corriente obregonista. De hecho, entre las intervenciones más anticatólicas y anticristianas durante los debates, estaban las de los diputados que componían esa Comisión Primera de Constitución, o sea, Enrique Recio, Francisco Múgica, Luis Monzón y Enrique Colunga.

Todo parecía indicar que había una consigna, proveniente del mismo general Obregón, de radicalizar posturas en la redacción de la Carta Magna; lo cuál fue denunciado por el diputado jalisciense Luis Manuel Rojas. Éste expuso que había

un complot contra los “renovadores” carrancistas, y señaló la existencia de cartas del Gral. Obregón enviadas a “sus” diputados, en las que se asentaban esas consignas. La intriga obregonista penetraba la misma entraña del carrancismo, pues uno de los principales instrumentos de este complot era el secretario de Gobernación de Carranza, José Acuña, quien maniobró para bloquear que consiguieran diputaciones los “renovadores” que habían redactado el proyecto original, o sea, Félix Palaviccini, José Natividad Macías, Alfonso Cravioto y Luis Manuel Rojas. Esas cartas de las que habló Rojas, posteriormente, al menos de una de ellas, se ratificó que existió; en ella, el Gral. Obregón recomendaba a su grupo boicotear las credenciales de los renovadores, argumentando que habían pertenecido a la legislatura del “cuartelazo” huertista, y que posteriormente a éste no habían renunciado, sino que permanecieron en sus curules²⁹³.

Esta conspiración obregonista tenía por objeto desprestigiar ideológicamente a los carrancistas del constituyente. Esto no quiere decir que las preocupaciones de Obregón y su grupo hallan sido solamente ideológicas, pues evidentemente tenían intenciones políticamente más pragmáticas, como la de apoderarse del liderazgo de la Revolución. Sin embargo, la manipulación se fundamentó en el terreno ideológico; si esa era una preocupación sincera o simplemente un pretexto para desprestigiar a oponentes políticos, de todos modos, el caudillo sonoreense, la Constitución, y el país, se volverían rehenes del acorralamiento ideológico propiciado por el grupo obregonista. A los renovadores se les llegó a acusar de reaccionarios o vendidos al clero, sólo por defender posturas más serenas y moderadas que las muchas veces fanáticas y sectarias de los “jacobinos”.

La Cámara del constituyente se había formado en condiciones muy poco plurales; Félix Palaviccini, orgulloso miembro de ésta, después de dos décadas y con la serenidad que da la perspectiva, expresaba

No existían entonces partidos políticos que dieran lugar a pugna alguna, y además la convocatoria fue para un plazo tan breve, que apenas los revolucionarios triunfantes entraron en acción electoral...²⁹⁴

Esta escasa representatividad cameral, en la que una facción iba a legislar para toda la Nación, provocó que las normales diferencias surgidas en todo debate se constriñeran a un muy reducido espectro ideológico. Dado que esa legislatura era

²⁹³ Palaviccini, *op. cit.*, p. 57-59; *El Universal*, 13 de diciembre de 1916.

²⁹⁴ Palaviccini, *op. cit.*, p. 62-63.

fruto de una revolución que había vencido por la vía armada, los miembros de ésta, no sólo no se cuestionaron ese defecto representativo, sino que lo fomentaron. Además, quienes habían dirigido directamente la lucha armada, querían sólo para sí el dominio del constituyente, despreciando al ala civil, aunque fuera también revolucionaria; sentían que ellos tenían el merecimiento porque habían sido quienes habían “echado (y recibido) las balas”, tachando a su vez a los otros de colaboracionistas con la dictadura, aliados de los conservadores e incluso hasta de cobardes, o sea, cuestionaban su “pureza” revolucionaria.

La tendencia a imponer un pensamiento único es común a los regímenes emergidos de revoluciones; los adversarios han caído ya en el campo de batalla, la Historia les ha dado la razón, la verdad está de su lado. Esta mentalidad se reflejó constantemente en los debates. Los miembros de la comisión que elaboró los dictámenes, constantemente hacían referencia a ese monopolio de la verdad que caracteriza a los totalitarismos revolucionarios:

Los miembros de la Comisión de puntos constitucionales hemos formulado de común acuerdo el artículo 3º de la Constitución reformada, como aparece en el dictamen relativo, y no hemos disentido más que en el uso de una palabra...es el vocablo *laica* que yo propongo se substituya por el término *racional*, para expresar el espíritu de enseñanza de este siglo... El niño siempre o casi siempre llega (a la escuela) plétórico de lamentables morbosidades. Ignorancias, errores y absurdos embargan la embrionaria psicología de su ser; y ese niño de organización elemental y ya enferma llega a las manos del maestro...he aquí pues al maestro frente al gran problema de dirigir a las generaciones por los derroteros de la verdad...¿Quién lo auxiliará en esa empresa? ¡La ley señores diputados!...En el siglo XIX la enseñanza dejó de ser religiosa (pero) entró por un sendero de tolerancias inmorales. El maestro dejó de enseñar la mentira, pero la *toleraba* con seráfica benevolencia...El maestro laico no imbuye creencia alguna en el ánimo del educando; pero tampoco destruye las que trae del hogar, por absurdas que éstas sean...y en los asuntos religiosos es donde se hallan los errores más monstruosamente abominables...La escuela del siglo XVIII enseñaba el error, la escuela del siglo XIX no lo enseñaba pero lo *toleraba*; pues que la escuela del siglo XX lo combatía en todos sus reductos, para lo cual necesita trocarla de *laica* en *racional*. Así lo piden las leyes de la evolución...

Cuando la facción radical militar sonoreNSE ya estaba encaramada en el poder, estos postulados serían finalmente incorporados a la Constitución, simplemente hubo que esperar un tiempo. Igualmente, en el artículo 130 que regulaba los cultos religiosos, se dio una interrupción cautelosa para su entrada en vigor. Calles solamente terminó esa pausa para iniciar su aplicación.

Los liberales menos radicales del constituyente intentaron frenar sin éxito esa univocidad ilimitada. Menos furibundos y más objetivos, exponían que era tiempo de que se hiciera “obra a favor de la patria y no obra de partido”. El diputado

Cravioto expresó esto en el debate del artículo 3º, criticando el jacobinismo del dictamen y previendo la posibilidad de futuros conflictos. De inmediato fue contradecido enérgicamente por el diputado radical López Lira, quien expresó “que no había motivo para creer que estallaría un movimiento religioso y en cambio se adelantaría mucho en el mejoramiento de nuestro pueblo”²⁹⁵. La Historia, que los obregonistas pensaban estaba de su lado, le dio la razón a los renovadores.

Sin embargo, siendo mayoría los radicales militares, los “renovadores” carrancistas cayeron en el juego inquisidor de éstos, y a lo largo de los debates, se vieron forzados a mostrar constantemente su liberalismo, su radicalismo, su anticlericalismo, en resumen, su revolucionarismo, para evitar cuestionamientos y dudas. Así, la propia definición que los constituyentes hicieron de la división ideológica que imperaba en esa legislatura, la de “liberales clásicos” y “jacobinos”, en realidad se convirtió en un debate entre liberales radicales y liberales recalcitrantes; esa fue la “derecha” y la “izquierda” dentro del constituyente; y la intensidad del anticlericalismo era la vara que medía la “autenticidad revolucionaria”. No hubo moderación que pesara. Ese fue el juego y las reglas que Obregón puso sobre la mesa en el debate constitucional de Querétaro.

La animadversión que a los católicos les produciría el “manco de Celaya”, incluso mayor que la sentida hacia Calles, tenía esto como origen. Que el mismo Obregón fue rehén y víctima de haber instigado esa desenfrenada radicalización, lo probaría el hecho de que tiempo después, cuando quiso moderar a los “comecuras” callistas para preparar su regreso al poder, fracasaría en su intento. Que la Constitución fue rehén de ese radicalismo, se vio cuando pocos años después tuvo que modificarse —en el gobierno del último presidente militar— para poder dar paso al civilismo, y en que después del conflicto religioso, esta Carta Magna que se había propuesto subsanar lo poco aplicable que era la del 57, terminó en lo mismo, en una Constitución de aspiraciones o de amenazas, es decir, de propósitos a alcanzar, pero no de normas a aplicar.

En un editorial de la redacción de *El Universal*, posterior al debate del artículo 3º, se expresaba:

²⁹⁵ *El Universal* 13 de diciembre de 1916

La convención francesa decretó la abolición del celibato eclesiástico y deportó a los sacerdotes que no daban la prueba de civismo de contraer matrimonio. Decretó también el culto de la razón para reemplazar el culto del Crucificado. Robespierre por su parte, atacó este culto, que hacía del ateísmo una religión; decretó la libertad de cultos, guillotinando de paso a todos los sacerdotes que practicaban el suyo, y sustituyó la diosa que inspira todavía al señor diputado Monzón por el del Ser Supremo. Fue buen profeta: dijo que el pueblo francés sabría castigar a todos sus tiranos, y cincuenta días después fue decapitado. El pueblo francés sigue siendo católico...²⁹⁶

El editorialista anónimo también era buen profeta. Años después, el genio militar de la Revolución, Alvaro Obregón, en el fragor de una feroz persecución religiosa al ponerse en vigor el artículo 130 de la Constitución, caería asesinado por un católico que había encontrado la justificación del tiranicidio.

-- 1918-1922: LA VELACIÓN DE LAS ARMAS

La disyuntiva de los derrotados se presentó entonces entre asumir una actitud pasiva ante la amenaza de exterminio que la nueva Constitución y el Estado mexicano representaban para la Iglesia y el catolicismo, o enfrentar esa amenaza con acciones, en un renovado esfuerzo de supervivencia. El nudo de la confrontación estaba dado con la expedición de los artículos anticlericales en Querétaro; para la Iglesia, el horizonte empezaba a poblarse de nubarrones. Desde el exilio los obispos redactaron una protesta al enterarse del contenido de la nueva ley fundamental. Si la Iglesia se había quejado de la Constitución del 57, ésta la superaba y la irreligiosidad de los dirigentes revolucionarios era aún peor que la de los de la Reforma. El episcopado, en su carta colectiva expresaba su rechazo a la legislación de 1917 porque:

Proclama principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma el tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad, y arranca de cuajo los pocos derechos que la Constitución de 1857 [había reconocido] a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos...y se confiesa sin embozo que lo que se pretende es *privar al Clero de su poder moral...* De principio tan funesto tenían que resultar...pésimas consecuencias, aparentemente sólo contra la Iglesia, pero en realidad contra los derechos más justos de los ciudadanos...²⁹⁷

Sin embargo, las difíciles circunstancias internas por las que pasaba la lucha armada entre revolucionarios y las presiones internacionales, especialmente las

²⁹⁶ *Ibid.*, 21 de diciembre de 1916.

²⁹⁷ *Ibid.*, 2 de julio de 1917.

provenientes del gobierno de EUA, obligaron a que Carranza fuera aminorando la persecución contra el clero y los católicos, iniciada desde 1914, y que se entrara así a un periodo de moderación. Esto permitió que los obispos fueran regresando de su exilio, calladamente, entre 1918 y 1919. Los últimos en regresar fueron los Arzobispos de Morelia –Leopoldo Ruiz y Flores– y Guadalajara –Francisco Orozco y Jiménez–; personajes que se volverían, con base en sus distintas estrategias, en protagonistas fundamentales del conflicto religioso entre la Iglesia y el Estado.

La moderación carrancista y la coyuntura internacional favorable del fin de la Primera Guerra Mundial, fueron sólo paliativos que postergaron el choque. Así, se iniciaría en ese momento lo que podríamos llamar un “round de reconocimiento” entre los contendientes que duraría de 1918 a 1922. La Iglesia entonces preparó sus contingentes; había aprendido la lección del daño que provocó la indolencia y la esclerosis en la que había caído durante el porfiriato. En continuidad con la intransigencia social que empezaba ya a ser dominante en el clero y en el movimiento católico mexicano, la jerarquía impulsó con energía la organización y la movilización del laicado católico. La última vez que se habían reunido para un acto de esa índole, había sido en febrero de 1913, en la Dieta de los Círculos Católicos de Obreros en Zamora, eran los días de la decena trágica; luego vendría la consagración de la nación mexicana al Sagrado Corazón de Jesús el 6 de enero de 1914, y su respectiva coronación en la catedral; además, la proclamación del reinado temporal de Cristo –11 de enero–, con una multitudinaria marcha organizada por la ACJM, donde se oyeron los primeros gritos de ¡Viva Cristo Rey!; luego la persecución huertista, después la persecución carrancista, el exilio y el regreso.

Se retomarian entonces las cosas donde habían quedado. Es decir, ahora con más intensidad y con menor oposición de los católicos conservadores, la Iglesia se abocaría a seguir organizando y vinculándose con los grupos populares, a desarrollar una Acción Católica de masas; a movilizar obreros, campesinos, jóvenes, mujeres, padres de familia, comerciantes, en fin, a la sociedad civil. Era la única manera de poder contrarrestar la ofensiva que se veía venir; tomar la iniciativa, disputarle su clientela al naciente Estado revolucionario; ganarlos para la Iglesia; era la mejor estrategia de defensa, a la vez que coincidía con las consignas pontificias de la Acción Popular Democrática Cristiana. Además, la

generación intransigente de José Mora y del Río, aquella en la que el cura Plancarte y Labastida había cifrado sus más fervientes esperanzas de renovación para la Iglesia mexicana, estaba ya posesionada de los más altos cargos jerárquicos; las condiciones estaban dadas, era la ocasión para pasar a la avanzada.

En julio de 1918, el gobierno estatal de Jalisco, en concordancia con las disposiciones constitucionales, expide un decreto en donde se limita el número de sacerdotes a uno por cada 5,000 habitantes y se les prohíbe officiar sin la licencia del gobierno. Esto enciende un conflicto religioso en aquel Estado que prefigurará lo que años después se dará a nivel nacional²⁹⁸. El que esto sucediera en Jalisco no era casual. Como ya vimos, era la arquidiócesis donde la Iglesia había podido consolidar en sus implicaciones más genuinas la intransigencia social y donde, por tanto, se había podido evolucionar naturalmente a la intransigencia democrática, es decir, al cristianismo popular o “democracia cristiana”. Dentro de nuestro país, en esa región se vivió en sus manifestaciones más nítidas, lo que era la restauración social en Cristo buscada desde Roma a partir del surgimiento de la acción católica y la doctrina social de la Iglesia.

A todo esto se aunaba además, el nombramiento —en 1912— en esa provincia eclesial, de un arzobispo formado bajo los términos establecidos por las nuevas disposiciones pontificias para la educación de los clérigos a partir de la encíclica *Aeterni Patris*. Es decir, dentro de la reforma educativa implementada por los jesuitas en la Universidad Gregoriana, que significó la restitución del escolasticismo tomista como marco filosófico-pedagógico que daba sustento a la intransigencia y a la “opción por el pueblo” asumida por la Santa Sede. Orozco y Jiménez había sido el alumno de la generación intransigente que más años había estudiado en la Gregoriana. Desde su niñez, pasando por su adolescencia, hasta consagrarse sacerdote, las pasó en Roma, educado por las normas y bajo la concepción filosófica, política y social de los jesuitas. Fue un destacado y disciplinado alumno, que ganó distinciones y que fue elogiado por sus maestros. Se doctoró en Teología en Roma y estaba a punto de doctorarse en Filosofía allá

²⁹⁸ *El Universal*, junio, julio y agosto de 1918.

cuando fue requerido su regreso a México, donde finalmente se graduó. Aprendió además del italiano y latín, el francés y el inglés.²⁹⁹

Esta sólida formación cultural y doctrinaria se combinaron con trazos de su personalidad y de su temperamento que bosquejaron en él, la imagen casi arquetípica de lo que la Santa Sede pretendía que fuera un “príncipe de la Iglesia”: con el refinamiento y el cosmopolitismo para cautivar a los sectores aristocráticos y las clases privilegiadas; con cualidades políticas y diplomáticas de estadista para erigirse en verdaderos “gobernantes” de sus respectivas diócesis y relacionarse (o enfrentarse) de “tú a tú” con los miembros de la clase gobernante; con el carisma y el espíritu de servicio para asumir un liderazgo popular y ganarse la lealtad y la confianza de las clases más desposeídas; con estas características, decíamos, Francisco Orozco y Jiménez se convertiría en el miembro del episcopado que más preocupación sembraría en los dirigentes revolucionarios.

No entraba en los cartabones de lo que un espíritu jacobino esperaba que fuera un cura; la dificultad para encasillarlo o para encontrarle los “puntos débiles”, le creó entonces cierta animadversión personal de los dirigentes políticos del país, que con actitudes a veces paranoides, le adjudicaban a él la autoría o el estar detrás de conspiraciones o rebeliones de las que no era responsable, o a las que en realidad se oponía.

Un caso que ejemplifica esto fue su actuación como obispo en San Cristóbal de las Casas en Chiapas (1902-1912). Su labor de reivindicación de los grupos indígenas, en cuanto a desarrollarles conciencia de su dignidad humana, de transmitirles que merecían mejores condiciones de vida, de alejarlos del alcoholismo, de enseñarles oficios y crearles talleres, de aprender su lengua para poder comunicarles mejor lo que pretendía; en fin, dicha labor hizo que cuando estalló un levantamiento indígena, las autoridades lo culparan.

Entonces vino un cuestionamiento que no deja ser actual: si la labor de evangelización y adoctrinamiento de la Iglesia católica ayuda a que los indígenas tomen conciencia de su dignidad humana, de sus derechos intrínsecos, y ello lleva a que aspiren a demandar mejores condiciones de vida y a liberarse de situaciones políticas y sociales opresivas, ¿es lícito culpar a la Iglesia, cuando dichos indígenas deciden optar por la vía insurreccional para lograr esos objetivos? No es aquí el

²⁹⁹ Sobre la vida y obra de Mons. Francisco Orozco y Jiménez, cfr. Vicente Camberos Vizcaino, *Francisco el Grande*, 2 V.

lugar para responder a esta pregunta, pero sí lo es señalar que el arzobispo Orozco y Jiménez experimentó esos reclamos y cuestionamientos, de los cuáles la Iglesia en México y en Roma siempre lo eximieron; ello se comprobó cuando poco después de este conflicto fue “premiado” al ser nombrado arzobispo de Guadalajara.

Volviendo a la querrela religiosa que emergió en Jalisco, ésta se dio, como decíamos, por las nuevas regulaciones del gobierno estatal que intentaba ponerse a tono con las directrices constitucionales de limitar el número de sacerdotes. Esto sucedió allí, porque era un estado donde la Iglesia, casi se podría decir, ejercía el gobierno de esa región en muchos aspectos, o al menos, lo compartía con las autoridades estatales. La fuerza tradicional del clero en la zona, añadido al liderazgo de Orozco y Jiménez era una combinación explosiva, que el constitucionalismo no podía dejar crecer.

De ahí que el general Diéguez —entonces gobernador del estado— se viera presionado a querer aplicar esas regulaciones, y por otro lado, a mantener a monseñor Orozco alejado de su arquidiócesis. Esto fue claro cuando al regreso de su exilio interno (1918), es nuevamente detenido, puesto en un tren y deportado hacia EUA. Los temores del gobierno estatal además se vieron ratificados cuando observaron la bienvenida que se le dio al prelado cuando llegó al estado por Lagos de Moreno. Los preparativos, el entusiasmo popular, los ornamentos que decoraban la ciudad, y la euforia desbordada cuando apareció la imagen del arzobispo, confirmaron la “peligrosidad” de Orozco y Jiménez y la necesidad de expatriarlo.

La lucha que entonces desplegó la población del estado y en particular la sociedad tapatía para que se derogaran las “inaceptables” regulaciones al culto religioso, fue ejemplar. Ejemplar en el sentido de que sirvió de ejemplo para que posteriormente el laicado católico se sintiera con la fuerza y la confianza suficiente para enfrentar al Estado asumiendo que tenía posibilidades reales de éxito. Y ejemplar para el Gobierno a quien invadió el temor, y se dio cuenta de que los católicos eran un enemigo poderoso, muy difícil de controlar, al que había de frenarle los ímpetus a como diera lugar. La batalla la dio la sociedad jalisciense con métodos de resistencia “civil”: dejaron de comprar los periódicos liberales, no usaban el transporte público, hicieron boicot de consumo en distintos productos y comercios relacionados con jacobinos y masones, se vestían todos de luto y colocaban crespones negros en sus hogares, etc..., poniendo en verdadero

predicamento a la economía urbana. La unión y solidaridad mostrada parecía el espejismo, la ilusión nunca lograda por diversos líderes católicos que de antaño habían venido pidiendo esa unidad y que se quejaban de la falta de solidaridad en el catolicismo mexicano. Poco menos de un año después, se logró la derogación de dichos reglamentos, hecha directamente por el gobernador.

El presidente Carranza no veía mal esas muestras de avenencia con el clero y los católicos, puesto que su interés entonces era que imperara ya la moderación para iniciar la reconstrucción nacional y lograr la estabilidad. Pero los radicales sonorenses no lo veían así, para ellos quedaba como una afrenta que en su momento tendría que ser vindicada. En realidad, había distintos agravios que según los militares del ejército del noroeste habrían de ser vengados, pero irían por partes. Cuando se avecina la sucesión presidencial y Carranza quiere instaurar el civilismo, dicho sector castrense inicia sus reivindicaciones. Le impide a Carranza postular a un candidato civil, y con la fuerza de las armas lo persigue y lo aniquila en Tlaxcalaltongo. Después eliminaría al peligro latente que representaba Francisco Villa; posteriormente la disidencia interna de otro civil, Adolfo de la Huerta, y finalmente afrontaría las querellas y los reclamos pendientes con el gobierno norteamericano. Sólo después de esto podría abocarse a su meta de extirpar el “cáncer religioso” de nuestro país; mientras tanto, los católicos aprovecharían para organizarse y reforzarse.

Después del triunfo de Jalisco, el inicio de la acometida católica se dará con el 25 aniversario de la coronación de la Virgen de Guadalupe en octubre de 1920. Ya desde julio de ese mismo año los católicos se habían organizado y unido a algunos maderistas para formar un partido “al vapor” que compitiera en las elecciones presidenciales de septiembre. Aunque conformado también por liberales, en esta ocasión, el ala demócrata-cristiana intentó su aventura electoral sin mezclarse con el ala conservadora del catolicismo, como había sucedido en el PCN.

La ACJM, que con la influencia del padre Borgoend, desde sus inicios había mostrado su fuerza y su combatividad, manifestaba su protagonismo en la conformación de este partido. Como presidente del mismo se había elegido a don Rafael Ceniceros, que había sido gobernador católico de Zacatecas durante la efímera vida del régimen democrático pregolpista. De hecho, este nuevo Partido Nacional Republicano que impulsaban los católicos, elegía como su candidato a la presidencia a un distinguido maderista, aunque de tintes conservadores, muy en el

perfil de lo que había sido Francisco León de la Barra: era Alberto Robles Domínguez, quien se había enemistado con el carrancismo cuando éste mostró sus facetas radicales. No obstante, si Obregón no le había permitido siquiera al “primer Jefe” Carranza, que le pusiera un competidor, era evidente que no permitiría una oposición real en las urnas³⁰⁰.

Así, las elecciones demostraron no ser el instrumento idóneo para que los católicos canalizaran su disidencia; el gobierno revolucionario no dejó que pudiera introducirse a la Cámara ningún católico, para lo que se abocó a manipular los resultados electorales donde hubiera algún peligro de que perdiera “la Revolución”. Esto sería también un precedente importante que le mostró a los laicos intransigentes y democráticos, que la vía política estaba cancelada. La lucha se tendría que dar entonces en el ámbito social y cívico.

Fue, como decíamos, en octubre de ese mismo año, cuando el movimiento católico y el clero decidieron manifestar su fuerza y su capacidad de convocatoria. El jubileo de la coronación de la Virgen del Tepeyac que se avecinaba, era una ocasión adecuada para ello³⁰¹. En esa ocasión el pueblo católico se desbordó nuevamente, como lo había hecho 25 años atrás, para manifestar su devoción a la Guadalupeana. Las grandes peregrinaciones y marchas en la vía pública que eran encabezadas por el estandarte de la virgen; los fervorosos cantos y la majestuosidad del ceremonial evidenciaban la revitalización social del catolicismo. Los diarios describían así la ceremonia:

El aspecto de la Basílica era majestuoso tanto por su decoración como por la multitud que se congregó llenando a su máxima capacidad el lugar. En el interior, sobresalía el trono reservado al arzobispo de México...del otro lado se colocaron los asientos destinados a los ilustrísimos prelados que asistieron vestidos de capa pluvial, mitra y báculo; y en el fondo del altar mayor se encontraba la imagen de la virgen. La ceremonia comenzó con el desfile de los altos jefes de la Iglesia, cuyas magnas capas rojas destacaron a su paso hasta el altar; el último en llegar fue el arzobispo Mora y del Río, revestido de los ornamentos pontificiales. Acto seguido los asistentes dieron inicio al jubileo entonando el Himno Nacional acompañados por un coro de 700 voces... Después de la misa se realizó el acto de consagración de la Guadalupeana. En él, obispos y arzobispos le rindieron homenaje al deponer a sus plantas sus mitras y sus báculos, insignias de su alta investidura, simbolizando con ello lealtad absoluta a la “Reina de México”. La ceremonia terminó con la entonación del “Te Deum”...³⁰²

³⁰⁰ *El Universal*, 20 de noviembre de 1919, y julio de 1920.

³⁰¹ Cfr. Gabriela Aguirre, *La política social de la Iglesia católica en México (1920-1924)*, (Tesis doctoral), p. 62-68.

³⁰² *El Universal*, 13 de octubre de 1920.

Durante las celebraciones, aprovechando la presencia de los principales prelados del país, se celebró también una Convención Episcopal en la que se ratificarían los acuerdos tomados por los arzobispos de Morelia, Monterrey, Durango, Yucatán y Guadalajara en el exilio, y que se conocería como “Acta de Chicago”. Dicho documento no se dio a conocer públicamente hasta el 10 de diciembre, después de haber finalizado la Convención Episcopal, sin embargo, en él se observan los lineamientos que la convención siguió³⁰³. En tal acta los prelados asentaban que había que pugnar uniformemente porque el gobierno reconociera la libertad de enseñanza y asociación a la Iglesia. También para que se le reconociera la capacidad de poseer y comprar bienes; exhortaban a solicitar de manera firme la devolución de los templos que estaban incautados, y que se les permitiera ejercer sus derechos cívicos y políticos a los ciudadanos de cualquier confesión religiosa. Por último, se exponía el compromiso de procurar la unificación de toda la acción social católica dentro de una confederación nacional de agrupaciones, con el objeto de que, por medio de un programa general, dicha acción se intensificara, así como para poderla controlar más eficazmente.

Además de esto, en la Convención Episcopal se acordó la construcción de un monumento al Sagrado Corazón en el Cerro del Cubilete en Silao, Guanajuato, y de una nueva Basílica para la Virgen de Guadalupe, sin destruir la actual; crear un Seminario Interdiocesano, pues los prelados coincidían en la dificultad que imperaba entonces para formar sacerdotes en sus diócesis, por los problemas heredados de los conflictos pasados y por la nueva ola de hostilidad hacia la Iglesia, que había provocado que se les incautaran nuevamente muchos edificios que servían para colegios, hospitales, seminarios u oficinas.

Finalmente, se dispuso dar énfasis a la formación de asociaciones obreras, y que el órgano coordinador de la Acción Social Católica en el país fuera un Secretariado; asimismo, se exhortó a que cada obispo fundara al llegar a sus territorios una Junta Diocesana de Acción Social Católica, que coordinara dichas actividades en su jurisdicción, bajo la supervisión directa de ellos. Era a grandes rasgos el programa a seguir por la Iglesia mexicana en los años siguientes

El año de 1921 iniciaría con actos de agresión contra el clero y los católicos, muy probablemente en respuesta al alarde de fuerza mostrado por ellos con motivo de jubileo guadalupano y de la --fastuosa también--ceremonia de

³⁰³ Cfr., Camberos, *op. cit.*, T. II, p. 54.

coronación de la virgen de Zapopan, que el arzobispo Orozco había celebrado en enero, entre el júbilo popular. Ese año se realizarían, por tanto, diversos atentados con bombas: contra la sede arzobispal de México (6 de febrero), contra la casa del arzobispo de Guadalajara (3 de junio) y contra la imagen de la Virgen de Guadalupe en su propia Basílica (14 de noviembre). Además, hubo enfrentamientos en Michoacán y Guadalajara con motivo de la celebración del 1º de mayo, en donde las organizaciones sindicales “rojas” y gobiernistas chocaron con las católicas, existiendo las respectivas profanaciones a imágenes y altares, y colocándose la bandera rojinegra en las iglesias. En Morelia, el enfrentamiento llegó al derramamiento de sangre y a un saldo de diez muertos.

En todos estos choques y en el atentado a la Basílica se dejaba ver la intervención de la Confederación Regional de Obreros de México, que era la organización laboral que apoyaba el gobierno y cuyos líderes se caracterizaban por profesar un profundo anticlericalismo. Esto convirtió el clima de tolerancia que se venía dando desde el periodo presidencial de Carranza, en un clima de tensión y ofuscación, que era avivado por el mismo presidente Obregón y sus funcionarios, con declaraciones cada vez más agresivas contra el clero.

El arzobispo Orozco y Jiménez fue quien trabajó más rápida y eficazmente para que en su diócesis se implementaran los acuerdos del “Acta de Chicago” y de la Convención Episcopal; parecía que veía avecinarse la tormenta. De regreso a su sede fundó la Junta Diocesana de Acción Social Católica, organizó las celebraciones de la coronación de la virgen de Zapopan que tuvieron lugar del 16 al 18 de enero de 1921; y con ese motivo realizó un “Curso social agrícola zapopano” que trabajó del 12 al 18 de enero, en donde se analizaron los problemas agrarios, tomando en cuenta los acontecimientos revolucionarios y la nueva Constitución. Se trataba de crear una alternativa al agrarismo gobiernista, pugnando también por la repartición de tierras, pero respetando la pequeña propiedad privada y favoreciendo la expropiación de latifundios, aunque “previa” indemnización. Era también el inicio de una labor de organización del campesinado católico para fortalecer la base social del cristianismo popular y contrarrestar a las organizaciones radicales influenciadas por el socialismo y el anarquismo³⁰⁴.

³⁰⁴ Cfr., Camberos, *op. cit.*, T. II, p.57-61 y Moisés González Navarro, *La Iglesia y el Estado en Jalisco en vísperas de la rebelión cristera*.

El arzobispo además, promueve entonces la organización de asociaciones obreras en todo el estado con fines similares a los expuestos para las agrarias; se enfoca también a las clases medias organizando a los empleados urbanos, y funda así la Unión Católica de Empleados de Comercio. A su vez, crea una sociedad mercantil, "La Económica" S. de R. L., para comercializar libros y artículos religiosos. Una buena porción de las acciones de esta última se ofreció a obreros a precios bajos y con facilidades, para educarlos en el ahorro y hacerlos beneficiarios de las utilidades; después del reparto de dividendos, las sobreutilidades serían canalizadas para subvencionar a los sacerdotes ancianos y enfermos. Ésta fue una empresa bastante próspera.

Hemos puesto nuevamente como ejemplo las actividades de la arquidiócesis jalisciense, porque en este periodo el arzobispo Orozco pudo desarrollar su labor de manera ininterrumpida por algún tiempo, cosa que le sería difícil lograr después. Es, por tanto, en estos años cuando podemos percibir más claramente el proyecto eclesial que se proponía, que además era el que se había propuesto la Iglesia a nivel nacional; sólo que por las razones que ya hemos expuesto, las condiciones de esta región favorecían mejor su aplicación. Además de que la postura ideológica que abanderó monseñor Orozco era, a nuestro parecer, la que más fielmente reflejaba lo que era la postura intransigente que Roma había delineado para enfrentar al mundo moderno y a los regímenes liberales. Esta claridad de miras y el particular activismo de este arzobispo hacían que su labor también adquiriera repercusiones nacionales. Un ejemplo de esto fue la firme idea que tuvo de organizar y consolidar una gran organización obrera nacional, aglutinando a las que en diversas regiones del país ya existían.

A dicho proyecto se opusieron algunos obispos que temían las repercusiones que eso podría tener en cuanto a incrementar la hostilidad que el gobierno ya les estaba demostrando, especialmente la CROM. Incluso, el nuevo delegado apostólico enviado desde Roma, monseñor Filippi, que llegaba a México a principios de 1922, se opuso a ello. Sin embargo, monseñor Orozco, con una postura genuinamente intransigente retó al delegado a que le diera esa instrucción por escrito, como dando a entender que si era un mandato oficial lo acataría, pero que si era una "sugerencia", la escucharía solamente. Como el delegado no accedió

a otorgarle nada por escrito, el prelado mexicano escuchó la sugerencia, pero la desatendió³⁰⁵.

Esto era producto del desfase del que ya hemos hablado, entre la evolución de las corrientes ideológicas católicas en México, con respecto a la evolución de éstas en Europa. Mientras que aquí, por fin se había llegado al momento en que, tanto en la jerarquía, como en el movimiento laico, ya prevalecía la intransigencia social e incluso ya despuntaba la intransigencia democrática, en Roma, se entraba a una época de moderación y de tolerancia con los regímenes liberales, ante la amenaza de las fuerzas socialistas, anarquistas y comunistas, que se habían incrementado en Europa después del fin de la 1ª Guerra Mundial. La política de la Santa Sede era ahora más conciliatoria con las democracias liberales, y en ocasiones incluso, de alianza con ellas, para poder enfrentar a los comunistas que fundaban partidos, controlaban cada vez más sindicatos y recibían el apoyo de los bolcheviques que gobernaban la URSS.

En México, la situación era al revés, la conciliación con el gobierno liberal de Díaz se había dado cuando la intransigencia estaba en su apogeo en Europa y en Italia particularmente. La gran obra desplegada por la Acción Social Católica y el cristianismo popular, allá se llevaba a cabo cuando en México reinaba la parálisis. Esa era la obra que ahora quería desarrollar y en mucho estaba ya desarrollando la Iglesia mexicana, pero en momentos en que, de Roma, venían vientos de tolerancia y apaciguamiento.

La consigna de tolerancia hacia el gobierno mexicano venía de que los EUA eran una garantía para la Santa Sede de que aquí no podía imponerse un régimen comunista. Geopolíticamente ésta nos veía dentro del territorio de seguridad norteamericano; además de que en esa época, con la moderación que asumió al final Carranza y con la que empezó su gobierno Obregón hacia los católicos, el Vaticano no percibía un particular peligro para la Iglesia mexicana. Orozco y Jiménez no pensaba así; veía perfilarse la tragedia, pero había prelados nacionales y extranjeros que no compartían sus temores.

Finalmente, el arzobispo decidió organizar el Congreso Nacional Obrero en Guadalajara en abril de 1922, de donde nació la Confederación Nacional Católica del Trabajo. Para refaccionar a obreros y a artesanos católicos se fundó además un

³⁰⁵ Camberos, *op. cit.*, T. II, p. 90.

Banco de Crédito Popular, S de R.L. Se creó asimismo un semanario católico, *El Obrero*, que dirigía el aguerrido acejotaemero Miguel Gómez Loza³⁰⁶.

La situación se había vuelto muy tensa, pues antes de este congreso hubo intentos de evitar su realización por parte de sindicatos “rojos” que por medio de provocaciones buscaban un choque violento con los obreros católicos. Así sucedió el 26 de marzo, cuando un grupo de sindicalistas cristianos salía de unos ejercicios espirituales de cuaresma en el templo de San Francisco en Guadalajara. Los provocadores querían obligar a los católicos que se descubrieran ante la bandera rojinegra que les ponían enfrente. Hubo quien finalmente arengó a los provocados para no dejarse y se lanzaron a golpes contra los “rojos”; éstos a su vez sacaron pistolas y se desató un tiroteo que dejó seis muertos. Ante esos hechos se le preguntó al arzobispo si cancelaría el congreso para evitar más violencia y él dijo que no, que de cualquier forma ellos lo harían, puesto que los católicos no generaban ninguna violencia³⁰⁷.

Después del congreso la tensión entre el clero y los católicos con el gobierno se fue incrementando en distintas zonas del país. La prensa liberal ayudaba a agudizar los enconos dando rienda suelta a rumores y a informaciones no precisas que sembraban desconfianza entre las partes. El arzobispo Orozco se convirtió en el blanco preferido de acusaciones y denuncias que le adjudicaban patrocinar conspiraciones, planear levantamientos, o intentar desestabilizar al gobierno al cooptar a las juventudes y a los obreros. Este clima enrarecido de 1922, culminaría en enero de 1923 con la expulsión del representante del Vaticano, abriendo una etapa de confrontación directa de la facción triunfante de la Revolución contra la Iglesia y el movimiento católico. El round de reconocimiento terminaba, y los contendientes abrían la guardia.

—CRISTO SOBERANO DE MÉXICO, UNA PRETENSión FRUSTRADA.

La deportación del Delegado Apostólico, monseñor Filippi, se dio con motivo de que éste bendijo la primera piedra para la construcción del monumento al Sagrado Corazón de Jesús. La idea de este proyecto era que dicha escultura contemplara desde lo alto de la montaña a la nación mexicana, como un rey que

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 89-103.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 93.

contempla a su reino, para lo cual se había consultado a la “comisión geodésica”, con respecto a cuál era el verdadero centro geográfico del país. Después se buscó la cima más alta y más cercana a ese centro geográfico y se decidió que el conocido como “Cerro del Cubilete” en Silao, Guanajuato, era el sitio idóneo para instalar el monumento y construir la basílica que lo acompañaría³⁰⁸.

En realidad este proyecto era la continuación y consecuencia teológica de la consagración que se había hecho de la nación mexicana al Sagrado Corazón de Jesús —y su respectiva coronación— el 6 de enero de 1914, y de la proclamación de la realeza temporal de Jesucristo que se celebró 5 días después a instancias de la ACJM. Es decir, la coronación implicaba el reconocimiento de Cristo como el máximo soberano; por ello, se celebró el 6 de enero (fiesta de la epifanía), o sea, el día en que los reyes representantes de todo el orbe, se inclinan y se someten ante él. La realeza temporal, a su vez, implicaba que la soberanía temporal proviene de Cristo, y él y sólo él, la transmite al pueblo. Era recuperar el “principio teológico” para la teoría y la acción política, aquel que monseñor Munguía había demandado no olvidar si se quería extraer algo bueno de la ciencia política. Aquel que Maximiliano había abandonado y por lo cual los católicos conservadores concluyeron que ya no representaba sus intereses.

Reconocer dicho principio era para los católicos, la única manera de que un gobierno fuera legítimo; gobierno que no asumiera que su soberanía provenía de un poder sobrenatural, en este caso del máximo soberano que es Jesús, era un gobierno que no poseía autoridad real, y la autoridad a la que éste apelare sería siempre impuesta o sería opresiva. La reforma teológica del neoescolasticismo, lo que había aportado en este sentido era que esa soberanía de origen divino podía ser transmitida no solo a monarcas, casas reales, dinastías específicas o “sangres azules”, sino también directamente al “pueblo”, quien a través de mecanismos democráticos (dentro de los cuales había diversas variantes) podía elegir a sus representantes y autoridades. Es por ello que la democracia había podido volverse para la Iglesia y el pontificado, un sistema político adecuado para la modernidad en la que se vivía, siempre y cuando no se abandonara ese “principio teológico”.

Aunque monseñor Leopoldo Ruiz y Flores en sus memorias adjudica la idea de la coronación de Cristo como Rey, a una anónima “alma piadosa que yo dirigía”, y

³⁰⁸ *El Universal*, 14 de febrero de 1921.

la promoción oficial de la idea, a sí mismo³⁰⁹, ésta era en realidad una idea que había surgido hacía tiempo en diversos grupos católicos mexicanos y que posteriormente el episcopado aprobó y aceptó. La consagración de un país al Sagrado Corazón y otorgarle a éste realeza, era algo que ya habían hecho otras naciones sudamericanas y europeas. La innovación del Padre Borgoend, a través de la ACJM, fue proclamar la realeza temporal de Cristo³¹⁰. Esto es, en concordancia con la intransigencia democrática-popular del jesuita, hacer énfasis en que el soberano máximo es Cristo y que esa soberanía divina debía trasladarse a la temporalidad; que ella sólo podía ser transmitida al pueblo, quien es el que debe elegir y sancionar a sus gobernantes. Considerando, evidentemente, que el pueblo es católico, sólo podían ser gobernantes legítimos quienes asumieran que el origen de su autoridad provenía de esas fuentes. Esto propició que dicho culto se enfocara más a la realeza temporal, es decir, al Cristo Rey de la nación, que a la realeza espiritual que conllevaba el culto al Sagrado Corazón de Jesús.

La proclamación de Cristo como Rey de la nación mexicana fue el antecedente principal para que después fuera considerado como Rey de las naciones en general, lo que finalmente desembocaría en la proclamación pontificia de la fiesta universal de Cristo Rey en 1925. Así, en México, la devoción a Cristo Rey adquirió particular fuerza porque era un culto de origen propio que lograría trascendencia internacional, es decir, un culto que era nacional y a la vez universal.

Posteriormente, el verdadero promotor oficial de ese culto y de la idea de construir un monumento que fungiera como su depositario, fue monseñor Emeterio Valverde y Téllez, que era obispo de León. El 12 de marzo de 1920 el obispo pisa por vez primera la cumbre del cerro, donde celebra una misa y bendice la colocación de la primera piedra de lo que será un primer pequeño monumento a Cristo Rey. En menos de un mes queda terminada la obra que fue supervisada por los presbíteros leoneses José de Jesús Manríquez y Zárate y Miguel Darío Miranda. El 11 de abril se celebra la inauguración del monumento, rebautizando al cerro con el nombre de "Montaña de Cristo Rey"³¹¹. En octubre del mismo año en la Convención Episcopal celebrada en la Ciudad de México con motivo del jubileo de la coronación guadalupana, como ya vimos, se aceptó la propuesta de

³⁰⁹ Así lo hace ver el arzobispo Ruiz y Flores en sus memorias *Recuerdo de recuerdos*, citado en Barquín, *op. cit.*, p.67-69.

³¹⁰ *Ibid.*, p.70-79

³¹¹ Herón Pérez Martínez, "Estudio introductorio", en Valverde, *op. cit.*,

Valverde de declarar dicha obra como monumento nacional y el proyecto de sustituirlo por uno “más digno” que implicaba la construcción de una Basílica Votiva en honor del Sagrado Corazón³¹².

El 13 de febrero de 1921 monseñor Valverde presidía en Silao una junta a la que asistieron las personas “más caracterizadas” de la región para formar una mesa directiva que se abocaría concretamente a recabar y coordinar todos los elementos necesarios para la construcción del monumento y de la Basílica. La mesa quedó constituida con el obispo como presidente de la misma, como vicepresidentes se escogieron a católicos laicos distinguidos y como vocales quedaron los sacerdotes Eleuterio Ferrer, fraile carmelita a quien se le adjudica la idea original del monumento; J. de Jesús Manríquez y Miguel Darío Miranda. El entusiasmo y la participación de todos los sectores de la sociedad leonesa era innegable tanto para la recaudación de fondos como para colaborar de cualquier forma para llevar a buen fin esta obra³¹³. A partir de entonces comenzaron a sucederse diversas peregrinaciones hacia la montaña, muchas de ellas encabezadas por obispos de otras diócesis. En octubre de 1922, monseñor Valverde mostraría el éxito de su proyecto al hacer un ascenso seguido de una procesión de 40,000 peregrinos.

El 11 de enero de 1923, es la fecha escogida para colocar la primera piedra del nuevo monumento. La muestra de que las implicaciones teológicas de la construcción de esta obra eran las mismas que habían inspirado al padre Borgoend para declarar la “Realeza Temporal de Cristo” en nuestro país en 1914, era el hecho de que se celebraba la iniciación del monumento, precisamente en la misma fecha en que se realizó la ceremonia que había auspiciado la ACJM nueve años antes. El obispo Valverde convoca al episcopado nacional y a sus fieles para realizar una magna celebración con ese motivo, a la que la mayoría responde positivamente, incluyendo al delegado apostólico de Roma. El reportero enviado de *Excélsior* relataba así la víspera de la celebración:

Jamás había presenciado en mi tan larga vida de informador periodístico, un espectáculo semejante al que ofrece esta ciudad en la víspera de la ceremonia religiosa que habrá de efectuar el día de mañana, al colocar el Delegado Apostólico Monseñor Filippi, la primera piedra del monumento que se elevará en el Cerro del Cubilete, en honor de Cristo Rey. Hay un entusiasmo indescriptible en esta ciudad que se ha remozado para recibir a los muchos miles de peregrinos que están

³¹² Aguirre, *op. cit.*, p.64

³¹³ *El Universal*, 14 de febrero de 1921.

llegando de todos los lugares de la República. Todas las fachadas de las casas han sido adornadas... Los trenes llegan a cada momento repletos de peregrinos, en camiones, a pie, a caballo y en carros afluyen a la ciudad caravanas de indígenas con sus familias. Tal es el número de los viajeros que los hoteles, mesones y casas de hospedaje en la ciudad son materialmente insuficientes para contener a los peregrinos... por las calles discurre la multitud de creyentes llevando los hombres en sus sombreros esta inscripción: ¡Viva Cristo Rey!³¹⁴

A su vez, el reportero de *El Universal* narra así la noche previa y el día de la ceremonia:

No bajaban de cincuenta mil las almas congregadas en el Cerro de Cristo Rey y todas o la mayor parte pasaron la noche al raso y tendidos sobre la piedra viva, ofreciendo al observador uno de esos espectáculos que sólo se contemplan una vez en la vida. Los camarazos [*flashazos*] no cesan y su estallido hace un acompañamiento original a los rezos, lamentos y cantos que surgen de todas partes. Parece a primera vista que no hay ya espacio para más personas y, sin embargo, de todos lados ascienden caravanas de peregrinos cantando salmos y portando antorchas que les dan un aspecto fantástico... vi a mucha gente llorar al oírlos. Al clarear el día Monseñor Valverde Téllez, montando un hermosísimo corcel blanco y gualdrapedo con suma elegancia encabeza la comitiva de sacerdotes, a la que sigue una inmensa multitud, asciende hasta el más alto cretón de la montaña, en donde coloca a guisa de lábaro grandes cruces, entre tanto que los sacerdotes rezan el Viacrucis. Después Monseñor Valverde descendió del cerro montando el mismo caballo y luciendo sus ornamentos sacerdotales, toma la Custodia entre sus manos y realiza de nuevo el ascenso, en medio de las plegarias de todos los himnos religiosos preparados ad hoc. En la cumbre del cerro y en el lugar donde ha de levantarse la Basílica, se verificó la misa solemne. Los seminaristas entonaron cánticos religiosos de un sabor severo y cuando llega el momento de "alzar" centenares de banderas de todos los centros obreros se abaten hasta besar el suelo. A las 9:30 de la mañana llegó el señor delegado apostólico, vestido con sotana, y al terminar la misa vistió su capa pluvial y empuñó su báculo para cantar el *tantum ergo*. Después dio la bendición al pueblo con el Santísimo, a tiempo que de todos los asistentes se levanta un grito atronador, dando vivas a Cristo Rey, a la Virgen de Guadalupe y a México. Viene luego la ceremonia de la colocación de la primera piedra... el obispo De la Mora de San Luis Potosí, dijo un sermón breve y elocuente, que puso una nota de emoción en todos los pechos y más de algún sollozo en las gargantas. Escogió como tema el pasaje bíblico en que Poncio Pilatos presenta a Cristo al pueblo, consagrándolo como rey de burlas; en tanto que hoy se le consagra como triunfador y señor de los pueblos. Presenta a Cristo como Rey de México y hace constar que los congregados en la ceremonia tienen la representación de quince millones de habitantes de la República. Termina su discurso dando vivas a Cristo Rey, que repite la multitud sin cesar...³¹⁵

Es difícil pensar que el gobierno comprendiera las profundidades teológicas que implicaba el culto a Cristo Rey, pero sí percibió su significado político. Es decir, la denuncia de ilegitimidad hacia el gobierno revolucionario que la declaración de la soberanía temporal de Jesucristo conllevaba, tal vez no era entendida en todos sus alcances por los gobernantes, pero sí lo fueron —y por ello las crónicas citadas— la impresionante capacidad de convocatoria de los prelados para con sus fieles, y la

³¹⁴ *Excelsior*, 11 de enero de 1923.

³¹⁵ *El Universal*, 11 de enero de 1923.

devoción de éstos a las consignas eclesiásticas. Los permisos respectivos para celebrar el acto se habían obtenido ya de las autoridades estatales. Sin embargo, desde el centro surgió la preocupación al ver los imponentes preparativos, y final y tardíamente sobrevino la prohibición. Hasta una noche antes del día de la ceremonia los obispos recibieron la advertencia de las autoridades federales de que no realizaran el acto porque se encontrarían con la fuerza pública en la cima del cerro³¹⁶. No obstante, era muy apresurado y hasta peligroso decidir suspenderlo, o intentar mandar policías o ejército en esas circunstancias, ya que los peregrinos invadían la montaña. La ceremonia se realizó como estaba previsto e inmediatamente la Secretaría de Gobernación condenó el acto expresando que se habían violado las leyes y expidió orden de detención para el delegado apostólico.

Por más que los obispos demostraron que tenían el permiso respectivo y que no se violaba la ley puesto que el acto de culto se realizó en propiedad privada, y pese a que desde el Vaticano hubo amables peticiones de suspender la deportación del delegado, ofreciendo incluso solicitar su regreso, el gobierno no escuchó razones y procedió a la expulsión y a la suspensión de las obras de construcción. Con ello comenzaba no la comedia, sino la tragedia de equivocaciones que caracterizaría al conflicto religioso de esos años en México. Con la expulsión de monseñor Filippi, la cúpula revolucionaria estaba anulando a quien impulsaba la moderación en las relaciones con el gobierno, pues la postura tolerante venía entonces de Roma, y la intransigente de aquí adentro.

A partir de ahí, surgirían los primeros intercambios de golpes. Comenzó así una escalada en la que las agresiones hacia el clero y hacia los católicos fueron en ascenso, partiendo principalmente desde el nivel local y municipal, donde fijar al adversario era difícil, pues la responsabilidad del gobierno central se diluía con base en la soberanía estatal y de los ayuntamientos. Nuevamente fue en Jalisco donde las cosas llegaron a un punto álgido, cuando entraron en un peligroso juego la intransigencia del arzobispo Orozco y Jiménez y el radicalismo jacobino del gobernador José Guadalupe Zuno. El trato de “igual a igual” que planteaba el arzobispo en su relación con el gobierno del estado y la arrogancia revolucionaria del gobernador que no digería la autoridad moral y el prestigio del que gozaba el arzobispado en esa región, hicieron colisión.

³¹⁶ Pérez Martínez, *op. cit.*

El gobernador, haciendo alarde de su fuerza y de sus mecanismos de control intentó someter a los sacerdotes de distintas parroquias del estado, que según él promovían la sedición. Los sacerdotes eran citados a las oficinas de gobierno, teniendo que recorrer arduos y accidentados caminos, para llegar y luego no ser recibidos, o serlo, para escuchar reprimendas y amenazas. Mas dichos clérigos pasaban siempre antes al palacio arzobispal, donde Orozco les recomendaba asentir a las indicaciones de las autoridades. Zuno, no conforme con esto, les exigió pasar primero al palacio de gobierno y no a ver a su prelado. Ante esa muestra de prepotencia el arzobispo respondió con una carta en la que puntualizó abiertamente su postura ideológico-política sobre lo que para él debían ser las relaciones entre Iglesia y gobierno:

Con gran extrañeza y pena he estado viendo los llamados apremiantes que usted, Sr. Gobernador, ha estado haciendo a algunos párrocos del arzobispado; lo cual ha parecido fue motivado sin fundamento ni razones suficientes... Por tal motivo, manifiesto a usted atentamente que he de agradecerle se abstenga en lo sucesivo de verificar tales llamados; y que cuando se ofreciere algo semejante, se sirva Ud. comunicármelo y entenderse conmigo... Ni dentro del sistema católico de la subordinación del Estado a la Iglesia, ni dentro del sistema liberal de la independencia entre la Iglesia y el Estado, cabe que el jefe de una u otra autoridad imponga mandatos a los empleados públicos—subordinados—que no pertenezcan a su esfera de acción, porque ninguno de los dos sistemas destruye el principio fundamental del respeto al derecho ajeno...[por lo cual] resulta que fue inútil el llamado y que fueron positivos los males...

Esta respuesta tenía además como objeto asegurar que la conducta del clero jalisciense era ejemplar, y que así como las sospechas sobre supuestas maniobras políticas de los sacerdotes eran injustificadas, también lo eran los infundios que se les levantaban respecto a su conducta moral, provenientes especialmente de un pasquín llamado *El Gato*. Este panfleto era redactado por un grupo masón y contaba con el apoyo del gobierno estatal, y en una misiva con la misma fecha, aunque por separado, el arzobispo solicitaba al gobernador que controlara las injurias que difundía tal libelo. La respuesta del gobernador, como era de esperarse, fue aún más agresiva y en ella finalizaba condenando por adelantado al arzobispo, mostrando así su total desinterés por probar verdaderamente los cargos que le venía haciendo al clero; por el contrario, evidenciaba más bien, su animadversión personal hacia el prelado, a quien comenzó a abrumar con denuncias y aventuradas sospechas de cualquier suceso que a su disgusto aconteciera en el estado:

No pudiendo reconocer jerarquías ni personalidades eclesiásticas en ninguno de ustedes...seguiré llamando a todos aquellos que infrinjan las leyes...Conste desde este momento que todo levantamiento religioso armado que llegue a registrarse en Jalisco, queda bajo la responsabilidad de usted...

En la respuesta de Orozco, a su vez, se incrementaba la intransigencia:

La actitud noble y digna de mi clero jalisciense, la demuestran los hechos verificados en este último decenio...No temo absolutamente que haya ningún movimiento religioso armado en el estado; mas si lo hubiera sería yo tan responsable como pudiera serlo usted...³¹⁷

Las posturas, como vemos, partían nuevamente de posiciones antípodas, pues si el arzobispo no aceptaba que el gobierno llamara a los sacerdotes como si fueran sus empleados, el gobernador no aceptaba que el arzobispo organizara a los obreros y a los campesinos, pues para él éstos eran algo así como “patrimonio” de la Revolución. Zuno comienza a desplegar entonces una campaña contra el prelado, utilizando los instrumentos mediáticos disponibles entonces para difundir las supuestas actividades subversivas de éste y diversos clérigos. El problema fue que las actividades subversivas sí existían, pero no provenían del ámbito católico sino del interior del grupo revolucionario. Cuando los generales Estrada y Diéguez se rebelan contra Obregón y Calles apoyando la candidatura de Adolfo De la Huerta y toman Guadalajara, el arzobispo Orozco abandona la ciudad para evitar suspicacias, pero ni así éstas fueron evitadas. Los cargos hacia el arzobispo de haber participado en la conspiración y de haber auspiciado la rebelión, aunque falsos, continuaron, justificándose ahora todo tipo de rumores por el paradero desconocido del prelado³¹⁸.

La técnica Goebels de mentir y mentir hasta que ello se volviera verdad, continuó y se intensificó hacia Orozco y Jiménez después de la rebelión delahuertista³¹⁹. Los periódicos locales *El Sol* y *El Radical*, manipulados oficialmente, bombardearon de acusaciones e incluso elaboraron reportajes e historias deliberadamente “inventadas”, de las actividades subversivas del arzobispo. En estas circunstancias era natural que el regreso del prelado, quien estaba refugiado en alguna pequeña población de la sierra de Jalisco, se dificultara cada vez más. El estilo Goebels pasó a términos orwellianos cuando los periódicos de la capital retomaban las informaciones incorrectas para difundirlas a nivel

³¹⁷ Camberos, *op. cit.*, p. 126-127

³¹⁸ Ha sido comprobado que Mons. Orozco no tuvo ninguna intervención ni influencia en esa rebelión, cfr. Enrique Plasencia, *Personajes y escenarios de la rebelión delahuertista (1923-1924)*.

³¹⁹ *El Universal*, 19-26 de marzo de 1924

nacional, e incluso la prensa internacional hablaba del “arzobispo levantado en armas”. Las circunstancias y las presiones se hicieron tan abrumadoras que Orozco y Jiménez tuvo que salir del país a un nuevo exilio, ahora en Roma³²⁰.

La postura de la Santa Sede entonces, era, como dijimos, de suma tolerancia pues querían eludir conflictos con el gobierno mexicano hasta donde fuera posible. Por ello, y para evitar dar motivos a las autoridades de desatar mayores agresiones hacia la Iglesia, se le recomendó al arzobispo Orozco prolongar su estancia en Roma indefinidamente.

En el transcurso entre 1918-1924, es cuando la Acción Social Católica se desarrolló con más fuerza y esto se había logrado, por fin, con un consenso bastante amplio por parte de las distintas fuerzas católicas: jerarquía, clérigos y laicos. La idea de que la mejor forma de enfrentar la ofensiva gubernamental era que la Iglesia impulsara la movilización de los fieles, dando un carácter católico a las distintas actividades sociales, compitiendo con las instituciones liberales en todos los campos, era una idea propia de la intransigencia que había nacido en Roma en la segunda mitad del siglo XIX, y que se había prolongado hasta el final de ese siglo y principios del XX. Las tres décadas que nuestro catolicismo social se había estancado debido a la conciliación con el porfiriato, hacía que, con retraso, en México encontrara auge lo que había terminado su apogeo un cuarto de siglo antes para la Santa Sede; cuando ahora, debido al nuevo orden internacional y a las circunstancias geopolíticas surgidas después de la 1ª Guerra Mundial, en el Vaticano se comenzaban a exaltar los valores de la democracia liberal, ante la amenaza de los regímenes totalitarios.

El consenso que ahora mostraba el movimiento católico en México, no era tan unánime, ni esa unión siempre añorada, tan sólida como hubiera podido desearse. Pero imperaba una unidad de propósitos que había sido muy difícil de conseguir en épocas anteriores. Sobre todo entre la jerarquía y el laicado militante, cuya relación había sido, como ya se ha visto, la yaga abierta, el punto crítico que había desatado los más graves desencuentros en el catolicismo mexicano. Aún con su evolución arrítmica, el movimiento católico nacional había encontrado en la movilización social y en el impulso de una dinámica Acción Católica, la única manera de defenderse de la poderosa ofensiva que les había lanzado el Estado

³²⁰ *Ibid.*, 13 de mayo de 1924.

revolucionario, a partir de la Constitución de 1917, y que tarde o temprano, sabían, habría de incrementarse.

Por ello, aunque las señales de la Santa Sede eran de tolerancia, la atmósfera que imperaba en la Iglesia y el laicado en México era de intransigencia. Si la Santa Sede alentaba a contemporizar con el gobierno, los católicos mexicanos argüían que eso ya lo habían experimentado en el porfiriato y que les había resultado contraproducente. Si la Santa Sede señalaba que el liberalismo era ya “un mal menor” a comparación de los totalitarismos que asechaban ahora al mundo, los católicos mexicanos explicaban que el gobierno revolucionario y su legislación mostraban cada vez más claramente sus intenciones totalitarias.

La diferencia de perspectivas encontró cierto equilibrio en una intransigencia moderada que fue imperando en estos años, siendo el elemento moderador casi siempre el delegado apostólico. Pero cuando Obregón decide expulsar a monseñor Filippi, daba así la razón al sector intransigente. Como consecuencia, la jerarquía decide fortalecer aún más la acción católica y darle más facultades y recursos al Secretariado Social, que era el organismo cúpula que la coordinaba; haciendo además, de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, el centro de su acción social. Esto sucedió en la segunda mitad de 1923. Pero todavía más, la jerarquía eclesiástica, después del golpe del Cubilete, decidió revirar con la organización de un Congreso Nacional Eucarístico.

Apenas mes y medio después de la polémica ceremonia en Silao, el arzobispo de México, José Mora y del Río, lanza la convocatoria para la organización de dicho Congreso, con la intención de celebrarlo en febrero de 1924. Mas, debido a la difícil situación política ocasionada por la rebelión delahuertista, y la complicada situación económica, se decide aplazarlo para octubre de ese año. Es decir, la Iglesia mexicana volvía a apostar por la movilización y por mostrar su fuerza. El Congreso Eucarístico era otra forma al estilo del “Cubilete” de mantener unidos y movilizados a los católicos mexicanos. El hecho de que en esta ocasión los actos se realizaran en la capital de la República, hacía que el gobierno interpretara esto como un desafío aún mayor; sin embargo, el que dicho evento estuviera enfocado a asuntos meramente piadosos y sacramentales, hacía que la sensibilidad gubernamental no se sintiera tan ofendida.

Los obispos expresaban entonces en una carta colectiva, que uno de los propósitos principales de dicho Congreso era “servir de desagravio solemne y

nacional por tantos pecados públicos cometidos en el país”³²¹. La alusión era obvia a la conflictiva situación política que había provocado la reciente sucesión presidencial, en donde la facción revolucionaria en el poder dirimía sus pleitos internos a sangre y fuego: el asesinato de Villa y las luchas contra los generales que habían apoyado a De la Huerta, el fusilamiento de los mismos, y la imposición de Calles como presidente. De hecho, para esas elecciones, hubo el intento de reunir un movimiento electoral opositor contra el candidato oficial. Aunque sin la fuerza que se deseaba lograr, esta intención logró cristalizarse en la Liga Política Nacional (LPN) que lanzó la candidatura del general Angel Flores; distintas agrupaciones y partidos pequeños se unieron a este bloque. Los miembros de la ACJM formaron el Partido Popular Mexicano, para cooperar con la LPN y sostener algunas candidaturas comunes. Ese fue el caso del distrito donde participó René Capistrán Garza, entonces Jefe de la ACJM. El atropello electoral dio lugar a riñas en donde incluso salieron a relucir las armas. Los católicos contaban ya con un contingente impulsivo y que no se arredraba ante la violencia. Los grupos juveniles que seguían a Capistrán se enfrentaron a los obregonistas, pero no se logró nada en cuanto al respeto al voto³²². Esto, además de los antecedentes y aliados anticlericales del nuevo Presidente, como Morones y Garrido Canabal, hacían vislumbrar malos presagios a la Iglesia.

El Congreso Eucarístico (5-12 de octubre) volvió a mostrar la gran capacidad de convocatoria del clero y el prestigio que tenían los prelados ante sus fieles. La imponente ceremonia de inauguración en una remodelada Catedral que estrenaba alumbrado eléctrico, con miles de asistentes en tribunas adaptadas; el entusiasmo popular, con las fachadas de las casas adornadas con los colores pontificios y con focos de noche; el que colaboraran de consuno, tanto organizaciones laicas como clericales en la organización del Congreso; el que esta celebración se festejara en otras ciudades de la República, aunque no fueran las sedes del evento, donde también se adornaban las fachadas y se realizaban peregrinaciones y cantos sacros; todo esto dio un tono de fiesta nacional al acontecimiento, y de que en épocas de divisiones políticas, sólo la religión católica podía lograr la unidad entre los mexicanos.

³²¹ Aguirre, *op. cit.*, p.230.

³²² Andrés Barquín y Ruiz, *Los Mártires de Cristo Rey*, (Luis Segura Vilchis) p.267-326.

En los primeros cinco días de la semana que duró el congreso, no hubo problema para cumplir su programa. Pero al final del mismo, nuevamente el gobierno se mostraba intimidado por la movilización católica. El presidente Obregón ordenaba entonces al procurador que investigara las violaciones a las leyes que se habían realizado durante el evento, particularmente las que hubieran cometido extranjeros. Asimismo, las autoridades municipales ordenaron quitar los adornos que decoraban las fachadas de las casas, y amenazaban con multar o consignar a quien no lo hiciera así. Por otra parte, el gobierno dispuso que se relevaría de sus cargos a los burócratas y funcionarios que se comprobara hubieran participado de alguna manera en las celebraciones. Ante este embate oficial, para los eventos de clausura, las autoridades eclesiásticas cancelaron dos procesiones. Finalmente, la velada artística que se llevaba a cabo en el Teatro Olimpia y que con la asistencia del episcopado y el cuerpo diplomático cerraba las actividades, fue interrumpida y suspendida, al momento de iniciarse, por trabajadores de la CROM pertenecientes a la Federación de Trabajadores Teatrales; teniendo que desalojar los asistentes imprevistamente el recinto³²³.

La embestida gubernamental continuó hasta finales del año 1924³²⁴, particularmente en Jalisco, donde se había iniciado una nueva persecución “brutal e inesperada”, y que como dijera Jean Meyer “fue la persecución del gobernador Zuno en Jalisco, en 1924-26, la que había de provocar el conflicto a escala nacional”. El general José Guadalupe Zuno, exseminarista, mostraba así “la violencia de sus reacciones y su carácter impulsivo, sino irracional”³²⁵. Otra vez, con motivo de querer reglamentar el artículo 130 de la Constitución, se tomaron medidas como la de decretar que sólo se podrían abrir seis templos en todo el estado.

La clausura del Seminario de Guadalajara en la víspera de la nochebuena de 1924 fue, dentro de todos los atropellos, uno bastante simbólico por su importancia y por las “justificaciones” alegadas por las autoridades. Dejemos a los despachos de *El Universal* la exposición de los hechos:

³²³ Aguirre, *op. cit.*, p. 230-242.

³²⁴ Por ejemplo, la CROM, a unos días del Congreso Eucarístico, declaraba que en su próxima Convención plantearía una iniciativa “para solicitarle al Ejecutivo que expida una ley o reglamento ordenando que sólo haya seis templos en el D.F., y en los demás estados un número proporcional”, debido a que “el clero de México y el internacional son un peligro para la paz pública”; y que “los templos que queden vacíos se conviertan en escuelas”. *El Universal* 14 de octubre de 1924.

³²⁵ Jean Meyer, *La Cristiada*, T.II, p. 102, 145.

David S López, diputado al Congreso de la Unión, reasumiendo su carácter de inspector general de Policía de esta ciudad, se presentó a las catorce horas en el Seminario Conciliar llevando una orden del gobernador para efectuar la inmediata clausura del citado establecimiento educativo, concediendo sólo cinco minutos a los internados para abandonar el plantel. La orden causó gran sorpresa entre el rector, prefectos y educandos, quienes, por carecer de tiempo, sólo pudieron llevarse algunas de sus ropas... Con motivo de la clausura algunos seminaristas pretendieron oponer resistencia... por lo mismo los citados guardias hicieron fuego, sin registrarse desgracias personales... El Dr. Ignacio Chávez, delegado del Consejo Superior de Salubridad, dice que el edificio de referencia se halla en pésimas condiciones higiénicas y que apoyado en el artículo segundo de la ley orgánica clausuró dicho plantel, ya que existen razones de índole moral y social para ello. Agrega el Dr. Chávez, que el Seminario de Guadalajara era un conglomerado de jóvenes perezosos y desaseados, y que la reclusión de los seminaristas constituía un peligro para la salud pública y el bienestar del país, y que dichos jóvenes serán más útiles a la sociedad si se dedican a cualquier oficio o a la agricultura, empleando sus energías en algo útil a la vida social. Las autoridades eclesásticas se niegan a hacer declaraciones a la prensa y sólo se limitan a decir que entre los educandos había más de 200 niños que carecen de familia en esta ciudad y que afortunadamente fueron recogidos por personas caritativas que les han ofrecido hogar.³²⁶

Esta ofensiva persecutoria dio lugar a que se organizara una vez más la resistencia civil en Jalisco. Ahora se crearía una organización inspirada nuevamente en las ideas del padre Borgoend, es decir, de carácter democrático-intransigente, que recogería la fecunda tradición del catolicismo popular en Jalisco. Se llamaría Unión Popular (UP), y se conformaría con base en los contingentes de la ACJM, cercanos al jesuita francés y de la Confederación Católica del Trabajo, organizados por el arzobispo Orozco. En la UP destacaría el liderazgo de los jóvenes pertenecientes a esas juventudes católicas que el padre Borgoend había organizado, precisamente, para formar “líderes”. Según los propósitos del jesuita, a los hombres formados en la ACJM los debía caracterizar el estudio, o sea, el conocimiento profundo de la doctrina social de la Iglesia, cuestión en la que Borgoend había notado grandes carencias desde que llegó a México, y además la combatividad y el arrojo, características que también notó que estaban bastante escasas en el catolicismo mexicano. La selectividad era un rasgo de esta organización juvenil, pues al ingreso a la misma había un periodo de prueba, en la que se detectaban las cualidades del aspirante para ver si tenía las virtudes necesarias que exigía la asociación; entre las principales estaba desde luego, poseer un catolicismo genuino y profundo, pero más allá de eso se exigía “voluntad, carácter y pureza”, es decir, cualidades de liderazgo, que desde luego irían siendo

³²⁶ *El Universal*, 22 de diciembre de 1924.

reforzadas con el tiempo dentro de la organización, sobretodo con ejercicios espirituales. Pero debía haber materia prima, la que no todos poseían, aunque cuando esto sucedía se podía canalizar al aspirante a labores de “infantería”, mientras poseyera la combatividad y la devoción necesaria a su agrupación. Los objetivos de la ACJM se resumían en “piedad, estudio y acción” y su divisa era “Por Dios y por la Patria”, o sea, nacionalismo y catolicismo amalgamados en un espíritu de acción fervorosa y apasionada, basada en el estudio y sólidos conocimientos.³²⁷

En estos momentos, dicha asociación, a doce años de ser fundada, estaba dando ya maduros frutos con una destacada generación formada bajo esas premisas, y de la que eran preclaros representantes su líder nacional, René Capistrán Garza, y el líder de la misma en Jalisco, Anacleto González Flores. Este último sería el guía y el motor de la Unión Popular. Conocido por sus seguidores como “el maestro”, sus cualidades intelectuales, como orador y escritor, y su carisma personal lo hacían el líder idóneo, que supo transmitir al pueblo llano la mística acejotaemera³²⁸. Fundada en enero de 1925, la UP debía su nombre al ejemplo que para el mundo había sido la Unión Popular alemana (Volksverein) de la que ya hemos hablado, y a las disposiciones pontificias de Pío X, que en su encíclica *Il fermo proposito*, había recomendado transformar la acción católica italiana de ser la Obra de los Congresos a convertirse en una Unión Popular. La eficiente organización conseguida por esta agrupación en Jalisco, la flexibilidad de su estructura genuinamente popular y la eficacia de su dirigencia, pusieron en serios predicamentos a las autoridades gubernamentales que querían imponer las leyes antireligiosas.

La absurda e inoportuna radicalización del gobernador contra los católicos, le acarrearía a él mismo efectos contraproducentes. Cuando caído en desgracia política en 1926 es destituido como gobernador por el Gran Jurado del Congreso de la Unión, en el juicio que se le siguió le hicieron cargos tales como que “ha causado más males a la Revolución que los reaccionarios impenitentes, porque ha pervertido a los grandes ideales revolucionarios, y alejado de la buena causa a

³²⁷“Guía para los miembros de la ACJM”, ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, Carp. 8, leg. 788.

³²⁸Véase, Anacleto González Flores, *El plebiscito de los mártires*.

numerosísimos obreros y campesinos"³²⁹. Por su parte, Nemesio García Naranjo, antiguo intelectual huertista, escribía en un editorial en agosto de 1925:

El gobernador Zuno del estado de Jalisco, le está brindando a la Iglesia católica mexicana el favor extraordinario de perseguirla. Los carcelazos recientes de Guadalajara van a enardecer en vez de apagar el fuego que abrasa a las conciencias... Por eso el gobierno que quiera minar la estructura eclesiástica no debe cometer nunca la insensatez de abrumar a los sacerdotes con cadenas y persecuciones. Nada hay tan propicio a la propagación del culto como un Estado intolerante y radical. Así como con la vida fácil y regalada el sentimiento religioso se enmohece y atrofia, así también, durante las épocas aciagas la gente se agarra frenéticamente a sus creencias, con el corazón dispuesto para el martirio... El hecho de que el general Porfirio Díaz dispensara a la Iglesia una tolerancia absoluta para practicar los ritos y propagar el culto, ha sido interpretado por algunos espíritus superficiales como una especie de apostasía a su antiguo credo liberal. No comprenden estos críticos miopes que los principios del Partido Liberal se pudieron salvar precisamente porque al detenerse la saña jacobina contra el clero, entró la paz y la tranquilidad en las conciencias. La prolongación de regímenes unilaterales como el de Lerdo hubieran provocado la resurrección del partido ultramontano. El genio clarividente del dictador comprendió que la mejor manera de acabar con el pasado era reconciliarse con él. La consideración y el respeto para con los vencidos los dejaba sin armas y sin bandera. La guerra continuaba fortificaba a la Iglesia; la paz, por el contrario, consumaba su derrota y afianzaba el triunfo de la Reforma... Es evidente ahora el ardor espiritual de las muchedumbres, y nadie puede negar que un frenesí cristiano va sacudiendo a todos los corazones ¿Y quiénes son los autores de esta epifanía triunfal del catolicismo? Los radicales inconscientes que con el objeto de acabar con la Iglesia le brindaron persecuciones, esto es, lo que necesitaba para llegar a la purificación y a la santidad...³³⁰

En muchos aspectos, García Naranjo tuvo razón. Por desgracia, la miopía de los gobernantes de entonces no los dejó ver así la situación, ni tampoco a los líderes católicos que cayeron en la tentación del martirio. La jerarquía, a su vez, no supo mantener una actitud consistente ni unificada. Quizá sólo en algo se equivocaba el editorialista: la Iglesia y el catolicismo en México no se vieron reforzados después del intenso y sangriento conflicto religioso que protagonizaron, pese a que el Estado, con su intolerancia radical, hizo todo lo posible —siguiendo la tesis de García Naranjo— para que así sucediera. Y si esto no aconteció, fue precisamente porque la división endémica de nuestro catolicismo y nuestra Iglesia no lo permitieron. En esto abundaremos en el siguiente apartado, cuando los contendientes, después de velar las armas, enfundarse las armaduras e iniciar un innecesario enfrentamiento, decidieron empuñar la espada para librar una batalla a la que concibieron como final y decisiva...

³²⁹ Meyer, *op. cit.*, p. 165.

³³⁰ *El Universal*, 5 de agosto de 1925.

EL COMBATE: LA DIVISIÓN INTERNA DEL FRENTE CATÓLICO

Terminado el “round” de reconocimiento y un inicial intercambio de golpes entre los dos adversarios, en el siguiente asalto, uno de ellos —el gobierno ahora encabezado por Calles—, creyendo haber medido ya al rival, optó por buscar el *Knock out* definitivo, utilizando el factor sorpresa y sin temor a los impactos que pudiera contestarle su oponente, incluso, exhortándolo a ello. El primer golpe que intentaba ser devastador fue la creación por parte del gobierno, con ayuda de la CROM, de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana en febrero de 1925. Era la provocación directa de un cisma eclesiástico, lo cual representaba la más temible amenaza, tanto para los fieles como para el clero. Lo que todavía podía existir de resquemor y desconfianza entre la jerarquía y el laicado, lo diluyó este acontecimiento y provocó una unidad repentina y urgente en el catolicismo mexicano, como natural reacción al intento que —ahora ya no se dudaba— trataba de destruir a la Iglesia Católica Romana en nuestra nación. Esto significó que incluso en la Santa Sede, pese a su actitud de tolerancia máxima, se prendieran los focos de alarma y se cuestionara la diplomacia apaciguadora que hasta entonces estaba llevando a cabo.

El intento de cisma religioso fracasó, sobretudo, por la defensa que los fieles, espontáneamente, hicieron de los templos que querían ser ocupados por los cismáticos. Así, para la jerarquía y el laicado, todo ello constituía ya prueba suficiente de que la existencia misma de la Iglesia estaba amenazada y de que se avecinaban cada vez más intensos y letales golpes por parte del gobierno. Es a partir de entonces que los líderes católicos militantes más activos y dinámicos deciden formar la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR).

Para entender bien lo que fue la Liga, hay que señalar que era un organismo principalmente formado, impulsado y dirigido por líderes y miembros de la ACJM, y que su creación tuvo como base un proyecto que años atrás había ideado y redactado el padre Borgoend, cuando iniciaba la persecución revolucionaria. Es decir, era una organización inspirada en un catolicismo intransigente democrático-popular. No quiere decir esto que estuviera compuesta por sectores populares, sino que la ideología de quienes la diseñaron era demócrata-cristiana, aquella que

había encontrado en Jalisco el campo fértil para brotar y desarrollarse. Tampoco quiere decir que todos sus miembros compartieran esa ideología, pero el peso de los conservadores, o de los sociales, no era ya en esa institución muy significativo³³¹.

En donde los consensos no estaban tan claros era dentro del episcopado. Podemos decir que en éste había principalmente tres corrientes. Los tolerantes, los intransigentes y los combativos. Dentro de éstos se daba una gama de posturas que iban desde una tolerancia que rayaba más bien en la resignación, hasta una combatividad que rayaba en el fundamentalismo. Si comúnmente se piensa que los extremos iban de la tolerancia a la intransigencia, esto no es exacto. La verdadera intransigencia era una postura más bien intermedia, porque, como ya hemos visto, ésta fue la actitud tomada por el pontificado para rivalizar con el liberalismo, al haber descartado ya, definitivamente, la vía armada. Por ello, en Europa muchos católicos conservadores dieron el salto a la política; los progresistas se enfocarían a su vez a la construcción del catolicismo social y éstos, desde un cristianismo popular, harían finalmente también el tránsito a la política, aunque con una concepción de ella distinta a la de los conservadores.

La violencia con la que el Estado mexicano agredió a la institución eclesiástica hizo que la intransigencia ortodoxa apareciera insuficiente para frenar la amenaza que se cernía sobre ella; así lo entendieron algunos prelados que no vieron condenable en tales circunstancias la opción de las armas. La justificación para ellos no encerraba grandes complejidades: la violencia no es justificable más que en defensa de la propia integridad, y para ellos, éste era para la Iglesia, un incuestionable caso de defensa por la supervivencia.

La genuina intransigencia fue la postura que enarbolaba el arzobispo de México, José Mora y del Río, y más ostensiblemente, el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, quien, por los graves acontecimientos fue liberado de su exilio en Roma, para regresar a su diócesis tapatía en mayo de 1925. La postura tolerante estaba, por su parte, representada por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, quien manifestaba la conveniencia de entrar en componendas con las autoridades para fingir cumplir con las leyes opresivas, buscando que en los hechos éstas se aplicaran de manera más laxa. Tal había sido su postura cuando el

³³¹ Esto se percibe después de leer los manifiestos, programas, informes y circulares expedidos por esta organización en distintas etapas de su trayectoria, ALNDLR. Inventario, f. 7122-7680.

gobierno local intentó imponer el número de sacerdotes que podrían ejercer en Michoacán y ordenaron el registro de los mismos en las oficinas municipales. El arzobispo de Durango, José María González y Valencia, a su vez, sostenía una posición combativa. En este sentido podemos decir que existían divergencias ideológicas entre los arzobispos. Pero tal divergencia llegó a tener rasgos de enfrentamiento, y ello tenía antecedentes, no solamente ideológicos.

A decir verdad, uno de los principales problemas fue la senilidad y la precaria salud del arzobispo de México Mora y del Río. La labor de este prelado, que ya hemos expuesto, lo hacía mantener una gran autoridad moral ante el episcopado. Su formación intransigente y su concepción social del catolicismo las había reflejado de manera bastante congruente en su actuación como obispo, y como arzobispo, su espíritu conciliador había logrado unidad en el episcopado y había evitado hasta donde pudo la confrontación con el gobierno sin ceder en los principios. Cuando la ofensiva del gobierno se intensifica a partir del triunfo del constitucionalismo, su exilio y su vejez hacen coincidir el incremento de la agresividad gubernamental con el deterioro de sus fuerzas. En esa situación se comienza a dar una rivalidad por el liderazgo episcopal entre los prelados que encabezaban las dos principales arquidiócesis después de la de México, o sea, Morelia y Guadalajara, cuya competitividad, en términos de las distintas corrientes católicas que históricamente representaban, ya ha sido planteada³³².

Las constantes confrontaciones con las autoridades locales, los periodos de ocultamiento para no ser presa de la furia gubernamental, los exilios internos y externos, habían hecho que el arzobispo Orozco no lograra la estabilidad suficiente como para convertirse en un apoyo seguro, con el que el arzobispo de México pudiera contar para compartir su responsabilidad de presidir al episcopado del país, pese a la antigua relación personal que existía entre ambos. Es entonces que monseñor Ruiz y Flores se va convirtiendo en ese apoyo.

Las diferencias entre Ruiz y Orozco se fueron manifestando poco a poco. A raíz de la persecución religiosa iniciada en Jalisco en 1918, la exitosa resistencia civil desarrollada ahí por los católicos, se dio con base en un muy bien organizado trabajo conjunto entre laicos y jerarquía; habían logrado así una afortunada coincidencia el sólido liderazgo arzobispal, la pasión y el arrojo acejoataemero, y el

³³² *Vid supra*, p. 210 y s.s., 221 y s.s.

arraigado cristianismo popular de esa región del país. Se habían conjugado también posturas ideológicas entre el arzobispo, los líderes católicos que habían abanderado la democracia cristiana dentro del Partido Católico Nacional, como Miguel Palomar y Vizcarra y Luis de la Mora, y los asesores eclesiásticos jesuitas que orientaban a la ACJM; es decir, coincidían en abanderar un catolicismo intransigente jesuítico democrático-popular. Fue una convergencia que logró crear un frente tan sólido que, como sucedió, no pudo ser derrotado.

Esto creó un bloque que por su eficacia adquirió fuerza y ascendencia dentro del catolicismo nacional; un bloque o corriente que involucraba a la arquidiócesis de Guadalajara, a su guía, Orozco y Jimenez, al padre Bernardo Borgoend, al radicalismo jesuita, a los laicos “radicales blancos” —como se les bautizó por entonces— como René Capistrán Garza y otros destacados líderes de origen acejotaemero, y desde luego a la ACJM como organización base.

Dado el prestigio obtenido por los logros de este bloque, su intención era proyectar sus métodos y objetivos a nivel nacional. Las diferencias por celo, envidia, rivalidad política o genuinas divergencias doctrinales e ideológicas, no tardaron en aparecer dentro del ámbito católico del país. Dejemos a Manuel Barquín —miembro de la ACJM—, aún con la parcialidad que impregnan sus palabras, que nos exponga lo acontecido en ese entonces:

En 1918, el Lic. Juan Villela, antiguo miembro del Partido Católico Nacional, pretendió reorganizar éste, pero no para enfrentarlo a la tiranía revolucionaria, sino para llegar a un avenimiento con ella, creyendo que al brindar los católicos su apoyo al déspota, les concedería la libertad religiosa. Eso equivalía a intentar transformar un organismo político de principios sociales, como había sido el Partido Católico, en uno de tantos partidos de circunstancias, hechos para actuar a base de transacciones con el poder. Se quería, en suma, aplicar lo que monseñor Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia, de quien era muy amigo y consejero el señor Villela, llamaba pomposa e hiperbólicamente *ciencia de perder ganando*. Dos de los más destacados miembros del extinto Partido Católico, los señores Palomar y Vizcarra y Manuel de la Peza, juzgaron que el proyecto del Lic. Villela era insensato y así lo manifestaron al arzobispo de México, Mons. Mora y del Río, quien les dio en todo la razón y se desbarató la maniobra para reorganizar el partido...³³³

La dualidad que había aflorado en el Partido Católico Nacional años antes y que había causado en gran parte su fracaso, nuevamente surgía para crear divisiones internas, apareciendo la fisura nitidamente, ahora también, en el nivel episcopal. Se manifestaban así, las posiciones claramente definidas de las dos

³³³ Barquín, Bernardo..., p. 96

corrientes que se disputaban la supremacía dentro del frente católico, es decir, la michoacana y la jalisciense. El bloque michoacano abanderaba un catolicismo no popular, sino aristocrático; no intransigente, sino conciliador; no progresista socialmente como influencia de la intransigencia social adoctrinada en Roma por los jesuitas, sino conservador, heredero de la tradición local que se había desarrollado en el seminario de Morelia y que había formado a clérigos y laicos de corte tradicionalista, con una concepción cupular de las relaciones Estado-Iglesia y elitista de la política; opuesto a los movimientos de masas y temeroso de involucrar al “populacho”, en decisiones trascendentes. Y continúa relatándonos Barquín:

Pero al mismo tiempo pensaron los señores Palomar y De la Peza, que era necesario hacer algo para agrupar a los católicos y enfrentarlos a la tiranía revolucionaria, y acudieron en busca de consejo al padre Bernardo Borgoend, con quien cultivaban vieja amistad, especialmente el primero, dándole el religioso su opinión expresando que debería crearse una organización de acción cívica que tuviera por fin el mantenimiento, defensa y reconquista, según los casos, de los derechos, principios y libertades esenciales de la sociedad civil, formándola conforme a la iniciativa que en Francia acababa de lanzar el padre jesuita Leroy de la Brière, ofreciéndose él hacer el proyecto respectivo, y añadiendo que después, paralelamente a esa institución y con el apoyo moral de ella, debería crearse un partido político nuevo “que se colocara en la hipótesis y no en la tesis católica, para batir al enemigo en sus propias trincheras”...³³⁴

Emergía así, una vez más, la intención de formar una agrupación política, pero el fortalecimiento de la intransigencia democrática y la amarga lección vivida con el PCN, hacían ahora imposible unificar en una sola organización a las dos corrientes que se habían contrapuesto en ese partido. En esta ocasión cada una pretendió hacerlo por su cuenta y los arzobispos prefirieron frenarlas a ambas:

El padre Borgoend formuló el proyecto de la organización de acción cívica, a la que dio el nombre de Liga Cívica de Defensa Religiosa, mismo que fue discutido, aprobado y corregido por los citados señores Palomar y De la Peza, además de otros antiguos miembros del PCN como Manuel León Ortíz y Rafael Ceniceros y Villarreal. Se publicó el programa, habiendo sido previamente aprobado por Mons. Mora y del Río, pero el Lic. Villela, declarando que si no se reorganizaba el Partido Católico Nacional no habría de constituirse la Liga, sorprendió a Mons. Orozco y Jiménez y le arrancó una opinión contraria a la fundación de la mencionada Liga, lo que hizo que los iniciadores de la nueva institución suspendieran sus trabajos, dándolos por concluidos temporalmente.³³⁵

Ante la polaridad de concepciones sobre lo que debía de ser ese nuevo partido, la jerarquía optó por detener su organización, para evitar una escisión católica en

³³⁴ *Ibid.*, p. 97.

³³⁵ *Ibidem.*

momentos críticos. La fisura entre las dos corrientes se hacía cada vez más amplia y sólo la intensidad de la persecución oficial logró hacer que se mantuviera una obligada aunque improvisada unidad dentro de la jerarquía y la militancia católica. Pero la división permanecía latente y habría de aflorar tarde o temprano.

De esta forma, cuando reinicia la persecución en el occidente y el gobierno promueve el cisma, el proyecto de la Liga Cívica resurge localmente en Jalisco con la fundación de la Unión Popular y, a nivel nacional, con la fundación de la que ahora se llamaría Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). Es decir, la irrefrenable violencia gubernamental fortalecía a la intransigencia democrática que lograba sacar su proyecto adelante.

Dichos antecedentes nos permiten entender por qué poco después de fundarse la Liga, en marzo de 1925, el arzobispo Ruiz y Flores se opuso “sin dar razón alguna” a que ésta se estableciera en su diócesis; aunque después, convencido por Luis Bustos —uno de los vicepresidentes de la Liga—, la llega a aceptar a regañadientes³³⁶. Parece ser que el exrector del seminario de Morelia y ahora obispo auxiliar en esa ciudad, Luis María Martínez, se oponía a la Liga porque obstruía la labor de la U, fundada por él, y que estaba ya consolidada y trabajando en esa arquidiócesis³³⁷. El conflicto entre las dos corrientes en pugna por querer fundar cada una su organización política se manifestó al interno del frente católico otra vez en 1926. Así lo exponía la LNDLR, en un largo memorial confidencial sobre el conflicto religioso que a través del obispo de Tacámbaro, Leopoldo Lara y Torres, se entregó a la Santa Sede después de terminada la guerra:

Los Directores de la Liga sostenían a todo trance la imperiosa necesidad de reunir en ella, al desencadenarse con todo furor la persecución de 1926, a todos los elementos católicos para presentar un frente único bien organizado y disciplinado. Los señores [Leopoldo] Ruiz [y Flores] y [Pascual] Díaz [y Barreto] (obispo de Tabasco), que desde entonces han obrado estrechamente unidos, *hicieron cuanto estuvo de su parte para que se estableciera un partido político con miembros de toda clase*, con las mismas bases y un programa muy semejante al que se proponía desarrollar la Liga. Para ese efecto intentaron hacer especial recomendación de ese partido en el proyecto de la Pastoral Colectiva que se expidió en abril de ese año de 1926; pero gracias a los esfuerzos de los Directores de esa institución [la Liga], se impidió la organización del expresado partido, que hubiera venido a romper la unidad de dirección. Por lo demás, los Excelentísimos Señores Prelados se ponían en contradicción flagrante con las instrucciones pontificias que prohíben

³³⁶ Memorando y pruebas anexas que presenta la Liga Nacional Defensora de la Libertad a Su Santidad el Papa Pío XI a través del Obispo de Tacámbaro, Mons. Leopoldo Lara y Torres, con anotaciones de éste, 17 de marzo de 1931. ALNDLR, Caja 6, Folio 231 n°4.

³³⁷ Antonio Rius Facius, *México Cristero, Historia de la ACJM*, p. 316.

terminantemente que el Clero intervenga en la organización de partidos políticos...³³⁸

Pero las diferencias entre estos dos bloques representados por Ruiz y Flores y Orozco y Jiménez no sólo se manifestaban en asuntos relacionados con la Liga y las agrupaciones políticas, sino que se habían mostrado ya en cuestiones de estructura y organización interna del episcopado. Un ejemplo de esto fue cuando el primero, por encargo del arzobispo de México, redacta en agosto de 1923 una “Carta Pastoral Colectiva sobre la Acción Católica en Asuntos Sociales”, que expresara y definiera la posición del episcopado en conjunto sobre ese tema. El hecho de que no se consultara a Orozco y Jiménez para la elaboración de la misma y que sólo se solicitara su aceptación como la de un obispo más, siendo que este prelado era el que más intensamente había impulsado esa Acción, arriesgando incluso su prestigio y su integridad física ante los ataques oficiales y las reprimendas romanas, nos refleja las intrigas y disputas internas entre los arzobispos por el liderazgo eclesial.

Orozco se opone a las disposiciones expuestas en la carta pastoral, pero por motivos de rivalidad política interna, no por razones doctrinarias o técnicas, aunque así lo haya querido aparentar; de ahí lo ambiguo del lenguaje que utiliza en su escrito de desacuerdo —extraño en un hombre acostumbrado a hablar claro—, donde utiliza expresiones como: “la carta no llena las condiciones necesarias”, “contiene definiciones poco precisas”, “sus proposiciones son un tanto vagas”³³⁹. Su malestar en realidad provenía de que cada vez se hacía más evidente la influencia de Ruiz y Flores sobre Mora del Río, y por tanto, su peso e intervención para disponer las políticas del episcopado.

Orozco no veía necesariamente mal la creación y el reforzamiento del Secretariado Social, pero quería asegurarse de que éste no respondiera a los intereses de Ruiz y Flores. Por ello expone dos preocupaciones, asumiendo que Ruiz podría controlar dicho organismo. Explícitamente manifiesta su inquietud por el excesivo poder que pudiera adquirir dicho órgano: “considero demasiada la autoridad que se le quiere dar al Secretariado y demasiado también el que todo el episcopado deposite en él toda su autoridad de dirección y enseñanza en materias

³³⁸ Memorando y pruebas anexas..., ALNDLR.

³³⁹ Carta del Arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez al Arzobispo de México, José Mora y Del Río, 17 de septiembre de 1923, citado en Aguirre, *op. cit.*, p. 195.

sociales...”³⁴⁰. Lo que sucedía era que Orozco y Jiménez no quería someter a su diócesis, ni a las organizaciones nacionales de seculares que tenían íntimos nexos con él (ACJM, CNCT y Caballeros de Colón), a las conveniencias del prelado michoacano. La otra preocupación que manifestó aunque de forma implícita, fue que el Secretariado siguiera dirigido por el jesuita Alfredo Méndez Medina, que innegablemente poseía grandes conocimientos de lo que era el catolicismo social, pero que Orozco veía muy cercano a Ruiz y Flores. Además, Méndez Medina ideológicamente era un católico social, pero no era un intransigente demócrata-cristiano como lo era el padre Borgoend y otros jesuitas que eran asesores eclesiásticos de las organizaciones seculares a las que ya nos referimos, y que era la corriente con la que se identificaba el arzobispo tapatío.

Las diferencias volvieron a surgir cuando se convocó al Primer Consejo Sacerdotal de Directores de Obras Sociales, organizado por el Secretariado Social y Méndez Medina a finales de 1923. Por los mismos motivos, aunque algunos no expuestos epistolarmente, el arzobispo de Guadalajara se volvió a inconformar con la realización del Consejo, manifestando que el Secretariado “debía ser solamente un cuerpo consultivo”³⁴¹. En este caso su temor iba dirigido más directamente a la intromisión que dicho evento podía significar en las funciones de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, por él fundada y en buena medida “dirigida”. Se nota entonces que, cuando se aseguró de que no existía una real amenaza en este sentido, rectificó y expresó su acuerdo con dicho Consejo.

Cuando en el primer semestre de 1926 la ofensiva anticlerical se dio de manera conjunta en la mayoría de los estados del país, con la intención de reducir el número de sacerdotes, Ruiz y Flores y Orozco y Jiménez mostraron nuevas divergencias en la estrategia a seguir. Mientras Ruiz abogaba por la tolerancia máxima, argumentando que dicha táctica le había funcionado en su arquidiócesis, Orozco defendía la postura intransigente, argumentando que no podía cederse en principios fundamentales, aunque fuera sólo en la forma o circunstancialmente, puesto que –para él– la postura que se tomara entonces definiría el futuro de la Iglesia por mucho tiempo.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 196

³⁴¹ *Ibid.*, p. 207

Volvemos a encontrarnos aquí con una disputa entre los dos prelados en la que más allá de los asuntos dogmáticos o de estrategia a seguir frente al Estado, se traslucía una rivalidad en las relaciones de poder al interno de la cúpula clerical. Tan es claro que la cuestión estratégica no era todo el fondo del asunto, que tiempo después, cuando se discutía la conveniencia de decretar la suspensión de cultos, Ruiz estaría ahora a favor de esa medida radical, antes criticada por él, mientras Orozco se opondría a ella, considerándola peligrosa y extrema. De esta manera, lo único que permaneció igual en las dos polémicas, es que ambos prelados se encontraban en posturas contrarias³⁴².

El mismo monseñor Ruiz y Flores, en sus memorias, consigna hechos en los que se trasluce la poca simpatía personal que existía entre los dos arzobispos. Un ejemplo claro de ello se observa en el siguiente relato:

Uno de los primeros cuidados del Comité Episcopal fue nombrar un obispo que fuera a Roma y que sirviera de informador oficial e intermediario entre el Episcopado y el Santo Padre. En la junta en que se resolvió ese punto (agosto de 1926) el señor Orozco dijo desde el principio con toda franqueza: *Yo me permito poner mi veto al Sr. Arzobispo de Michoacán porque es demasiado blando*. A lo que yo conteste que se lo agradecía sinceramente y que mi blandura había sido consultada debidamente y maduramente pensada al entrar en arreglos en Michoacán...³⁴³

Dado que la Liga era un organismo que por su ideología y por sus componentes enarbolaba la intransigencia democrática y un cristianismo jesuítico popular, y que su objetivo era trasladar a nivel nacional los métodos utilizados por el catolicismo jalisciense, el bloque michoacano no se quedó cruzado de brazos, especialmente cuando vio que en 1918 el proyecto de la Liga y su potencial partido había sido aprobado por el arzobispo de México, que fue publicado, y que su fundación había sido solamente postergada. Los michoacanos entonces se abocaron a promover una agrupación antes mística y clerical que contaba con pocos miembros, para involucrar ahora en ella a los laicos y así contrarrestar esa supremacía tapatía. Esa agrupación había sido fundada en 1915 por el presbítero Luis María Martínez, y su principal característica era que se trataba de una

³⁴² Cfr. Correspondencia del Arzobispo Francisco Orozco y Jiménez con el Comité Episcopal citada en Fernando M. González, *Matar y morir por Cristo Rey*, p.50-58

³⁴³ *Recuerdo de recuerdos*, memorias de Mons. Leopoldo Ruiz y Flores, citado en Pérez Martínez, *op. cit.*, p.XXXI.

sociedad secreta; su nombre era Unión de Católicos Mexicanos, conocida como “la Unión” o más comúnmente como “la U”³⁴⁴.

Sería, sin embargo, hasta 1920 cuando ya consolidada en Morelia y otras zonas de Michoacán, la U inició un exhaustivo trabajo de afiliación y cooptación que abarcó parte de Guanajuato y la frontera michoacana con Jalisco, penetrando en este estado a través de los altos³⁴⁵. No podemos precisar si este impulso de la U respondió al intento que en esas fechas se dio para iniciar nuevamente la Liga, o si la fundación de la Liga en ese año respondió al comienzo del intenso trabajo de la U, pero ambas agrupaciones competían nuevamente por ganarse miembros.

El padre Borgoend había decidido impulsar de nueva cuenta la fundación de la Liga y publicó en el órgano de la ACJM las bases de esta organización en enero de 1920, precisamente cuando la U iniciaba a través de Adalberto Abascal su promoción y reclutamiento en la sierra y el Bajío. En este momento parece ser que los apoyos de la jerarquía favorecían más a la organización michoacana, pues Abascal trabajaba por órdenes del arzobispo Ruiz y Flores y de su influyente colaborador el canónigo Luis María Martínez. Por el contrario, Borgoend parecía haber iniciado por cuenta propia el proyecto, pues de esa manera lo reflejaron los resultados:

La publicación de ese proyecto no dio los resultados apetecidos, ya que prácticamente, fuera de los miembros de la ACJM que intentaron fundar esa Liga, casi nadie acudió a inscribirse en sus filas, lo que probaba que el desaliento que en el orden moral y religioso se había apoderado de los mexicanos era aún mayor que lo que el padre Borgoend suponía, los cuales necesitaban la sacudida de una persecución brutal para reaccionar y resolverse a defenderse.³⁴⁶

Y así sería. El regreso del arzobispo Orozco a Guadalajara en 1925 reforzó al bloque demócrata-cristiano que a través de la Unión Popular siguió enfrentándose con éxito a las medidas persecutorias bajo los métodos de la resistencia civil. Cuando, a principios de 1926, Calles reglamenta el artículo 130 constitucional que regulaba los cultos y ordena a las autoridades locales incrementar la persecución, la agresión oficial en Jalisco también se incrementa y el ejemplo de la UP vuelve a ser paradigmático. Con ello, la Liga se fortalece a nivel nacional, más aún, a fines de julio, la promulgación de la “Ley Calles” que reformaba el código penal para

³⁴⁴ Pedro Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre providencial*, p.73-74.

³⁴⁵ Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, p.353.

³⁴⁶ Barquin, *Bernardo...*, p.101.

establecer sanciones a los delitos religiosos, la hace llegar a su clímax, pues entonces ya muchos católicos espontáneamente solicitan su afiliación a ella para defender su religión.

Los meses de agosto, septiembre y octubre atestiguarán la aplicación de los métodos de la UP en el plano nacional a través de la Liga. La resistencia civil y el boycott económico obtienen una gran solidaridad popular y logran una importante eficacia, sobretudo en el interior del país. Sin embargo, en la Ciudad de México nuevamente vuelven a aparecer los temores de la aristocracia católica, poderosa económicamente y por sus relaciones con el gobierno, espantada por la movilización ciudadana y su alarde de fuerza. Se da otra vez, como había sucedido en el Partido Católico, una coincidencia de intereses entre el catolicismo conservador del D.F. y el bloque Michoacano.

Así, monseñor Pascual Díaz, obispo de Tabasco, quien era secretario del Comité Episcopal, comienza a trabajar de consuno con monseñor Ruiz y Flores, quien sustituye de facto en la presidencia de ese comité al arzobispo Mora y del Río, ante las ausencias y dolencias de éste. Entonces los católicos “pudientes” se acercan a estos prelados, a quienes ofrecen interceder con Calles, solicitándoles a su vez, buscar a como dé lugar una avenencia con el gobierno para poner fin al conflicto, y especialmente al boycott económico que afectaba sus intereses comerciales:

Los prelados inquietos aceptaron los buenos oficios de los amigos católicos de Calles: el banquero Agustín Legorreta, director del Banco Nacional de México, el procurador de Justicia, Romeo Ortega, el licenciado Eduardo Mestre, presidente de la Asistencia Pública y Alberto Pani, Secretario de Hacienda...el 2 de agosto monseñor Díaz escribía... “el procurador de justicia, el licenciado Mestre y el señor Pani, espontáneamente han ofrecido acercarse al señor Presidente para ver si se arregla de una manera decorosa, cesen las presentes dificultades. Hemos mandado decir al Presidente que de nuestra parte encontrará, siempre que no se trate de exigirnos algo contra nuestra conciencia o contra las leyes divinas, disposición absoluta para hacer todo lo que podamos”...³⁴⁷

Se ve que la conciencia era flexible porque estaban arriesgándose a negociaciones en representación del episcopado, sin consultarlo, e incluso sin consultar a Roma. La Santa Sede pretendía también, como todos, un arreglo, pero había puesto condiciones específicas para ello, por lo que, cuando se enteró que los prelados

³⁴⁷ Meyer, *op. cit.*, p. 293.

negociadores se habían encontrado con el presidente, manifestó su molestia en un telegrama donde les expresaba: “no os apartéis de las determinaciones que el Episcopado desde un principio tomó con tanta firmeza, elogiado por el mundo entero...”³⁴⁸. Pareciera que el repentino apuro por lograr un acuerdo en este momento, por parte de estos obispos, respondía también a su temor por el crecimiento y fuerza que estaba mostrando el bloque intransigente demócrata tapatío que representaba la Liga, por la movilización y agitación popular encabezada por líderes acejotaemeros impregnados del radicalismo jesuita, es decir, por el ascenso de la corriente político-ideológica opuesta a ellos dentro de la correlación interna de fuerzas en el frente católico. También se debía quizá a sus relaciones y coincidencias ideológicas y de intereses con los católicos conservadores y acaudalados. En otro memorial, en este caso entregado por monseñor Manríquez y Zárate a la Santa Sede, se exponía así:

El señor Díaz valiéndose de su influencia entre cierto elemento social, continuó procurando debilitar el boycott, cuyo éxito estribaba en el rigor que debía tenerse y desarrollarse para sostenerlo...por los meses en que el boycott se presentaba amenazante para el gobierno perseguidor, no dio cuenta de un cable recibido de la Santa Sede favorable al boycott. Esta deplorable acción la ejecutó el Señor Díaz en connivencia con el Señor don Agustín Legorreta, Gerente del Banco Nacional, en vista de que la resistencia de los católicos ponía en graves dificultades a esa institución bancaria...³⁴⁹

El día 21 de agosto de ese 1926, se realiza la entrevista de los monseñores Ruiz y Flores y Pascual Díaz con el presidente Calles. Y ésta fue una clara muestra de lo que era la estrategia del sonorenses hacia la cuestión religiosa. Es decir, desde que llegó a la Presidencia y especialmente desde el intento cismático de 1925, Calles se abocó a estirar cada vez más la tensa liga que ya era la relación del gobierno revolucionario con el clero y los católicos. La estiró y la estiró hasta que logró reventarla; la escalada persecutoria y la promulgación de leyes opresivas que limitaban cada vez más el actuar del clero, tuvieron su culminación en esta entrevista en la que los más flexibles y condescendientes de los obispos con los que pudo haber negociado, conversan con él hasta llegar casi a la sumisión postrada, con tal de encontrarle “el lado” al mandatario. Nunca se lo encontraron y el presidente los mandó a lo que ya era claro que tenía en mente hacía tiempo, o sea,

³⁴⁸ Memorando y pruebas anexas..., ALNDLR.

al enfrentamiento abierto y violento, en el que su intención era erradicar a la Iglesia en México o intentarlo hasta donde fuera posible³⁵⁰.

Lo que continuó después, ha provocado desde entonces grandes divergencias de apreciación sobre el papel jugado por los distintos actores, en esto que no puede evitarse de calificar más que como una tragedia. La interpretación que concibe a los prelados negociadores como finos diplomáticos que tuvieron resignada y sacrificadamente que luchar contra el ciego y torpe radicalismo de la Liga, cuya ineptitud llegaba casi a la perversión, y que la nobleza y honestidad de la lucha recaía solamente en los cristeros que peleaban en las zonas rurales, no está mucho más cerca de la realidad que la de los simpatizantes de la Liga, que atribuyeron la derrota católica a una conspiración yanqui-judeo-masónica que quería acabar con el catolicismo en México.

Las tragedias están construidas en forma tal que los personajes involucrados, aunque actúen cada cual con un código ético válido y congruente, el desarrollo de los acontecimientos los va llevando inevitablemente a un conflicto, cuyo desenlace sólo puede encontrar solución en la transgresión y en la violencia. En esos casos, la simple repartición de culpas se convierte en un ejercicio estéril que no ayuda a desentrañar el verdadero entramado del conflicto.

En la historiografía, por tanto, es necesario encontrar orígenes y causas que nos permitan comprender —hasta donde esto sea posible— un hecho histórico. En tal caso, aunque no se trata de juzgar o sancionar moralmente actos y actores, es inevitable, no obstante, asignar responsabilidades sobre acciones y decisiones que provocaron otras acciones y otras decisiones. Y pese a que originalmente esa no haya sido la intención, la evaluación moral surgirá de cualquier modo, ya sea del sitio que se escoja dentro del orden del relato para exponer cierto acontecimiento, o de los renglones que se le dediquen para exponerlo, o hasta de la sintaxis que se utilice para redactarlo. Con ello, sencillamente quiero expresar que, de manera inevitable, siempre habrá una dosis de juicio moral en las distintas etapas que constituyen la labor de un historiador.

³⁴⁹ Quejas que la LNDLR presenta contra el Delegado Apostólico y el Arzobispo de México ante la Santa Sede, por intermedio de Mons. J de J. Manríquez y Zarate, obispo de Huejutla. Reproducido en Lauro López Beltrán, *La persecución religiosa en México*, p.552-562.

³⁵⁰ Cfr. Jean Meyer, *La cuestión religiosa en México*, folleto donde se reproduce la versión taquigráfica de la entrevista entre Mons. Díaz, Mons. Ruiz y Flores y el presidente Calles.

El caso del enfrentamiento religioso en México y de la guerra que provocó, ha ofrecido y ofrece un rico material para los juicios y las condenas morales desde cualquier enfoque, pues los equívocos, las impertinencias y la falta de criterio y sensibilidad, son atribuibles a todos los involucrados. Ni el gobierno, ni la jerarquía, ni los laicos comprometidos, ni los EUA, ni el Vaticano se escapan de responsabilidad en la cadena de torpezas e imprudencias que llevaron a que la situación culminara en un fin trágico. Quizá por ello la visión romántica prefiere enfocarse en los cristeros, por ser los personajes que menos responsabilidad cargan, pues aparecen como simples víctimas de los manejos y manipulaciones de los otros personajes involucrados en el drama. Ellos, honestamente, se alzaron contra una opresión que les fue ya insoportable, les habían quitado “lo último que les quedaba” además de todas las carencias que ya sufrían, o sea, la posibilidad de practicar y vivir su religión.

En este sentido, así como una tragedia culmina con un acto transgresor, hay que recordar que se origina también siempre en uno, que es el que da inicio a toda la trama. En el caso que nos ocupa, no podemos perder de vista que el motivo principal del drama es la extralimitada pretensión del gobierno revolucionario de acabar con la Iglesia Católica en México. Tal pretensión se originó en el constituyente, pero no se materializó hasta que Calles llegó al poder, y con ciega obstinación deseó hacerla realidad. Esa intención desproporcionada dio origen a reacciones, a su vez, desproporcionadas, que fueron haciendo que cada uno de los protagonistas fuera traspasando límites que de otra manera no hubieran traspasado.

Ante una agresión gubernamental extralimitada, una respuesta de la jerarquía y la Santa Sede —la suspensión de cultos— extralimitada; ante esa medida de la jerarquía, una respuesta del pueblo católico —los levantamientos armados espontáneos— extralimitada; ante esa respuesta popular, una reacción extralimitada de la Liga, que de ser una organización cívica que apelaba a los métodos no violentos, decide traspasar sus propios límites para convertirse en una comandancia de guerra, con el visto bueno del episcopado y el “dejar hacer” de Roma. La Santa Sede no apoyó la vía armada ni creyó que ésta fuera la mejor opción para resolver el conflicto, pero no la prohibió ni la condenó, porque aceptó que los católicos estaban “en su derecho” de defenderse.

La suspensión de cultos provocó entonces una erupción popular que no previó Roma, que no previó el gobierno, y que no previeron los dirigentes del Comité Episcopal. Esto llevó a los primeros levantamientos armados de manera espontánea en diversas zonas del país. La jerarquía eclesiástica y la Santa Sede adquirirían con ello, aunque fuera de manera indirecta, una responsabilidad en esos acontecimientos. Como los obispos no podían ni querían involucrarse directamente en las cuestiones bélicas, la Liga se ofreció a hacer labor de parapeto o testafiero, para que esa explosión anárquica de violencia consiguiera organización y orientación. Es entonces lógico que el Comité Episcopal no rechazara el ofrecimiento de la Liga, pues lo deslindaba formalmente de una vinculación directa con los grupos armados, y al mismo tiempo, le ofrecía un canal que permitía que sus orientaciones repercutieran en las acciones de los contingentes en guerra³⁵¹.

La Liga decidía entonces con ello, asumir una labor de sacrificio y desgaste que el Comité Episcopal no desdeñó, porque le evitaba el desgaste a él mismo y a la vez no lo divorciaba totalmente de los fieles que habían decidido ofrendar sus vidas en nombre de Cristo Rey. Si el Comité Episcopal hubiera estado unido y si quienes lo componían hubieran permanecido en el país, este plan hubiera tenido quizá un futuro más promisorio. Pero el hecho de que la mayoría de los prelados saliera al exilio, no ayudó. Y más, si uno de los dos arzobispos en pique estaba fuera, y el otro había decidido permanecer en su diócesis, aunque fuera escondido, con tal de no abandonar el país.

Así, la corriente michoacana actuaría durante el conflicto, en buena medida, en función de que los intransigentes demócratas no se apoderaran del movimiento católico, y más aún, porque un eventual triunfo de ellos frente al gobierno, significaba una derrota para los conservadores. Ante esos temores, los michoacanos utilizaron a la organización que desde hacía tiempo venían construyendo --la U-- para apoderarse del movimiento armado. Aceptaron que se lanzaran a la lucha los jefes alzados que eran miembros de la U, y que precisamente estaban combatiendo en la zona donde esta agrupación había reclutado más miembros lo que, por otra parte, no reflejaba una postura conciliadora.

³⁵¹ Informe que rinde el Comité Directivo de la LNDLR a la Convención del 4 de agosto de 1929, ALNDLR, Inventario, f. 7138-7151.

Por ello, no es extraño que tanto monseñor Ruiz y Flores como Pascual Díaz, mientras estaban en México a cargo del Comité Episcopal, apoyaran la suspensión de cultos. Mas lo hacían pensando que al estar ellos a la cabeza del episcopado y monseñor Orozco escondido en las barrancas, tenían los hilos suficientes para controlar la situación. Pero cuando son deportados los jerarcas del bloque michoacano, estando fuera del país, perdían el dominio de la escena y dejaban el terreno libre a los demócrata-cristianos, cuyo arzobispo, aunque en clandestinidad, seguía haciendo sentir su presencia. Eso explicaría el cambio de actitud que acusaron repentinamente ambos prelados:

Ya en septiembre de 1926, el señor Díaz tuvo palabras de aliento y dio su bendición para que se lanzara a la lucha el señor don Luis Navarro Origel, que fue uno de los primeros católicos que iniciaron la lucha armada. No obstante lo dicho; no obstante que los Ilustrísimos Prelados contrajeron compromiso de no impedir la resistencia armada y de cooperar en formar la conciencia de los católicos en sentido favorable a esa resistencia, procurando que presentasen un frente único, el señor Díaz, apenas se vio en Guatemala, al ser expulsado en enero de 1927, hizo declaraciones adversas al Jefe del movimiento armado y a la Liga y confirmó dichas declaraciones en la prensa de Estados Unidos. Así violó de una manera en grado vituperable, el compromiso contraído con los católicos...Igual cosa hizo el señor Ruiz luego que se vio en San Antonio Texas, expulsado por los tiranos en abril de 1927...tiempo le faltaba para hacer declaraciones deprimentes para la resistencia armada...³⁵²

O como expresa otro informe:

Aunque ellos (Mons. Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores), en repetidas ocasiones y de modo muy formal y solemne, declararon lícita, conveniente y hasta laudable la resistencia armada para lograr la reconquista de la libertad, se ha sabido de manera que no deja lugar a duda, que durante mucho tiempo hicieron cuanto estuvo en su mano para evitar que ese medio prosperase...Hay pruebas de que los prelados estuvieron conformes con la resistencia armada, hay acta juramentada y declaración escrita de Mons. Leopoldo Ruiz...Hay pruebas de que hicieron todo cuanto pudieron para hacer fracasar la resistencia armada: las declaraciones del Sr. Ruiz y Flores en San Antonio, y en Chicago, y todas las actividades que ambos Prelados desarrollaron en Estados Unidos y Europa durante el tiempo de su expatriación...³⁵³

A partir de entonces observaremos una labor de ataque directo e implacable de monseñor Pascual Díaz y monseñor Ruiz y Flores hacia la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, y digo a la Liga porque por los testimonios existentes, la actitud de ambos se observa así: de monseñor Ruiz, más que contra la vía armada, su postura había sido y sería en adelante en contra de la intransigencia que abanderaba mons. Orozco y Jiménez y los grupos católicos que

³⁵² Quejas que la LNDLR presenta..., en López Beltrán, *op. cit.*, p. 553.

³⁵³ Memorando y pruebas anexas..., ALNDR:

lo rodeaban; de mons. Díaz podemos decir lo mismo, aunque aquí podríamos agregar ciertos intereses y compromisos con el sector católico aristocrático de la capital. En su caso también existía cierta rivalidad personal, pues cuando Orozco es exiliado a Roma, muchos, dentro de la cúpula clerical, pensaron que ya se habían desecho de él y de lo que representaba, sobretodo, al haber encabezado la importante arquidiócesis de Guadalajara. Por tanto, proliferó la idea, no sin fundamento, de que el prelado ya no regresaría y que se quedaría allá asignado a una labor dentro de la Santa Sede. En estas circunstancias se hablaba ya de su relevo en la arquidiócesis tapatía, y el candidato más mencionado era mons. Pascual Díaz y Barreto³⁵⁴. El regreso de Orozco en mayo de 1925 echó abajo todos esos planes.

La forma de actuar de Ruiz y Díaz, como ya hemos visto, respondía más a reprimir y mermar a la corriente demócrata-cristiana que a desarrollar una estrategia contra el gobierno. Su actitud ante el gobierno fue la que la corriente conservadora michoacana siempre había abanderado desde el siglo XIX durante el porfiriato, o sea, la del entendimiento directo con las autoridades, la de la conciliación entre cúpulas, entre élites, no la popular y social.

Así, el ataque a la Liga y a la corriente ideológico-política que representaba se dio en dos frentes. En el exterior, por parte de los prelados ya mencionados, y en el interior, o sea, en las organizaciones de resistencia y en el campo de batalla, por medio de la U, la agrupación michoacana de la que ya hemos hablado, que dirigía el obispo auxiliar de Morelia, Luis Ma. Martínez, y que tenía la importante característica de que era una organización secreta.

Al ser deportado cuando iniciaba el conflicto armado, monseñor Díaz se encargaría entonces del cabildeo político contra la Liga en los dos centros donde ésta había dirigido sus esfuerzos de apoyo externo: los EUA y la Santa Sede. Por su parte, las justificaciones ético-filosóficas de la necesidad de un arreglo las elaboraba monseñor Ruiz.

En cuanto a la U, Fernando M. González, en un reciente libro (*Matar y morir por Cristo Rey*), recoge interesantes testimonios acerca de las divisiones que aquejaron a los mandos militares cristeros en Jalisco. En ellos se trasluce claramente como la U, en su calidad de organización secreta fue erosionando la autoridad de la Liga desde adentro. Infiltrados en la Unión Popular y en la Liga,

³⁵⁴ Camberos, *op. cit.*, p. 49

los miembros de la U respondían con más fidelidad a las consignas de ésta que a las de la LNDLR que formalmente tenía el mando. La Unión Popular, su líder Anacleto González Flores y el arzobispo Orozco, fueron desgarrados en medio de la agobiante lucha interna entre esas dos organizaciones que representaban a los dos bloques que desde hacía ya tiempo se disputaban la supremacía del movimiento católico en México³⁵⁵.

En el caso de la decisión tomada por la UP, en cuanto a dejar de ser una agrupación cívica para incorporarse a la lucha armada, nuevamente, la rivalidad interna se sobreponía a la congruencia en las posturas. Es decir, tanto el arzobispo Orozco como Anacleto, se resistieron lo más posible para que la UP se involucrara en la vía militar, sin embargo, aprovechando la dificultad en la comunicación entre el arzobispo –oculto en los cerros– y sus fieles en Guadalajara, los miembros de la U fueron presionando a González Flores para incorporar a su agrupación civil en la guerra, pese a la oposición de Orozco. De hecho, parece ser que tergiversaron intencionalmente las instrucciones del prelado para que Anacleto se decidiera finalmente a entrar a la rebelión armada. Aunque hay confusión en quién fue el encargado de hacer esto, pues se menciona a un tal Ignacio Martínez³⁵⁶, parece ser que fue el Ing. Salvador R. Cuellar quien transmitió equivocadamente los mensajes de Orozco a Anacleto³⁵⁷; de cualquier modo, en lo que hay plena coincidencia es en que, ya fuera uno u otro, los dos obedecían a consignas de la U, siendo Cuellar, además, alguien muy cercano a Luis Ma. Martínez.

Así como lo hizo con la UP, la labor de la U se dirigiría entonces a que sus miembros, formando parte de la Liga, manejaran a esta organización “bajo cuerda”³⁵⁸, enfocándose en este caso, especialmente, a socavar el liderazgo de los miembros de la ACJM dentro de ella³⁵⁹.

Como ya hemos dicho, la posición de Orozco y de quienes le rodeaban era la de la verdadera intransigencia, que en realidad se convirtió en la posición intermedia según fue escalando el conflicto religioso. Así, vemos que los alzamientos se dieron en la zona de predominancia de la U, y dada la característica

³⁵⁵ Esta lucha externa se convirtió también en una lucha interior en el alma y la conciencia de Anacleto González Flores, quien lo refleja en artículos y escritos que publicó entonces, como “El que mucho abarca” y “El plebiscito de los mártires”, Cfr. *op. cit.*, p. 5 y p. 222.

³⁵⁶ Camberos, *op. cit.*, p. 198

³⁵⁷ Fernando M. González, *op. cit.*, p.80-88.

³⁵⁸ Abascal, *op. cit.*, p.143

³⁵⁹ Spectator (Jesús Ochoa), *Los Cristeros del volcán de Colima*, T.II, p.122.

de secrecía que ésta tenía, no es posible saber hasta donde esta agrupación intervino en ellos, aunque sabemos que sí lo hizo.

Orozco siempre se opuso a la vía militar y su posición de “justo equilibrio” era la que reflejaba más fielmente la postura intransigente romana, fruto del neotomismo jesuita impuesto por León XIII. Su larga estancia y preparación en la gregoriana nos ayudan a explicar por qué este prelado entendió mejor que otros la nueva situación socio-política de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Su enérgica intransigencia en la lucha cívica, social, cultural y educativa; la aceptación de los valores democráticos como instrumento para la defensa de los derechos humanos; su rechazo a los métodos violentos, el recurso a la resistencia pacífica y el no involucramiento directo en partidos políticos, era lo que la Santa Sede había venido solicitando de los movimientos católicos en los últimos años.

La corriente conservadora michoacana mostraba una postura opuesta a lo que acabamos de exponer, apegada a un catolicismo tradicional. No se desentendió, como ya vimos, de la vía violenta y osciló entre ésta y la connivencia con las autoridades de gobierno; transitaba los dos extremos sin reparar en el tramo intermedio que era el que recorrían Orozco, la UP, la ACJM y la Liga. Cuando la violencia gubernamental arreció, los obispos arreglistas apoyaron la radical medida de la suspensión de cultos. La Liga no promovió entonces la lucha armada, pero como ésta surgió “espontánea”, además de la posible responsabilidad de la U en algunos levantamientos, los ligueros más radicales vieron en esos acontecimientos la oportunidad esperada para canalizar sus ímpetus belicistas.

Orozco no aprobó la interrupción del culto, previendo las funestas consecuencias que esto acarrearía. La Liga, alejada de su obispo que estaba escondido para evadir el exilio, cometió el gran error de involucrarse en la acción militar. Debemos señalar también, la responsabilidad que en ello tuvo ese radicalismo que empezó a invadir a los líderes de esta organización, derivado de la influencia doctrinal de algunos jesuitas como el padre Borgoend, Leobardo Fernández, Miguel Agustín Pro y Ramón Martínez Silva, que si no promovieron la lucha armada, ante la irrefrenable agresividad oficial, tampoco ayudaron a frenar los afanes belicosos de los acejotaemeros y dejaron la puerta abierta para que entraran a ella sus líderes e ideólogos, como Palomar y Vizcarra, René Capistrán

Garza, Jorge Téllez Vargas, Ramón Ruiz y Rueda, Luis Segura Vilchis, etc..., entre otros.

Un ejemplo del radicalismo que comenzó a proliferar en los jefes acejotaemeros y que se topó con la posición intermedia que abanderaba monseñor Orozco y Jiménez, se dio en enero de 1924, cuando Carlos Blanco, exlíder de la ACJM en Jalisco, conversa con el arzobispo sobre la necesidad de emprender la lucha armada. En ese encuentro, le anunciaba que él y un pequeño grupo de jóvenes se habían unido con el general Diéguez para rebelarse, en el marco de la asonada delahuertista. El prelado lo interpeló:

—Es muy inconveniente que usted como presidente de la ACJM se haya metido a la revolución que no ofrece ningunas garantías a la Iglesia. Yo le contesté que...los católicos permanecíamos siempre al margen de los acontecimientos nacionales y después nos sorprendíamos de que se volvieran en nuestra contra. Me insistió en que no había ningún derecho a rebelarse contra el gobierno constituido. Le respondí que precisamente en la reunión de la U en Tlaquepaque (junio de 1923) habíamos discutido con el canónigo Luis María Martínez esa cuestión a detalle [que entonces salió a relucir el texto] del jesuita Juan de Mariana que habla de la resistencia al tirano...Nuestro ilustre interlocutor (Orozco) dijo que eso podría ser la tesis, pero que la hipótesis no era de ningún modo válida porque los hechos no estaban en consonancia con aquella...³⁶⁰

Ese pequeño grupo de jóvenes impacientes, finalmente no pudo reclutar a los hombres que esperaba en la zona de Los Altos, y su aventura ni siquiera pudo iniciarse, afortunadamente para ellos, pues dicha rebelión fue reciamente aplacada por el gobierno, y el mismo Diéguez pasado por las armas. El arzobispo estaba entonces escondido en esa región y poco después saldría exiliado a Roma, por la campaña de difamación de la que fue víctima, en la que lo acusaban de estar implicado, precisamente, en esa rebelión. A la ausencia de éste, la U, que ya contaba en la zona de Los Altos con una fuerte presencia, consolidó aún más su control en esa región y después lo hizo en Guadalajara.

El control de la U se evidenció entonces, pues parece que el fracaso de esos jóvenes radicales se debió a que esta agrupación prohibió a sus seguidores reclutarse con ellos. Dicha prohibición no pareció deberse a una negativa de principio contra la lucha armada, sino a una cuestión táctica, en la cual, como vimos, hubo razón dado el contundente fracaso de esa revuelta. Así lo podemos deducir, porque en la reunión de la U a la que se refiere Blanco, con Luis Ma

³⁶⁰ Carlos Blanco, *Mi contribución a la historia de una época terrible y tormentosa*, p. 78.

Martínez, donde se discutieron los textos teológicos sobre la legitimidad de la defensa contra el tirano, fue aceptada la creación de una Comisión de Armas³⁶¹; lo que nos hace ver que la vía armada estaba prevista por esta organización y por sus dirigentes canónigos, y que sólo era cuestión de estrategia elegir el momento adecuado para recurrir a ésta.

Por el contrario, para el arzobispo Orozco la negativa a la vía armada era una cuestión de principio, producto de la nueva filosofía pontificia ante la realidad moderna. Conforme fue escalando en intensidad el conflicto religioso, nos vamos encontrando en una situación en la que el nuevo esquema filosófico y su respectivo discurso, asumido por el pontificado, y que fue transmitido a la generación intransigente, choca con una realidad a la que dicho discurso no corresponde; es decir, a una lógica del “todo o nada” impuesta por el Estado revolucionario, del “blanco o negro”, ausente de matices, que caracteriza a las situaciones donde se han desatado los radicalismos y los fanatismos, y que constituye la atmósfera idónea para el derramamiento de sangre.

La intransigencia enseñada a los seminaristas que estudiaban en Roma bajo las nuevas consignas pontificias, estaba diseñada concretamente para los nuevos tiempos, para realidades más complejas que hacían que su característica fuera que se trataba precisamente del instrumento para enfrentar a la modernidad y a los regímenes liberales, ante la definitiva cancelación de la vía armada como opción de lucha. De esta forma, la intransigencia debía y podía serlo, sólo si era social o en determinados casos política. De ahí, que la definición de las “tesis” y las “hipótesis” se hubiera vuelto el mecanismo lógico adecuado para transitar los sinuosos senderos de la modernidad.

El ambiente de guerra ya no estaba previsto. En tal ambiente era difícil asimilar los conceptos paradójicos que eran característicos de la nueva filosofía social católica, en la cual, como dijera Chesterton, “el león y la oveja pueden convivir sin que ninguno abdique de su condición”. El arzobispo Orozco y Jiménez lo dejaba ver así en esa conversación con Carlos Blanco y los inquietos jóvenes que le hablaban de los textos del jesuita Juan de Mariana, que justificaban la violencia contra el tirano. El prelado les decía que esa podría ser la tesis, pero que la hipótesis “no era de ningún modo válida”, porque los hechos no iban en

³⁶¹ *Ibid.*, p.36

concordancia con aquella. La respuesta del líder acejotaemero fue ingenua, pues comenzó a enumerar las agresiones del gobierno hacia los católicos, argumentando que cuál agravio más necesitaba acontecer para que la hipótesis fuera propicia. Pero Orozco se refería a que vivíamos otra época, otra etapa histórica, no a las circunstancias particulares del momento.

La Liga, por las características que el padre Borgoend le había impreso de no enarbolar un catolicismo vergonzante, había asumido la lucha abierta y pública, contrariamente a la U, que como agrupación secreta estaba mucho mejor capacitada para adaptarse al ocultamiento y la clandestinidad a los que terminó obligando la persecución gubernamental. Por tanto, cuando los enfrentamientos armados empezaron a proliferar y la Liga quiso asumir la orientación de la lucha armada, su característica de agrupación cívica, visible y pública le fue contraproducente. Al involucrarse en actividades militares, y especialmente al plantearse el objetivo de derrocar al régimen, la responsabilidad de la rebelión se enfocó en ellos como cabeza visible del movimiento católico, y esta percepción fue fomentada por los jefes eclesiásticos que instrumentaron los arreglos con el gobierno, ya que, tomando en cuenta la rivalidad que de origen tenían con ella, resultaba un inmejorable “chivo expiatorio” para que la jerarquía se “lavara las manos”.

El éxito que fuera del país lograron los prelados “arreglistas” para encaramarse en la cúpula del poder eclesiástico y marginar a la corriente intransigente demócrata-cristiana, debe entenderse entonces, aunado a la labor que la U desarrolló en la zona de conflicto, donde por medio de un “trabajo de zapa” minó la autoridad formal de la Liga, especialmente del sector de la ACJM dentro de ella, profundizando la división del frente católico. Hay que mencionar que la ingenuidad, la torpeza y el afán de protagonismo de algunos líderes acejotaemeros, en muchos casos facilitaron el trabajo de desprestigio de su propio liderazgo, pero eso no anula que las intrigas de la U fueran constantes para escindir la unidad de dirección.

En qué medida esa labor de “pinza” contra los demócrata-cristianos fue una estrategia deliberada o una coincidencia circunstancial, es algo difícil de saber. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que mons. Luis María Martínez y Juan Villela, fundadores y dirigentes de la U, eran personas muy ligadas de tiempo atrás a mons. Ruiz y Flores. De hecho, Luis Ma. Martínez se fue convirtiendo en el

canónigo más cercano y de confianza del arzobispo Ruiz, desde que éste llegó a dirigir la arquidiócesis de Morelia en 1912; el arzobispo llamaba al canónigo Martínez “mi cireneo”, por la constante ayuda que en sus tareas estuvo siempre dispuesto a ofrecerle³⁶², lo que finalmente le valió ser nombrado obispo auxiliar en 1923. El peso intelectual y espiritual del obispo Martínez sobre Ruiz y Flores se hizo cada vez más evidente, hasta que, con sus recomendaciones —como delegado apostólico—, su “cireneo” es nombrado arzobispo de México en 1936.

--LOS ACUERDOS PARA EL ARMISTICIO, ¿NEGOCIACIÓN O CAPITULACIÓN?

Argumentando las diferencias y divisiones internas en el frente católico, que a ellos mismos de primera mano constaban, tanto Ruiz como Díaz pudieron vender en el exterior la idea de la imposibilidad real de la Liga para vencer al ejército federal. La vendieron en EUA a los ricos petroleros que, adversarios de Calles, querían desplazar a su grupo “bolchevique” del poder, y que no veían con malos ojos el triunfo de un movimiento rebelde ayudado financieramente por ellos. Pero al mismo tiempo hubo una retroalimentación, porque en EUA los prelados conservadores fueron constatando, también de primera mano, que por recomendación del Departamento de Estado se iban cerrando todos los caminos para que desde ese país se apoyara a un movimiento rebelde³⁶³, y que la evaluación de quienes orientaban la diplomacia estadounidense estaba concluyendo apoyar al “malo por conocido” en lugar de un “malo por conocer”.

El hecho de que el objetivo de monseñor Díaz era el combatir a la Liga más que buscar una salida pacífica al conflicto, lo refleja el que en sus pláticas con los ricos católicos norteamericanos y con los petroleros que querían financiar la caída del gobierno callista, el obispo asintió con esos planes. Lo que le interesaba era que los apoyos se concentraran a través de él y desacreditar primero al ligero Capistrán Garza y luego a otros representantes de la Liga como delegados “oficiales” del episcopado. Con la ayuda de sus compañeros de orden, jesuitas, que

³⁶² José Guadalupe Treviño, *Monseñor Martínez*, p. 105.

conocían bien los entresijos de cómo funcionaban el gobierno y las élites norteamericanas, como el padre Carlos Heredia, Wilfrid Parsons y Edmund Walsh, Díaz primero logra, si no convencer a los estadounidenses de que él es el verdadero representante del episcopado, si revelar la gran división existente en el frente católico mexicano, y sembrar la desconfianza hacia cualquier intento católico de derrocar al régimen.

A Díaz y a Ruiz no les preocupaba sobremanera que no fuera un gobierno católico el que llegara al poder, es más, ellos lo preferían así porque sabían que de la otra forma, los que capitalizarían ese triunfo serían los dirigentes acejotaemeros de la Liga. Por ello promovieron con los norteamericanos la creación del partido Unidad Nacional, condicionando que el líder de dicho movimiento tendría que ser un liberal, y propusieron al huertista Nemesio García Naranjo³⁶³. Como la Liga aún no perdía totalmente su influencia en la Santa Sede, dicho proyecto todavía pudo ser detenido por ellos y por la Comisión Episcopal en Roma en la segunda mitad de 1927. Aunque ya para esto, en el Vaticano estaban cada vez más desconcertados y decepcionados al observar la división, el encono y la confusión resultante dentro del bloque católico mexicano de resistencia, al que el Papa había elogiado pródigamente en enero de 1926, por su ejemplar comportamiento.

Es entonces que en la Secretaría de Estado de la Santa Sede, se va optando por confiar mejor en los informes del aparato diplomático norteamericano, ya que, en pocas palabras, se dieron cuenta de que “no entendían a México”. Terminaron por desconfiar de todos los informes que les llegaban por vías mexicanas que, por cierto, eran bastante contradictorios, algo lógico si tomamos en cuenta la agitada lucha interna que se desarrollaba en el movimiento católico nacional. A este sentimiento contribuyó de manera determinante la visita que monseñor Pascual Díaz hizo a la Santa Sede en abril de 1927. En esa ocasión también vendió la idea de la poca seriedad y fragilidad de la Liga, desprestigiando y desautorizando los informes de ésta. Eso hace que se tambaleen los apoyos de los que la Liga y la Comisión Episcopal —comandada por el combativo arzobispo de Durango González y Valencia—, habían gozado hasta entonces por parte de la

³⁶³ Cfr. Jean Meyer, Enrique Krauze y Cayetano Reyes, *Estado y sociedad con Calles*, en *Historia de la revolución Mexicana*, T. 11, p. 31-39.

³⁶⁴ Informe que rinde el Comité Directivo de la Liga...4 de agosto de 1929, ALDLR.

curia romana. El arma de monseñor Díaz era la confirmación que de sus informes hicieron los representantes de la Iglesia Católica de EUA³⁶⁵.

Inicia entonces un periodo de gran incertidumbre romana sobre lo acontecido en México, donde, como mencionamos, se va canalizando cada vez más el asunto a la intercesión tanto de la Iglesia Católica norteamericana como de su gobierno. Como en EUA sí existía unidad de propósitos cuando se trataba del interés general de su nación, los representantes de la Iglesia católica de ese país fueron receptivos a las sugerencias del Departamento de Estado, en las que les informan que el giro estratégico que habían dado recientemente en su relación con el gobierno de México, que consistía en pasar de una diplomacia belicosa a una conciliadora, estaba dando sorprendentes resultados. Solicitan entonces del clero de su país, apoyo a esa vía diplomática que comenzaba a conseguir logros.

En octubre de 1927, en una segunda visita de monseñor Pascual Díaz a Roma, se define la predominancia del bloque michoacano, ante la decisión que tanto los prelados norteamericanos como el Departamento de Estado, habían tomado a favor de los obispos Ruiz y Díaz para verificar acuerdos respecto al conflicto religioso con el gobierno mexicano, y al confirmar dicha oficina, en buena parte por los informes de ambos prelados, que apoyar a la Liga era apoyar al “enemigo”³⁶⁶. Pero más convincente aún para los funcionarios vaticanos, les revela el giro que la diplomacia americana había dado a favor de Calles y en contra de ayudar, ya fuera financieramente o vendiendo armamento, a ningún movimiento rebelde. Ahí se define la debacle de la Liga y de los obispos combativos que la apoyaban.

La curia romana ordena, a principios de 1928, que se diluya la Comisión Episcopal mexicana que residía en Roma. Monseñor Díaz había logrado entender a los EUA mejor que los representantes de la Liga, pues éstos padecían un prejuicio ideológico que de fondo era un obstáculo para el entendimiento. Es decir, el radicalismo de los intransigentes demócratas acejotaemeros, era exactamente proporcional a su antiyanquismo. Su formación intelectual, y en particular, su concepción de lo que era México y su historia, estaba fundamentada en que los

³⁶⁵ Cfr. Informe sobre la conversación tenida en New York el día 13 de agosto de 1927 entre los señores “108” y “Cueto”, rendido al Comité Directivo de la LNDLR, y Carta de la Comisión de Obispos Residentes en Roma al I. y R. Arzobispo de México, José Mora y Del Río. Reproducidos en Luis Álvarez Flores, *et al*, *José de Jesús Manriquez y Zárate. Gran Defensor de la Iglesia.*, p. 95-99.

³⁶⁶ *Ibidem*.

EUA representaban todo lo que era contrario y perjudicial para nuestra nación. Terminar pidiendo ayuda allá para definir su victoria aquí, era algo que chocaba con sus más íntimos principios y sentimientos; estaban haciendo lo que habían criticado por décadas a los liberales y a los masones, a quienes achacaban los males de México; a quienes llamaban “la impuesta minoría” porque no representaban los verdaderos sentimientos del pueblo y la nación mexicana, y que —según su visión— se habían adueñado del poder sólo por la ayuda del imperialismo yanqui.

Recurrían, sin embargo, a los católicos y clero norteamericanos porque los veían parte de una misma familia común cuyo punto de unión estaba en Roma. Sin embargo, no contaban con la prioridad que los católicos norteamericanos daban al interés nacional (de ellos), aún a costa de los posibles perjuicios que los católicos mexicanos pudieran sufrir; porque, finalmente, existía un sentimiento de menosprecio hacia nuestro país, al que muchos en el exterior concebían como “semisalvaje”, y del que daban por sentado que, para poder “civilizarse”, tenía que pagar precios, muchas veces altos³⁶⁷.

La ferocidad persecutoria del gobierno mexicano desconcertó a diversos gobiernos y países entonces, incluida la misma Santa Sede, que observó dichos acontecimientos como desfasados con la época. Ante esto, y la desgarradora división del frente católico mexicano, ese mismo sentimiento de subestimación hacia nuestro país empezó a proliferar en el Vaticano. Los representantes de la Liga no contaron tampoco con esa discriminación por parte de la Santa Sede, que terminó por entenderse con un “gobierno civilizado” —los EUA— para arreglar los asuntos de México. La diplomacia vaticana pensó que sólo éste podría darle garantías confiables en cualquier negociación. Asimismo, para los funcionarios pontificios la razón de Estado, por motivos geopolíticos, les hacía actuar pensando en que una solución en consonancia con los norteamericanos salvaguardaba más sólidamente los intereses generales de Roma.

Algo en lo que tampoco cayeron en cuenta los dirigentes de la Liga y que les tardó tiempo asimilar, era que el modelo de relación Iglesia-Estado que imperaba en los EUA, era un modelo que Roma veía casi como “ejemplar” en cuanto a lo que

³⁶⁷ Esto se puede constatar consultado la prensa extranjera, norteamericana o inglesa principalmente, de esos meses, cuando opinaban sobre asuntos de México. Cfr. Carta de Manuel Gómez Morin a destinatario desconocido, escrita en Londres y citada en Enrique Krauze, *Caudillos Culturales de la Revolución*, p. 237-243. También, en los despachos de los diplomáticos extranjeros en esos años. P. ej. Jean Meyer cita unos muy reveladores en este sentido en su *op. cit.*, T. II, especialmente de la embajada francesa.

dicha relación debía ser en las circunstancias del mundo moderno. Roma ya no aspiraba a gobiernos católicos o integristas, ni a concordatos en los que Estado e Iglesia se maniataran mutuamente, sino a la clara independencia y plena libertad entre las dos entidades, como, en gran medida, observaba se llevaba a cabo en dicha nación. Todo esto entorpeció más los trabajos de Capistrán Garza para allegarse recursos para la Liga en el vecino país, que su supuesta ingenuidad, su presunta mala fe o el no saber el inglés, como muchos han pensado.

Los obispos Ruiz y Flores y Díaz y Barreto, se allanaron a las consignas norteamericanas para que el episcopado y el gobierno de esa nación los designara representantes y negociadores idóneos en relación al conflicto religioso. Con la recomendación de los EUA y del delegado apostólico en ese país, Fumasoni Biondi, Roma dio su autorización para que éstos se erigieran en los encargados de solucionar el litigio con el gobierno mexicano³⁶⁸.

Pero este allanamiento de los susodichos prelados no era sólo una artimaña para apoderarse del mando y la dirección de los asuntos de la Iglesia en México —y decimos “no sólo” porque obviamente éste también fue el objetivo—, sino que reflejaba una coincidencia de fondo. Es decir, tanto para los EUA como para el bloque conservador michoacano, la Liga era el enemigo a vencer. El por qué lo era para los prelados ya lo hemos expuesto; pero para EUA también lo era porque esta agrupación y la corriente católica que representaba, significaban el principal obstáculo para llegar a una negociación que pusiera fin a la guerra cristera. Si antes, para el gobierno norteamericano, el inflexible Calles era el principal obstáculo para un arreglo, con el giro diplomático conciliatorio que dicho gobierno estableció con el gobierno de México, ahora la Liga se convertía en el estorbo para poner fin a la confrontación.

Es decir, desde octubre de 1927, las formas afables y amistosas del embajador Morrow, habían conseguido de Calles respuestas positivas antes impensables, en temas en los que el mandatario mexicano había sido inamovible, como la retroactividad del artículo 27 con relación a los campos petroleros y a las propiedades territoriales de estadounidenses, el pago de daños e indemnizaciones a

³⁶⁸ El obispo de Huejutla en el exilio así lo hacía ver: “Los enemigos de Jesucristo (refiriéndose a EUA y al gobierno mexicano), fueron bastante astutos al acudir a Roma para quebrantar la muralla de la defensa armada. Vieron que el pueblo rendiría sus armas a la primera señal del Vicario de Cristo; y por eso mañosamente, arteramente, acudieron a algunos prelados excesivamente inclinados a la condescendencia, haciéndoles miles de ofrecimientos para lo porvenir...”, cfr. Alvarez, *et al*, *op. cit.*, p.356.

norteamericanos avecindados en México y afectados por la Revolución, así como el pago de la deuda nacional.

Es evidente que la tensión en las relaciones bilaterales había llegado a un punto en el que alguien tendría que ceder, e inteligentemente el gobierno de EUA hace el primer gesto público de acercamiento nombrando a Morrow. De cualquier modo dicho gobierno era el que tenía la sartén por el mango, pero al iniciar los intentos conciliatorios, sacó de Calles mucho más de lo que hubiera logrado por la vía de la dureza.

Morrow le había encontrado el “lado” al implacable sonoreNSE; no sabemos exactamente cómo, pero vaya que se lo encontró. El más infranqueable defensor del nacionalismo revolucionario contra cualquier tipo de injerencia externa; el férreo protector de la Constitución del 17 y especialmente de sus artículos nacionalistas, centinela del cumplimiento de los mismos, aún a costa del rechazo que a ellos oponía la realidad; en fin, el más indoblegable guardián de la soberanía nacional en que se había querido erigir el presidente Calles, de pronto, entregaba en las manos del embajador yanqui la responsabilidad de solucionar un conflicto interno, una guerra civil mexicana. Que Roma lo hiciera así no nos extraña tanto, por los motivos ya expuestos; pero que el Jefe Máximo de la Revolución confiara en el banquero virginiano, lo que no había confiado ni a Obregón, ni a sus más cercanos colaboradores, no deja de ser algo sorprendente.

Logrando Morrow la “bendición” tanto de Roma como de Calles, la Liga tenía declarada su sentencia. Más allá de la desventajosa situación estratégica en la que la colocaron los nuevos acontecimientos, la Liga gozaba de una animadversión particular por parte de las autoridades, dada su cercanía con el arzobispo Orozco --obsesivo dolor de cabeza de los líderes revolucionarios--, y dada también su conocida participación en los diversos atentados contra la vida de Obregón. Gozaba además de la antipatía de las autoridades norteamericanas por su ahora descubierto “antiimperialismo” yanqui; un antiyanquismo que no compartía ni la Santa Sede ni el bloque católico conservador en México. Es decir, de un momento a otro, las circunstancias se habían dado de tal forma, que todo parecía venirle a la Liga encima, y en realidad se le vino.

No será aquí la ocasión para detallar la forma en que se llevaron a cabo los “arreglos” de junio de 1929, que tenían como objetivo poner fin al conflicto religioso. Sólo expondré algunos aspectos a los que creo hay que darles relevancia

para entender lo que significaron estos arreglos, y que a veces son motivo de confusión. Primero, habría que señalar que, pese a los distintos intentos de negociación que se dieron a lo largo de 1927 y 28, dichos arreglos no fueron fruto de serias negociaciones entre el clero y el gobierno mexicano, sino en realidad la firma de la rendición del frente eclesiástico ante el poder gubernamental, es decir, la inobjetable aceptación de la derrota católica mexicana, ante el gobierno revolucionario. A partir de entonces la Iglesia se conduciría y orillaría a que los católicos se condujeran, dentro de límites y mediante las formas que el gobierno delineara.

La prisa por lograr el fin del enfrentamiento cristero era de EUA y de Roma. Los católicos beligerantes que aquí combatían estaban lejos de desear el fin de la guerra. En esos meses, o sea el primer semestre de 1929, los contingentes cristeros vivieron su mejor situación en cuanto a logros militares. Hubo incluso momentos en que la urgencia para negociar provino del mismo gobierno; como cuando, por temor a que los cristeros se unieran a la rebelión escobarista, Calles envía emisarios para intentar contactar al clero, proponiendo un acuerdo mucho más ventajoso para la Iglesia que el que celebrarían finalmente unos meses después. Pero tras ser controlada dicha asonada en marzo de 1929, el gobierno volvía a sentirse seguro para resistir, aunque no para vencer a los católicos en armas³⁶⁹. Eran un enemigo que parecía imposible eliminar, peligroso y al acecho, que crecía y que aprovecharía cualquier coyuntura favorable para seguir creciendo y ampliar su control territorial.

Morrow, que se había convertido para Calles en una especie de Rasputín en versión calvinista, fue quien acaba convenciendo a éste y a Portes Gil, que de no llegar a un arreglo con la Iglesia, las elecciones presidenciales de julio se convertían en una situación idónea para que los cristeros encontraran más aliados. De por sí, la única garantía realmente confiable que tenía el gobierno de la Revolución para asegurar su supervivencia, era el apoyo que le daba ahora EUA, que le vendía armas y que se había comprometido a no vendérselas a ningún opositor o rebelde, por lo que de cualquier manera, Calles pensó que hacerle caso al embajador era lo más conveniente. Además, el hecho de que el sonoreense ya no

³⁶⁹ Cfr. Memorando y pruebas anexas...,ALNDLR.

fuera la autoridad visible, sino Portes Gil, hacía que su orgullo no se viera mancillado, al no ser él quien tuviera que ceder algo ante el clero.

El que el arzobispo Mora y del Río hubiera muerto meses antes, era otro factor que favorecía a que se pudiera llegar a un arreglo más fácilmente, puesto que éste, con la lucidez que pudiera mantener, no hubiera permitido acuerdos tan desventajosos. Más aún, al iniciar junio, la muerte del general Goroztieta, entonces comandante general del ejército cristero, y quien se oponía enérgicamente a la negociación, fue un suceso que definitivamente allanó el camino de la avenencia. De cualquier manera, la negociación resultó ser mucho más dúctil y sencilla de lo que hubieran imaginado. En realidad, porque no hubo verdadera negociación, o siquiera un “estira y afloje” que en estos casos es de rigor.

Roma, por razones ya mencionadas, también confió al gobierno y a la Iglesia norteamericana la solución decorosa del conflicto, lo que significaba dejar igualmente a Morrow la responsabilidad de la negociación. Pero Morrow respondía primeramente a los intereses de su gobierno, que, con base en la política del “más vale malo por conocido...”, le había encargado, ante todo, que evitara un conflicto bélico con México, fortaleciendo el tambaleante gobierno de ese país, y que apagara las rebeliones que pudieran amenazar su estabilidad. Después, respondía a los intereses de los banqueros e industriales (no petroleros) norteamericanos, para los que había trabajado toda su vida, y a quienes también convenía un vecino en paz, que les garantizara sus inversiones y el pago de sus préstamos. En última instancia, o casi en ninguna, representaba los intereses del catolicismo³⁷⁰.

Por ello, pensar que Morrow fue un mediador o un intermediario es un error. Morrow fue un simple operador del reconocimiento formal de la capitulación del movimiento católico. El embajador representaba sólo a una de las partes en conflicto, no a ambas. Actuaba como representante de los intereses del gobierno de Calles, que en la circunstancia de entonces encarnaba los intereses del gobierno norteamericano. El problema es que el embajador también representaba, presuntamente, los intereses de la Santa Sede; y aquí está la clave del asunto:

³⁷⁰ Cfr. Discurso del coronel Alexander Macnab, agregado militar en la embajada de México durante la gestión de Dwight Morrow, pronunciado en Camden, New Jersey, en abril de 1930. Revista *David*, 22 de enero de 1963.

Roma dejó en manos del representante del “adversario”, la garantía de sus intereses. Qué podía esperarse entonces de una “negociación” en esas condiciones.

Los prelados mexicanos que recibieron la autorización de Roma para ser los negociadores oficiales, lo fueron en buena medida porque EUA había decidido reconocerlos como los representantes legítimos del episcopado mexicano. Y ¿por qué la diplomacia norteamericana escogió a este dueto de obispos? Pues por su docilidad y su enorme capacidad de condescendencia para aceptar cualquier propuesta, exigencia o condicionamiento que viniera de los Estados Unidos o del gobierno revolucionario. Su cabildeo diplomático y su sumisa actitud les produce a los reverendos Ruiz y Díaz rápidos resultados. A principios de junio de 1929, monseñor Ruiz y Flores es nombrado por la Santa Sede su Delegado Apostólico, y semanas después, cuando se concretan los “arreglos”, monseñor Díaz es nombrado arzobispo de México. Resultados positivos para ellos, inciertos para la Iglesia en México.

En resumen, Morrow, con la confianza de Calles se aboca a resolver el conflicto religioso asumiendo el papel de intermediario, pero como tenía también el apoyo de la Santa Sede, se da el lujo de escoger a sus interlocutores. Es decir, siendo él en realidad un negociador del gobierno, le coloca a éste una contraparte “ad hoc”, para sacar un arreglo sin obstáculos y consecuentemente ventajoso para el gobierno callista. Roma delega poderes en Ruiz y Díaz, y planteando ciertas condiciones básicas, les da el visto bueno para que firmen lo que creyeran conveniente “delante de Dios”. O sea, dentro de un marco de seguridades mínimas que para Roma estaban dadas gracias a la intervención de la Iglesia católica norteamericana y de su gobierno, el margen de negociación que quedara lo deja a las conciencias del dúo de prelados mexicanos.

Pero dichos prelados no utilizaron el margen de maniobra que les quedaba, para negociar algo a favor del movimiento rebelde, sino que sencillamente aceptaron lo que Morrow y el gobierno revolucionario les propusieron. Y si algún margen utilizaron, fue para flexibilizar aún más las mínimas condiciones que el Vaticano les había pedido respetar para establecer un arreglo. Es el caso de la amnistía para los combatientes o la entrega de los templos, exigencias de la Santa Sede que los prelados no se preocuparon por garantizar. El cardenal Miguel Darío Miranda, quien fuera Arzobispo Primado de México a partir de 1957, años después confesaría en sus memorias lo precipitado y perjudicial de estos arreglos:

No pasó mucho tiempo para que quedara de manifiesto la inconsistencia de estos “arreglos”...el “modus vivendi” fue una situación anómala desde todos los puntos de vista...(hemos venido) lamentando la falta de cumplimiento de parte del Gobierno a lo poquísimos que había ofrecido en los arreglos de 1929...El Presidente Portes Gil prometió lo que pedían los señores Obispos ...sin otra garantía que la palabra ...y a su vez pidió la rendición incondicional de los Cristeros y el destierro de Monseñor Orozco y Jiménez, Monseñor González y Valencia y Monseñor Manríquez y Zárate...Monseñor Ruiz y Flores me contó que después de la entrevista de Portes Gil, se dirigió calladamente a la Basílica de Guadalupe a dar gracias por el fin del conflicto...¿Se podría dar gracias a Dios por una situación tan ambigua en que quedaba la Iglesia en México?...

El Cardenal Miranda, asimismo rebela en sus memorias, recientemente publicadas, que los prelados negociadores le ordenaron avisarle a los Jefes Cristeros que tenían que dejar las armas, y confiesa lo absurdo de dicha pretensión. Los obispos que habían ideado la suspensión de cultos y autorizado a la Liga el uso de las armas, lo mandaban a él a “dar la cara” en una misión tan poco sensata y nada grata:

Algunos días después me llamaron los Señores Obispos y me dieron la orden de que me dirigiera a una cierta casa situada en la Colonia Santa María, donde se habían reunido a escondidas los principales jefes de los cristeros, para exhortarlos a que depositaran las armas. Llegué en efecto al lugar indicado, di la contraseña y pasé. Permanecí en silencio por largo tiempo, escuchando las quejas, las recriminaciones y el rechazo de los “arreglos”, y me sentí incapaz de cumplir la orden de los Señores Obispos. ¿Cómo decir a estos hombres que heroicamente por su fe habían sacrificado sus familias, su seguridad, su vida misma, que nuestros Obispos les pedían que entregaran las armas incondicionalmente? ¿No equivalía esto a decirles que los Obispos los abandonaban a su suerte? Debo confesar que nunca me he sentido tan confundido como en esa hora y me retiré sin decir palabra.³⁷¹

Esta postura de los reverendos Ruiz y Díaz, generó y ha generado aún hasta fechas recientes grandes dudas, cuestionamientos y desazón dentro de algunos sectores de la Iglesia y en estudiosos del tema. Tal desazón es entendible, puesto que, con tal de lograr la avenencia con el gobierno, dichos clérigos asumieron actitudes poco escrupulosas, y aceptaron lo que era difícilmente aceptable sin que se comprometiera el decoro y el propio respeto.

En todo ello hay que tratar de comprender la postura de ambos arzobispos. Creo yo que hubo una mezcla de dos influencias en el desarrollo de su conducta. Había en realidad una concepción legítima, sincera y fundamentada de que la mejor manera de negociar con el gobierno mexicano era cediendo, y de que entre más se cediera más ventajas se lograría obtener de éste en un cierto plazo. Era la

³⁷¹ Francisco Ma. Aguilera, *Cardenal Miguel Darío Miranda, el hombre, el cristiano, el obispo.*, p.139-141.

mencionada “ciencia de perder ganando”³⁷² que propugnaba el arzobispo Ruiz y Flores, y de la cual expresaba que era una postura “maduramente pensada y debidamente consultada”. Era una concepción ética, filosófica y política que Ruiz casi siempre mantuvo y con la cual sería perseverante y congruente; aunque observando sus resultados, puede decirse que no fue ciertamente exitosa. Tenemos que reconocerlo así, a menos que la “ciencia de perder ganando” hubiere contemplado, para ver las ganancias, un plazo que está más allá de lo que el sentido común nos dicta.

Sabemos que una institución como la Iglesia tiene una visión de los hechos históricos de mucho más largo plazo que otras instituciones modernas; el tiempo corre para ella en duraciones distintas a las de otras corporaciones cuyos fines se miden en parámetros más tangibles y utilitarios. Sin embargo, si pretendemos seriedad, no podemos recurrir a esos argumentos para justificar los arreglos de 1929 o para calificarlos como exitosos, porque comenzaran a lograr finalmente su objetivo ¡63 años después! No se pueden tomar en serio tales argumentos sin que se desprenda de ellos un fuerte hedor a patetismo o a sorna.

La otra influencia que imperó en ambos arzobispos fue innegablemente su interés en dismantelar la estructura y la fuerza de su adversario interno dentro de la Iglesia y del ámbito católico mexicano, es decir, a la intransigencia popular demócrata-cristiana.

Por ello, en el proceso de fraguado de los arreglos, en lugar de servir de elementos de contención y equilibrio que velaran por un cuidadoso acuerdo que garantizara las mejores condiciones posibles para el futuro de la Iglesia y el catolicismo en México; en lugar de esto, decíamos, dichos prelados, a la prisa de Roma, añadieron su propia prisa; a la ligereza de Morrow, añadieron la suya, con tal de sacar un acuerdo “como fuera”. Asumiendo en ese sentido una actitud más conciliadora que la que el propio pontificado había marcado, de por sí ya bastante flexible. Y adoptando también una postura de sumisión total ante los EUA, a quien finalmente debían su triunfo dentro de la correlación de fuerzas en el frente católico nacional, y de quien sabían, dependería en adelante su relación con el

³⁷² Así catalogaba el mismo Ruiz y Flores a su estrategia del “mal menor” o de que “la victoria está en ceder, ceder y más ceder”. Cfr. Carta de Mons. Leopoldo Ruiz y Flores al Comité Episcopal, 18 de junio de 1926, citada en F. M. González, *op. cit.*, p. 50; Carta de Miguel Palomar y Vizcarra –enviada a Roma– a José Serrano, representante de la LNDLR ante la Santa Sede, 10 de septiembre de 1929, reproducida en Barquín y Ruiz, *Bernardo...*, p. 139.

régimen revolucionario y con la misma Santa Sede. En este sentido, sería esclarecedor presentar un testimonio encontrado en los Archivos Nacionales de Washington en el Índice de “Documentos del Departamento de Estado relativos a los asuntos internos de México”, legajo 812.00/29467, bajo el título “La iglesia católica dispuesta a seguir las indicaciones de la Casa Blanca”. Es un comunicado que J. Reuben Clark, ex-subsecretario de Estado y en esos momentos asesor de Morrow en la embajada de México, envía a Washington el 23 de agosto de 1929:

Hoy por la mañana, a las 9:30, el Padre Carlos M. Heredia estuvo a verme. Hace diez días llamó a la Cancillería estando yo ausente e igualmente llamó a mi casa. Anoche volvió a llamarme y arregló una cita para hoy. Ya había tratado al padre Heredia cuando fui subsecretario, me manifestaron que era una persona con gran influencia en Colombia, no obstante ser ciudadano mexicano... Cuando se presentó esta mañana me dijo que venía de parte del Arzobispo Pascual Díaz, y que éste deseaba ayudar a la Casa Blanca en cualquier sentido que yo deseara y que estuviera a su alcance. Le manifesté al padre Heredia que yo no tenía puesto oficial dentro de la Embajada y que mi actuación era puramente personal con Mr. Morrow. Por tanto, le manifesté que lo que dijera yo no tenía significación oficial. Me dijo que entendía esa situación y me hizo las siguientes preguntas: N° 1. ¿Qué actitud desearía nuestro gobierno que tuvieran los jesuitas y la Liga en las próximas elecciones? 2°. Deseaba saber lo que yo pienso sobre los católicos en este país (especialmente, parece se refería a la Liga), y de la idea de realizar o no un referéndum sobre las leyes relativas a los asuntos religiosos... Le contesté que las elecciones próximas ya eran un referéndum y que no creía oportuno hacer otro, y que considero que lo único que se necesita para que este problema se solucione es paciencia y tiempo y la mayor sabiduría para aguantar la situación. N°3. Me preguntó lo que pensaba sobre la Ley del Trabajo. Le manifesté que han cometido un error atacando a la Ley en su conjunto siendo que había que concentrarse sólo en algunos puntos peligrosos... Me dijo que desearía platicar con Mr. Morrow y le dije que no estaba y que quizá regresara hasta octubre.

Las preguntas que inquietaban a la jerarquía mexicana, seguramente fueron contestadas después, de manera detallada, por Morrow, aunque éste no envió un comunicado con el contenido de sus respuestas al Departamento de Estado; pero la cúpula clerical mexicana actuaría en consecuencia. Y por estas razones, se conducirían después de los arreglos, de una forma más gobiernista que el mismo gobierno, en su interés por desaparecer a la ACJM, a la Liga, y a todo movimiento u organización católica que oliera a demo-cristianismo o a movilización católico-popular, social, cívica o política; de hecho, desmantelando la estructura de la Acción Católica, que tantos años y esfuerzos había venido costando edificar.

CUARTA PARTE

LAS RAÍCES CONFLUYEN

RAZÓN Y CIRCUNSTANCIA DE LA DOCTRINA FUNDADORA DEL PAN

CAPÍTULO VII

LA IGLESIA POSTARREGLISTA: DEL "ARZOBISPO MÁRTIR" AL "OBISPO DE LAS MISERIAS"

-- LA REPRESIÓN CONTRA LA DEMOCRACIA CRISTIANA.

"Hondo sentimiento ha causado en la Guardia Nacional, el comportamiento seguido por algunos de vosotros católicos al reanudarse la lucha por nuestras santas libertades. En tanto que en los épicos tres años de 1926 a 1929 todos ustedes ayudaron de la manera más desinteresada, entusiasta y heroica a nuestras tropas 'Cristeras'; ahora apenas los primeros grupos cristeros comenzaron sus trabajos por orden de los superiores; algunos de ustedes han respondido con un bofetón en pleno rostro a los que venían dispuestos a dar toda su sangre y su vida por hacerlos libres. En ese entonces los enemigos por donde quiera que se presentaban no podían encontrar ni hombre ni mujer, ni niño ni anciano que les diera noticias de nuestras tropas; no podían encontrar siquiera quien les diera alimentos. En tanto que ahora, ¡Oh dolor! Muchos de vosotros católicos, corrieron a delatar a los nuestros, proporcionando a los esbirros todos los datos referentes al número, lugar, y condiciones de los libertadores; y no contentos con eso han empuñado las armas contra nosotros...Aún no nos atrevemos a dudar de su patriotismo y abnegación, tantas fueron las pruebas que dieron en los memorables tres años; pero sí creemos que los han engañado en una forma que la historia calificará de criminal. Sabemos que algunos sacerdotes les han asegurado que nosotros somos malos hijos de la Iglesia, que nuestro fin es robar, que somos desobedientes a la autoridad eclesiástica; y todo eso es una solemne mentira que ellos mismos no creen...hay otros más malos que nosotros; los que persiguen a la Iglesia, los apáticos que no la defienden y los acomodaticios que por más que los extorsione el tirano procuran pasarla de algún modo...La situación en que nos han colocado esas actitudes de una parte del clero es verdaderamente angustiosa y a pesar de que por su ilustración y su patriotismo debían haber obrado de otro modo, abiertamente han tomado posición en el campo del tirano, quien les corresponderá sin duda apretándoles más y más el cuello. Por nuestra parte nosotros de todo

corazón los perdonamos, a pesar de que por sus actitudes la sangre de nuestros hermanos ha manchado el suelo de la Patria, pues tememos el juicio de Dios...”³⁷³ Estas desesperadas letras de un general rebelde, reflejan muy atinadamente la sensación de desconsuelo y aflicción que imperó en los jefes de la Guardia Nacional Cristera tras la capitulación que los jerarcas eclesiásticos acordaron con el gobierno revolucionario, apoyados y autorizados por el Vaticano.

Pero esta sensación de ruina y frustración no sólo fue de los cristeros que empuñaron las armas en las sierras y los montes, de los campesinos que abandonaron sus parcelas para combatir al gobierno en las zonas rurales, también lo fue de quienes sufrieron la persecución y vivieron la clandestinidad en las zonas urbanas, y que contendieron contra la recia represión que el Estado les impuso en las ciudades, debido a su fe y a sus creencias. Hombres, mujeres y jóvenes generalmente de clases medias, aunque también de las bajas, que igualmente se lanzaron a la lucha pensando ser leales y honestos defensores de su religión y de su patria; que justificaron su vida y la pusieron en prenda por salvaguardar los derechos de su Iglesia, y la libertad de sus obispos y sacerdotes. Ellos, también, debido a esos “arreglos” que a sus espaldas se habían firmado, de un momento a otro pasaron de libertadores de la Iglesia, a ser vistos como francos enemigos de ella; de leales y heroicos súbditos de Roma, a ser considerados como rebeldes y sediciosos a los ojos del Vaticano; de valerosos mártires, a insumisos apóstatas; en fin, de perseguidos del gobierno por defender a la Iglesia, a perseguidos de la Iglesia por atacar al gobierno.

Una carta del Comité Directivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, en diciembre de 1930, dirigida a su jefe regional en San Luis Potosí, nos puede ayudar a entender las penalidades que esta agrupación y sus líderes tuvieron que sufrir para simplemente subsistir en el clima totalmente adverso que se les presentó después de los “arreglos”, y los obstáculos que tuvieron que enfrentar para desarrollar la Acción Cívica en defensa del derecho a practicar su religión, ante la persecución que el gobierno y el mismo clero desarrollaron contra ellos:

³⁷³ Carta del Jefe del Subcomité Especial de la Guardia Nacional Cristera en Zacatecas, a los católicos zacatecanos, Julio de 1932, AGN, ramo Dirección General de Gobierno, caja 19, f. 1-14.

Srta. E. Macías.
 San Luis Potosí, S.L.P.
 Muy estimada señorita:

Le escribo con profunda pena por la dilación en contestar, que ha sucedido por muy diversos motivos ajenos a nuestra voluntad y que a continuación voy a enumerar: deportación de uno de los jefes de mayor actividad; prisión de otro de ellos; enfermedad prolongada de un servidor, etc...y como usted comprenderá estos hechos ocasionan serios trastornos en todo el engranaje de nuestra institución ¿Qué le vamos a hacer? Dios nuestro Señor ha permitido todo esto, incluso las congojas, dudas, incertidumbre y muy natural inquietud que usted habrá tenido que soportar. Esto hace nuestra obra mucho más meritoria, pero es también a costa de las más grandes amarguras de las que damos testimonio...

— CONDUCTA CON RESPECTO AL DIRECTOR DIOCESANO DE LA ACCIÓN CATÓLICA (DR. ANAYA) . — No hay obligación por nuestra parte de hacerle saber, ni él tiene el derecho de inquirir quiénes son los funcionarios de nuestra institución... Ante la imposibilidad de entenderse con este señor, y como norma de conducta definitiva en lo futuro, preferible no cruzarse comunicaciones ni conversar con dicho eclesiástico acerca de nuestros asuntos; saludarlo con toda cortesía y respetarlo por su carácter de sacerdote. Pero en vista de las comunicaciones desatinadas, groseras, casi léperas con que ha correspondido al memorial tan atento de ustedes, lo mismo que a sus cartas llenas de deferencia, no queremos que siga usted recibiendo esos sinsabores; haga de cuenta que no existe como elemento conquistable para la Acción Cívica en general, ni para la Liga en particular...Contar de antemano con que será un elemento constante de obstrucción, porque está definida su actuación; y esta circunstancia da mayor realce y mérito a la labor de ustedes “una lucha contra la impetuosa corriente” que tenemos que sostener mientras se haga “huz”, mientras vienen de “más arriba” las orientaciones que, entonces, todos querrán haber seguido. No se puede negar que lo mismo en San Luis que en México y en toda la República; en el clero y en el episcopado; y hasta en Roma, entre los cardenales, hay dos tendencias: los que piensan como el Dr. Anaya y los que piensan como nosotros, y es evidente que el tiempo y la conducta del gobierno irán dando la razón a algunos de estos dos bandos...En cuanto a los que piensan como el Dr. Anaya, y él a la cabeza, si son sinceros, que sigan la misma norma de conducta; a esto los reto, ya que se han caracterizado hasta la fecha, quitándonos elementos personales, elementos pecuniarios y lo que es peor: desorientando a las conciencias...³⁷⁴

Como se ve, se precipitó sobre ellos, repentinamente, el peor de los mundos y los invadió la más amarga de las decepciones; vivieron entonces la desesperación de ser atacados por los mismos a los que se defendió hasta con la vida, por el hecho mismo de haberlos defendido; de ver al agresor aliado con el agredido para acabar con el defensor. Vino entonces el derrumbe de las esperanzas, el profundo desencanto, producto de lo que, aún con las reservas que su religión les hacía mantener, no podían interpretar más que como una traición.

³⁷⁴ Esta carta escrita en diciembre de 1930, no tiene firmante, pero se entiende que es de uno de los principales miembros del Comité Directivo de la Liga. Está dirigida al Jefe de Organización de la LNDLR en la Regional San Luis Potosí, que en este caso llaman “Srta. Macías”, pero que obviamente es un seudónimo de alguien que incluso podría ser del sexo masculino. Los seudónimos y cartas “anónimas” se hicieron aún más necesarios en esta época pues, como se percibe en el texto, tenían que ocultar su identidad al gobierno, pero también a miembros del clero. ALNDLR, caja 6, f. 212, nº45.

La derrota que el catolicismo militante sufrió en México en 1929 acabó, desde los cimientos, con las estructuras cívico-sociales que el clero y el movimiento católico habían venido construyendo con gran esfuerzo, desde la primera gran derrota de 1867. El triunfo de la generación intransigente que promovió el cura Plancarte y Labastida a fines del siglo XIX, que logró sacudir el letargo en el que la jerarquía había entrado en cuanto a identificarse con el pueblo, y que también logró terminar con la docilidad y la complicidad en los que Iglesia y movimiento católico habían caído durante el porfiriato; esa generación intransigente que se adueñó de la cúpula clerical en México a principios del siglo, resultaba ahora contundentemente derrotada a partir del fin de la Guerra Cristera. La derrota, como ya lo hemos descrito, fue infligida no sólo por el gobierno, sino por la corriente católica y clerical que se le había venido oponiendo, la que se había resistido a aplicar el catolicismo social y la democracia cristiana en sus legítimas consecuencias, y que abogaba por un catolicismo no popular sino aristocrático, un catolicismo en donde las relaciones de la Iglesia con la sociedad estuvieran tamizadas previamente por su relación con el Estado, evitando los movimientos de masas y promoviendo más bien los pactos y las componendas de cúpula a cúpula, entre clero y gobierno.

Esta última corriente era la que representaban el arzobispo de Morelia Leopoldo Ruiz y Flores y el obispo de Tabasco Pascual Díaz y Barreto. Y su triunfo no sólo consistió en que fueran ellos los escogidos por Roma y Washington para establecer acuerdos y arreglos con el gobierno mexicano, sino también, en que a partir de entonces contarían con el apoyo irrestricto de esos dos centros externos de poder que definieron los términos de la derrota católica del 29. Así, apoderados de los mandos eclesiásticos, consiguieron la fuerza y los recursos necesarios para continuar su ofensiva contra la corriente demócrata cristiana y ejercer una enérgica represión contra las organizaciones y los prelados que simpatizaban con ese tipo de catolicismo, el cual apenas años antes había logrado gran ascendencia y penetración en el clero y la grey mexicanos.

En 1945, Eduardo J. Correa publica un libro con el título de *El arzobispo mártir*, en el que intenta defender y justificar la actuación de Mons. Pascual Díaz y Barreto. Correa, que en su juventud —cuando participó en el Partido Católico— se caracterizó por ser un demócrata-cristiano convencido, en este texto refleja las secuelas y los saldos que dejaba la cruenta batalla que habían librado los católicos

durante ese siglo; una dura y desgastante lucha entre ellos mismos y contra el gobierno. Es decir, Correa defendía ahora al prelado que más había combatido a las organizaciones demócrata-cristianas. Aunque esa actitud no reflejaba un compromiso ideológico, sino más bien un compromiso moral, de agradecimiento, puesto que en los años de persecución, que conllevaron las respectivas carencias, traiciones e infortunios, al periodista hidrocálido, con siete hijos, no hubo quien le tendiera la mano más que Mons. Díaz. Este libro era entonces un testimonio válido de gratitud, pero no logra serlo, en cambio, de exculpación o exoneración³⁷⁵.

Por más esfuerzos que Correa hace por presentar a Mons. Díaz como una víctima circunstancial de los acontecimientos, sus argumentaciones se sienten poco sólidas, más aún, con la perspectiva del tiempo. Su exposición pretende esencialmente mostrar al arzobispo como un incomprendido por los dos contendientes en pugna. Es decir, explicar que su actuación fue una genuina “labor de sacrificio” en la que, con tal de lograr la paz y la supervivencia de la Iglesia en nuestro país, el prelado soportó con abnegación ganarse el encono, tanto de militantes católicos como del gobierno. Pero, aunque esa era la versión “oficial” de los vencedores en el ámbito clerical, había una perspectiva diferente, la de los líderes y militantes de las organizaciones sociales y cívico-políticas católicas que sufrieron el hostigamiento, las amenazas y los intentos de disolución que Mons. Díaz desarrolló contra ellas por muchos años.

Esas organizaciones eran principalmente la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). Con la presunta justificación de que ambas agrupaciones se habían convertido en comandancias de guerra, Díaz, ya con el poder del arzobispado, desde 1929 continuó la dura ofensiva que había iniciado de tiempo atrás el bloque michoacano contra la corriente católica demócrata; y con más razón ahora que, para ese bloque conservador, su claudicación ante el gobierno significaba su hegemonía dentro de la Iglesia y el catolicismo nacional. Es cierto que la Liga, equivocadamente se había involucrado en actividades militares, pero ello había sido con la autorización del episcopado y debido a la desmedida ofensiva que el gobierno desplegó contra la Iglesia; sin embargo, el trato dado por Mons. Ruiz y Mons. Díaz a estas organizaciones después de la derrota, fue particularmente rudo y desconsiderado. Esto se explica por la rivalidad que con éstas y con sus dirigentes

³⁷⁵ Cfr. Eduardo J. Correa, *Pascual Díaz, S.J. El Arzobispo Martir..*

tenían ambos prelados de tiempo atrás, y habría sido diferente, como se vio en otros casos, si hubieran simpatizado con ellos en algún momento. Además, tal circunstancia les facilitó a los jerarcas “arreglistas” enfocar la responsabilidad de la rebelión en esas instituciones, para intentar “lavar las manos” del episcopado ante el gobierno. De esta forma, entre 1929 y 1940, ambas agrupaciones, así como muchos de sus militantes y líderes, se abocarían principalmente a tratar de sobrevivir, con espíritu aferrado, inmersos en un clima totalmente inclemente para ellos.

Tanto la ACJM como la Liga intentaron ser disueltas desde que se acordaron los “arreglos” que supuestamente traerían el advenimiento de la paz. La Liga no estaba dispuesta a ser desmembrada fácilmente, no había sido tomada en cuenta en las negociaciones del fin del conflicto y por tanto dudaba de la conveniencia y eficacia de éstas; le parecía muy sospechoso que los arreglos se dieran en el momento en que estratégicamente más convenía al gobierno y cuando la situación militar de la Guardia Nacional Cristera se volvía prometedora. La forma en que dichos acuerdos habían sido “cocinados”, no le hacía abrigar tampoco muchas esperanzas, puesto que en todo momento los negociadores se aislaron de cualquier contacto con los “alzados” y, peor aún, también ignoraron al Comité Episcopal, es decir, a los demás obispos que se encontraban tanto en el exilio como en México. Si la paz y las supuestas concesiones que el gobierno otorgaba a la Iglesia se hubieran dado realmente, quizá la Liga hubiera pensado en transformarse o disolverse; pero como eso en realidad no sucedió y los cristeros que entregaban sus armas así como varios católicos siguieron siendo perseguidos, aprehendidos y fusilados, la Liga vio cada vez menos motivos para disgregarse³⁷⁶.

En cuanto a la ACJM, esta organización, con más tradición y arraigo, menos dispuesta estaba aún a desaparecer. De hecho, el arzobispo Díaz no tenía un argumento legítimo para pretextar su disolución, por lo que el instrumento idóneo que encontró para transformarla fue la expedición de unos nuevos estatutos que rigieran su funcionamiento. La verdadera intención de los arzobispos Ruiz y Díaz era extirpar del movimiento católico todo rasgo de combatividad y resistencia, marginar a los elementos que habían convertido a las organizaciones católicas en

³⁷⁶Carta del Secretario del C. D. de la LNDLR, José Tello (seudónimo de José Luis Orozco) al Arzobispo de México Pascual Díaz y Barreto, con anotación de “estrictamente reservada”, 12 de septiembre de 1931, ACEHMC, fondo Manuscritos del Movimiento Cristero, carpeta 12, Leg. 1182.

organismos de lucha y activismo social y, más aún, a los que habían incursionado en la gesta cívica y política. En este sentido, la ACJM era el blanco indicado para desactivar al movimiento católico. Era ésta la organización que —como el padre Borgoend lo había proyectado— formaba a los líderes laicos que tenían como objetivo instaurar el orden social cristiano en nuestro país. Era la institución que había logrado crear nuevamente en México intelectuales católicos que pudieran enfrentarse y rivalizar “de tú a tú” con la “inteligencia” liberal; con un sólido conocimiento del pensamiento social-cristiano y de sus implicaciones filosóficas, actualizado y adaptado a los tiempos que se vivían.

Los jóvenes formados por Borgoend y por la ACJM habían puesto de nuevo al catolicismo en la palestra pública del país; habían revitalizado su proyección e influencia social con la intención de que los católicos no profesaran su religión de manera íntima y vergonzante, como en el porfiriato se había pretendido establecer, sino de manera explícita y abierta, dejando que su credo influyera en todos los aspectos de su vida, tanto privada como pública. El propósito de los jerarcas “arreglistas” ahora —como decíamos— era que el movimiento católico se desmovilizara, es decir, que dejara de ser “movimiento” para volverse un conglomerado de organizaciones piadosas, dóciles y apaciguadas, que no pusieran en entredicho en ningún aspecto al régimen de la Revolución. En función de sus propios intereses y representando asimismo los intereses de EUA, de Roma y del régimen revolucionario, los arzobispos Ruiz y Díaz dirigieron su ofensiva contra la ACJM que era —digámoslo en términos más actuales— el *think tank* del activismo democristiano en México, y contra la Liga que era su brazo ejecutor.

A finales de 1929 Mons. Pascual Díaz, por medio de una “Honorable Comisión de Estudio de la Acción Católica en México” que había creado, intentó suprimir a la ACJM. El entonces presbítero Miguel Darío Miranda presidía dicha Comisión, la cual formuló cargos tales contra la Asociación que —según su opinión— la impedían para formar parte de la Acción Católica Mexicana y aún para subsistir; entre esos cargos destacaba que: “La ACJM firmó un documento público en que se adhería al programa de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, infringiendo con eso sus Estatutos que le prohíben meterse en

política”³⁷⁷. El padre Bernardo Borgoend defendió con energía —dentro de los límites que la obediencia le permitía— la esencia de su organización. Con la preparación y el conocimiento de los textos pontificios que casi sólo él poseía en México, en documentos internos argumentó que no tenía porque suprimirse la Asociación, ni modificar sus estatutos originales, pues tales eran las dos “únicas soluciones” que dicha Comisión planteaba. En esas circunstancias Borgoend expresaba:

Con todo respeto me permito insinuar que esas no sean las únicas soluciones y que podrían discurrirse otras varias. De la redacción de éstas, se saca en resumen que la mente de la Comisión parece inclinarse a la supresión... Para convencerme de ello, basta fijarme en la explicación que se da de las soluciones posibles:

1º- Suprime el nombre de Asociación Católica de la Juventud Mexicana: en nuestro caso el nombre no es sino la definición abreviada de toda la Institución, y suprimir aquél es deshacer ésta.

2º- Se dice “que la evolución no se haría como desarrollo de la organización”. Una evolución que no es por desarrollo de la institución de que se trata, le es completamente ajena: luego la ACJM no se tomaría en cuenta; luego prácticamente desaparecería en el Plan de la Comisión.

3º- El inciso siguiente “sino por vía de una nueva implantación parroquial dependiente de la Jerarquía”, no veo por qué se contraponga a la anterior estructura parroquial. Recuerdo de paso a la honorable Comisión que la organización de la ACJM es por Estatutos esencialmente parroquial y que vive vida parroquial desde hace varios años.

4º- El otro inciso “con color enteramente inofensivo...” lo reputo injustificado, como los cargos que se han hecho a la Asociación.

5º- La supresión formal o equivalente de que vengo hablando aparece aún más clara en la explicación que da la segunda de las soluciones posibles, ya que se dice que de seguir viviendo la ACJM, sería un estorbo para la Juventud Católica Mexicana.

Hecha la explicación anterior, opino que la ACJM, con su programa más o menos desarrollado hasta ahora, no debería desaparecer, sino que se la debería ayudar para que realizara ese programa, para que se extendiera al mayor número posible de la masa juvenil católica y para que se fuera perfeccionando más y más en la vida parroquial que ha vivido por varios años.

Razones para que no se suprima la ACJM en el Plan de la Comisión:

Tiene la Asociación un valor real adquirido por el concurso de muchas circunstancias providenciales, por ejemplo: el haber despertado entre los jóvenes un espíritu profundamente cristiano, cuya falta todos lamentábamos; el haber suscitado también gran espíritu de sacrificio por la Iglesia y sus Instituciones, espíritu de verdadero patriotismo y amor intenso a México, como en ninguna otra institución, y al estudio de sus problemas religiosos y sociales. Los valores no se improvisan ni se crean de real orden; y una vez destruidos, no se pueden sustituir fácilmente por otros, porque el conjunto de los factores que los constituyeron está fuera de toda previsión... Se acusa que la Asociación está llena de espíritu de suficiencia. La verdad es que la ACJM se ha dedicado con seriedad en todos los

³⁷⁷ “La Acción Cívica de la ACJM”, Escrito borrador de Andrés Barquín y Ruiz, AMPV, sección Ensayos, caja 27 exp. 190. Mons. Darío Miranda reconocería después, en sus “memorias”, lo inoportuno de esta decisión: “El momento en que se verificaba la instalación de la Acción Católica, apenas a un año de los ‘arreglos’, era totalmente inoportuno”, cfr. Francisco Ma. Aguilera, *op. cit.*, p. 142.

años de su vida al estudio de las cuestiones social, cívica y política; y humano es y explicable que varios de sus miembros se hayan jactado de su valer...³⁷⁸

Como al parecer la idea de la simple supresión no pudo ser implantada, desoyendo los argumentos de Borgoend y de los líderes de la Asociación, los jerarcas insistieron en imponerle nuevos estatutos, exponiendo que esa transformación era obligada, debido a la necesidad de aplicar las “nuevas” normas que para la Acción Católica había promulgado el entonces Papa Pío XI. La “Honorable Comisión” redactó los Estatutos sin someterlos a discusión, ni a la opinión de los miembros de la ACJM. Ante esos hechos, el Comité General de esta Asociación, enterado de lo que se les quería imponer, formuló un escrito en el que detallaba por qué era innecesario e improcedente plantear una nueva legislación:

Para las nuevas instituciones que van a surgir al organizarse la Acción Católica Mexicana, es obvia la necesidad de dictarles unas leyes; mas para aquella que ya existe, como es la ACJM, si están sus estatutos dentro de la doctrina de la Iglesia y de las últimas normas pontificias, no se ve ninguna necesidad para derogar aquellos bajo los cuales se ha venido rigiendo y darle otros nuevos. Al decir que los actuales Estatutos están dentro de la doctrina de la Iglesia y de las últimas normas pontificias, tenemos a la vista la carta de Su Santidad Pío XI, del 13 de noviembre de 1928, escrita al cardenal Bertram. Y para no acumular otros razonamientos citaremos solamente el hecho de que la asociación ha sido alabada, bendecida y aprobada por el mismo Soberano Pontífice, el Papa de la Acción Católica, y no una sino muchas veces por el Episcopado Nacional; ha sido también aplaudida y admirada por las Juventudes Católicas de todo el mundo... Los actuales Estatutos de la ACJM están ya experimentados por más de doce años con un buen resultado. Surgió la Asociación en una época de aguda crisis en todos los órdenes de cosas, particularmente para la Iglesia. Empezó entonces a despertar en la Juventud la consciencia de sus deberes para con Dios y para con la Patria, creando entre los jóvenes un espíritu verdaderamente cristiano. Con ese espíritu luchó abnegadamente durante su desarrollo, en defensa de la Iglesia. Ese mismo espíritu lo supo llevar hasta el heroísmo en la última dolorosa crisis, cuando los jóvenes no vacilaron en dejar hogar, porvenir, y aún en sacrificar la propia vida. Estos hechos han dado a la Asociación, formada con los actuales Estatutos, un valor real y un valor crédito no despreciables en estos momentos en que hay que utilizar todo lo que ayude a la gran idea de reconstrucción religiosa. Pues bien, ¿no sería inconveniente desechar tales Estatutos, suficientemente probados como buenos, para experimentar otros nuevos?... Las instituciones y aún los pueblos llamados a larga vida y a importantes empresas, se han distinguido siempre por el amor a sus constituciones y por el interés en conservarlas íntegras, sin prescindir por ello de ir adaptándose a las diversas condiciones que van imponiendo los tiempos; pues sabidos son los trastornos que trae consigo un cambio radical. Los nuevos Estatutos no implican una transformación sino un cambio total, como puede verse por los puntos más importantes del proyecto...³⁷⁹

³⁷⁸ Respuesta a la Honorable Comisión de Estudio de la Acción Católica, ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 8, Leg. 770.

³⁷⁹ Estudio del Comité General de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana acerca de los Estatutos por los cuales deba ésta regirse. ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 9, leg. 928.

Los recién elaborados Estatutos eran largos y “perfectamente detallados”, cuidaban de pormenores aparentemente intrascendentes pero que en realidad llevaban dedicatoria. Por ejemplo, en los Estatutos originales se determinaban los límites de edad para pertenecer a la organización: mínimo de 15 años, máximo de 35 años. Esto era con el objeto de captar a los cuadros prometedores a edad joven; para ello había un periodo previo de reclutamiento entre los diez y los quince años de edad en donde se escogían a los elementos con más capacidad y talento, según el propósito de la Asociación que era formar “Jefes de Acción”. Es decir, las “vanguardias”, como se les llamaba a esos grupos de niños, eran un filtro de donde se seleccionaban miembros de élite. Los nuevos Estatutos, primeramente, ya no mencionaban el objetivo de formar “Jefes de Acción”³⁸⁰; anulaban el filtro y fusionaban a las “vanguardias” —que ahora se llamaban “aspirantes”— con los demás grupos, eliminando el carácter selectivo del reclutamiento. Asimismo, le quitaban preponderancia a la función de “estudio” y, como explicaba el documento de réplica ya citado: “Los nuevos Estatutos no conceden ninguna importancia a los Círculos de Estudio, pues al hablar de ellos con ocasión incidental, se hace dándoles igual importancia que al círculo gimnástico o de recreo”³⁸¹.

Además, se estipulaba ahora que los miembros que se casaran dejarían de pertenecer a la Asociación. Tanto el padre Borgoend como el Comité General de la ACJM protestaron por esta disposición, porque no tenía ningún sentido esa discriminación para quienes contrajeran matrimonio. El fondo de tal medida en realidad era deshacerse de los líderes “históricos” que habían participado en el conflicto contra el Estado, que le daban fuerza y cohesión a la organización, y que en general, por su edad, eran casados.

Se disponía también que a los jefes de grupo los nombrara el párroco y ya no los socios, así como que al Presidente General lo debía nombrar el arzobispo de México y ya a no el Consejo Federal de la ACJM. En cuanto a la estructura parroquial que se exigía ahora para la Asociación, el Comité General argumentaba que ésta se había respetado pero que debía haber flexibilidad, puesto que en algunas zonas del país era difícil someterse a dicha estructura, por la escasez de

³⁸⁰ Estatutos Generales de la ACJM, de la Acción Católica Mexicana, (Edición privada). ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 8, leg.788.

³⁸¹ Estudio del Comité General..., ACEHMC.

párrocos y “por la falta en no pocos de ellos de preparación en los estudios sociales”. Esto último era algo que debió haber herido susceptibilidades, y era además un asunto en el que el padre Borgoend había insistido desde su llegada a México. Ahora ya se hacía evidente que era algo que a la jerarquía también preocupaba, pero por otros motivos. Es decir, que el hecho de que los conocimientos de Borgoend y un grupo destacado de jesuitas fueran utilizados para formar laicos con una sólida preparación intelectual en aspectos teológicos, filosóficos y sociales, había hecho, gracias a la ACJM, que los laicos terminaran por estar mejor instruidos en esos temas que los propios sacerdotes. Tal desproporción hacía que el alto clero hubiera tenido y siguiera teniendo graves problemas para controlar y subordinar al laicado militante. La solución que se planteaba la jerarquía —por motivos más políticos que religiosos— era ahora, en lugar de estimular la preparación de los sacerdotes, la de suspender mejor la preparación para los laicos.

No sería casual entonces, que los obispos que seguirían apoyando a la Democracia-Cristiana hubieran sido educados en Roma, en la Universidad Gregoriana por los jesuitas. El arzobispo de Durango, José María González y Valencia y el obispo de Huejutla, J. de Jesús Manríquez y Zárate, que fueron de los pocos leales a esta corriente, así nos lo hacían ver. En mayo de 1926, el arzobispo de Durango le escribía a monseñor Manríquez en una carta, con motivo de su captura y encarcelamiento:

En estos momentos en que vuestra Ilustrísima va en camino de la prisión, por haber defendido íntegramente los derechos de la Iglesia y mantenido incólume vuestra dignidad de prelado, vienen a mi mente los recuerdos de nuestra vida de colegio en Roma, cuando al estudiar las tesis de Derecho Público hacíamos entusiastas apreciaciones sobre el valor cristiano en la defensa de la Iglesia. Por eso siento hoy que el corazón me pide dirigir esta carta al compañero de ayer y hermano en el episcopado de hoy, para testificaros que he seguido paso a paso vuestros actos, y admirado vuestra serenidad en el cumplimiento del deber...³⁸²

Monseñor Manríquez a su vez le respondía:

Al evocar Vos Ilustrísimo Sr. tan efusiva y oportunamente los recuerdos del amadísimo Colegio Pio Latinoamericano de Roma, habeis tocado una de las fibras más delicadas de mi alma y aunque materialmente esté rodeado por mis enemigos y azotado por fiera tempestad, ha volado mi espíritu a la Eterna Ciudad, en donde reposan los restos venerables de Pedro y Pablo... y que allá en aquel augusto santuario doblamos la rodilla y dijimos “Oh Santos Príncipes de la Iglesia de Cristo; ya que hemos aprendido a amar a Jesucristo y a su Iglesia junto a la Cátedra Sublime de la Verdad, no permitais que cobardes traicionemos la causa

³⁸² Bisemanario católico *El Faro*, 23 de mayo de 1926.

sacrosanta del Maestro; antes bien, desde el trono de vuestra gloria, sostenednos, amparadnos y sed nuestros padrinos en la tremenda lucha por la defensa de la Iglesia"...³⁸³

La Santa Sede no podía culpar a estos prelados de heterodoxos o apóstatas, pues se habían formado al amparo de ella, y en la Gregoriana habían adquirido su visión de lo que debía ser una sociedad en donde imperara el orden cristiano. Era la misma visión compartida por los cuadros de la ACJM y la que de pronto, a partir de los "arreglos", se acordó que ya no debía fomentarse en México. Como ya hemos dicho, esta visión implicaba una concepción "popular" del catolicismo, una idea de mejoramiento social; asimismo, contenía una fuerte carga nacionalista aderezada de grandes dosis de hispanismo y antiyanquismo. Aunque ya inofensivo militarmente, al gobierno le incomodaba la beligerancia y rebeldía de este sector católico que se negaba a aceptar las "verdades incuestionables" que estaba ya logrando implantar el gobierno de la Revolución, en cuanto a lo que debíamos concebir como los fundamentos de nuestra nacionalidad; por ello, aún después de la supuesta tregua acordada con la Iglesia, el gobierno continuó desplegando una persecución ideológica contra este sector, con la colaboración de la cúpula clerical. Por su conservadurismo, a los prelados "arreglistas" les causaba urticaria el progresismo social de esta corriente, y a EUA le preocupaba su radicalismo antiyanqui. Es decir, ideológicamente, los democristianos representaban lo opuesto a lo que defendían quienes se habían aliado para establecer los "arreglos", y no satisfechos estos últimos con desvanecer la amenaza guerrillera y política que representaban los primeros, también se propusieron destruir sus organizaciones y sus ideas.

En esa alianza de oponentes cohesionados sólidamente por intereses compartidos, llegó a haber de repente fisuras que, no obstante, fueron convenientemente reparadas en su momento. En cuanto a la persecución ideológica, el gobierno, la jerarquía y EUA coincidían plenamente; sin embargo, era algo que Roma no veía con total satisfacción, pues finalmente sabía que los democristianos, en lo teórico, estaban más cerca de la ortodoxia que quienes habían logrado hacerse del poder clerical en México. Durante años y por distintas vías, las organizaciones demócrata-cristianas y sus líderes se quejarían de la situación de persecución que sufrían, pero padecían varias desventajas o deméritos

³⁸³ *Ibid*, 27 de mayo de 1926.

a los ojos de la Santa Sede como para ser atendidos por ella. Primero, porque pertenecían a un país “bárbaro” o —en términos más actuales— subdesarrollado; segundo, como laicos, sus posibilidades de ser tomados seriamente por las autoridades de Roma eran escasas, porque en cuanto a recabar informes objetivos sobre la situación de la Iglesia en alguna región, a quien se consultaba era a arzobispos y a obispos o en dado caso a clérigos, y la palabra de éstos era mucho más valorada que la de cualquier laico. Y tercero, los métodos violentos utilizados por los democristianos y el recurso a las armas que promovían —incluyendo el tiranicidio— alejaba definitivamente a la Santa Sede de esta corriente en México; aunque sabía que en términos teológicos y de doctrina social, este grupo estaba más cercano de los dictados pontificios.

Volviendo a la ACJM, cuando el Comité General de esta agrupación vio que sus explicaciones eran ignoradas por la curia mexicana y que el “albazo” era inminente, tomando el parecer de sus miembros, decidió disolver la organización antes de aceptar que a ésta le fuera arrancada su tradición y su personalidad. Dicho Comité fundó entonces a mediados de 1930 Juventud Cívica, como una organización donde se pudiera preservar el “verdadero espíritu acejotaemero”³⁸⁴.

Los exdirigentes de la ACJM y de la Liga y el grupo jesuita que las asistía, pensaron entonces que era conveniente enviar un emisario a la Santa Sede para que expusiera el difícil momento que estaban viviendo. Fue entonces que el obispo de Huejutla, Mons. Manríquez y Zarate aceptó dicha misión y se entrevistó con el Papa, presentando a la cúpula pontificia un amplio informe de la angustiante situación por la que atravesaban la Iglesia y los católicos en México luego de los arreglos. Poco después, optaron por mandar también a un laico para ratificar dichos informes y exponer el punto de vista de las organizaciones seglares; el escogido fue Miguel Palomar y Vizcarra, quien en noviembre de 1930 presentó un escrito y se entrevistó con el cardenal Pacelli, secretario de Edo. de Pío XI³⁸⁵. Es difícil pensar que dichas gestiones comenzaran a conseguir logros, si no consideramos que se dieron junto con otras que fueron más efectivas.

Los padres jesuitas mexicanos o radicados en México que eran los asistentes y asesores de la democracia cristiana en el país y en particular del sector más

³⁸⁴ Acta de fundación del Grupo Acción Cívica, 12 de marzo de 1930, AMPV, sección ACJM, caja 46, expediente 430.

³⁸⁵ Barquín, A. *Bernardo...*, p.164

beligerante, presentaron también un informe completo a los superiores de su orden, acerca de la dolorosa situación que padecían los católicos y sus organizaciones en México. Parece ser que el general de los jesuitas (conocido como el “Papa negro”) intervino ante la Santa Sede, y esta vía logro más impacto. Al menos se logró que a principios de 1931 se emitiera una orden pontificia, la cual instaba a los altos jerarcas del clero mexicano a reinstaurar a la ACJM con sus mandos y estatutos tradicionales. Asimismo, Mons. Pascual Díaz fue llamado al Vaticano para dar explicaciones³⁸⁶.

Todo esto previno al arzobispo de México y al delegado apostólico Ruiz y Flores, sobre la posibilidad de que la alianza que había instrumentado los arreglos se estuviera cuarteando. Por tanto, en abril de 1931 monseñor Díaz viajó rumbo a Roma, haciendo primero una importante escala en Nueva York para reforzar el apoyo norteamericano. Así, en mayo, el arzobispo de México llega a la Santa Sede pretextando una peregrinación e inicia sus gestiones. Logra llevar hasta Roma a Edmund Walsh –jesuita de alto rango–, como representante del clero norteamericano, al exembajador Dwigth Morrow y al expresidente Emilio Portes Gil, para reafirmar los amarres de la alianza y exponer ante el Vaticano que los términos pactados seguían vigentes y que se estaban cumpliendo³⁸⁷.

La realidad era otra, pues la persecución, aunque en un principio había aminorado, ahora se intensificaba en diversos estados y no se percibía ninguna esperanza de algún avance legal hacia la libertad religiosa. Mons. Pascual Díaz pintaba un panorama falsamente optimista a la curia romana, porque el apoyo que ésta le había otorgado dependía de que los mencionados arreglos tuvieran resultados positivos. El gobierno mexicano –representado por Portes Gil–, a su vez, se prestaba a simular los escenarios, presentando una actitud conciliadora ante la cúpula pontificia, porque el cumplimiento de los arreglos era un compromiso asumido con el gobierno norteamericano, que entonces se había convertido ya en el principal apoyo y garantía para el régimen revolucionario.

El hecho de que el representante del gobierno mexicano y el jefe de la Iglesia mexicana aparecieran coincidentes y en relación armónica y, sobretudo, el escuchar de los garantes del acuerdo –los representantes de clero y gobierno

³⁸⁶ Wilkie, *op. cit.* (entrevista con Miguel Palomar y V.), p.217.

³⁸⁷ Para datos sobre este viaje de Mons. Díaz, cfr. Silviano Velarde (seudónimo del padre Amado López), Artículo “¿Cuál será el resultado?”, en *El Hombre Libre*, 19 de mayo de 1931; y artículo inédito del mismo autor, con el mismo título, citado en Barquín, *Bernardo...*, p. 175-176.

norteamericanos— una corroboración de las versiones expresadas por los primeros, selló nuevamente los términos de la alianza. A partir de entonces el Vaticano ya no prestaría oídos a las quejas de los democristianos, su credibilidad se veía cuestionada aún más, y la Santa Sede ratificaba entonces la pertinencia de su estrategia conciliadora, la cual ya muy difícilmente iba a cambiar.

Sin embargo, gracias a la orden pontificia de 1931, la ACJM había resucitado con entusiasmo y con el padre Borgoend de nuevo como su orientador eclesiástico. Reincorporó a sus antiguos cuadros y exaltó a sus héroes y mártires. Pero el reforzamiento de los apoyos conseguidos por Mons. Díaz en EUA y Roma, permitió que éste insistiera otra vez en el dismantelamiento de esta agrupación, y que continuara el hostigamiento. Las circunstancias se le presentaron propicias, pues, precisamente por la fecha de su visita a Roma, la Juventud Católica Italiana fue motivo de conflicto entre la Santa Sede y el Estado italiano³⁸⁸. Las causas de esto eran producto de la particular circunstancia política que se estaba viviendo en Italia y del añejo litigio de potestades y soberanías territoriales entre ese país y el Vaticano. Es decir, en ningún momento la problemática italo-romana tenía semejanza con la situación mexicana. Sin embargo —como ya se ha explicado a lo largo de este trabajo—, desde Pío IX la Acción Católica italiana se había convertido en el parámetro a seguir para la Acción Católica (A.C.) de otros países. Obviamente las normas que dictaba el pontífice para la A.C. italiana no eran obligatorias para los católicos de otras naciones, eran una guía, una referencia muy importante, pero la casuística dependía de la realidad de cada país. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIX, esta circunstancia se prestó a un ambiguo juego que haría que la aplicación de tales orientaciones produjera distintos equívocos; una aplicación que dependiendo de quiénes y en dónde, oscilaría entre la adaptación sensata y la imitación obtusa, entre la aceptación meditada y la adopción impuesta.

La actuación de la jerarquía clerical mexicana durante el porfiriato —como ya se ha expuesto— es un claro ejemplo de esta ambigüedad en donde con supuesta obediencia, las consignas pontificias eran aplicadas con resultados contrarios a los de su espíritu original. Disposiciones de entonces, de Pío IX o de León XIII para la A.C., cuyo espíritu era intransigente, eran adoptadas para obtener resultados

³⁸⁸ Francisco Ma. Aguilera, *op. cit.*, p. 142-143.

conciliadores. A su vez, el laicado que en ese tiempo se oponía a la actitud subordinada de la cúpula clerical, apelaba a las mismas recomendaciones pontificias para demandar una actitud de resistencia. O sea, el magisterio romano daba para justificar posturas diferentes y hasta opuestas con respecto a la problemática política y social. Esa interpretación artificial que el alto clero conciliador del porfiriato daba del magisterio pontificio, se repetiría con la jerarquía “arreglista” de la postcristiada.

El Papa Pío XI era conocido como “el Papa de la acción católica”, no porque la hubiese creado, sino por la reforma que aplicó en ella, y la intensidad con que la impulsó; aunque en realidad su reforma tuvo como objeto restringirla y controlarla. En 1923 promulgó una nueva constitución para la A.C. italiana, cuyos objetivos primordiales eran lograr “...una más estrecha unión de todas las organizaciones de Acción Católica bajo una acentuada estructura unitaria” y conseguir “...una más perfecta coordinación y subordinación a la jerarquía eclesiástica para lo cual la A.C. aparece aún más evidentemente que en el pasado tal como es por su esencia: un auxiliar del apostolado jerárquico”³⁸⁹. Esta nueva normatividad es la que el arzobispo Díaz aprovechó a mediados de 1930 para imponer nuevos estatutos para la A.C. mexicana. Algunos obispos como Leopoldo Lara y Torres protestaron por dicha imposición, elevando sus quejas hasta la Santa Sede, aunque sin ser éstas tomadas en cuenta³⁹⁰.

La concentración de autoridad y verticalidad que contenía el nuevo ordenamiento de la A.C. italiana era algo muy propicio para los intereses de la cúpula “arreglista”, que quería controlar enérgicamente cualquier movimiento o iniciativa del laicado en México. Sin embargo, cuando se intenta esterilizar o suprimir a la ACJM, el padre Borgoend, al tanto de las sentencias pontificias, expone que pese a esas nuevas normas de la AC italiana, no había ningún elemento en ellas que justificara la transformación de su Asociación, ni el remplazo de sus Estatutos. Y tal argumento era cierto, puesto que la nueva legislación romana expresaba:

Art-6º...Las organizaciones nacionales proceden según sus respectivos estatutos y reglamentos con plena autonomía, bajo la dirección y responsabilidad de sus órganos estatutarios para cuanto concierne al cumplimiento de sus fines específicos

³⁸⁹ Para consultar estos nuevos Estatutos de la A. C. Italiana, cfr. Civardi, *op. cit.*, p.83 y s.s..

³⁹⁰ Memorando y pruebas anexas..., ALNDLR.

y principalmente para la formación, adiestramiento y aplicación de los socios a los deberes de la Acción Católica.³⁹¹

El padre Borgoend lo resumía en una frase que el mismo Pío XI había utilizado para describir las relaciones de las organizaciones tradicionales de la A.C. con el nuevo ordenamiento: “No tanto fundar nuevas asociaciones de seglares sino cuanto confirmar y perfeccionar las antiguas”³⁹².

Pero, ¿por qué la situación italiana no podía equipararse a la de México? Para el Vaticano, el aglutinar de nuevo a la Acción estrictamente Católica y desentenderse de las organizaciones católicas participantes en política, era un paso conveniente para sus intereses, en la difícil coyuntura italiana del momento. Pero esto se daba en un panorama en donde el pontificado, durante años, había organizado e institucionalizado la acción cívica, la acción política y la acción económico-social de los católicos. Es decir, existía un partido político católico que era la segunda fuerza electoral y que hasta 1926 cogobernaba en Italia; existían asociaciones cívicas y civiles católicas con distintos fines que operaban abierta y libremente; funcionaban escuelas, universidades y centros de investigación científica católicos; asimismo, sindicatos, organismos de asistencia social, cooperativas y bancos católicos que competían con otros en términos de equidad legal.

En febrero de 1929 el Vaticano y el gobierno de Italia firmaron los Tratados de Letrán en donde por fin se reconocía la soberanía territorial tan largamente buscada por la Santa Sede. Estos tratados incluían un Concordato entre Iglesia y Estado italianos donde incluso se daba reconocimiento legal a la Acción Católica, compuesta por seglares, pero cuyos fines eran meramente religiosos³⁹³. La distinción con México resalta desde el momento en que en nuestro país, la existencia de la Iglesia misma, ni siquiera estaba reconocida legalmente, y tampoco en ninguna de sus derivaciones. Entonces, querer concentrar y controlar en México a la A.C. para limitarla estrictamente a fines religiosos, significaba desmembrar y derruir los incipientes logros que estaba consiguiendo la acción cívica, política y económico-social de los católicos en el país. Implicaba cercenar el

³⁹¹ Civardi, *op. cit.*, p. 91.

³⁹² Contestación a las preguntas que la Honorable Comisión de Estudio para la Acción Católica se sirvió formular para los suscritos miembros de la AC JM. ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 9, leg. 904.

³⁹³ Civardi, *op. cit.*, p.98-103

impulso vital del movimiento católico para encerrarlo en la segura celda de la apatía y la indolencia.

Como más arriba lo mencionamos, en mayo de 1931 surgió en Roma un enfrentamiento entre las Juventudes Católicas y el gobierno de Mussolini. Dado que recién se habían firmado los Tratados de Letrán, la Santa Sede, para evitar problemas, acordó disolver los círculos juveniles católicos. Asimismo, decidió reformar nuevamente la regulación de la A.C. italiana para adaptarla a los requerimientos del régimen fascista que se fortalecía ya en Italia. Es decir, las Juventudes Católicas habían estado desarrollando un trabajo de proselitismo opositor para contrarrestar la expansión del fascismo y el crecimiento de las juventudes fascistas. Esto molestó sobremanera a Mussolini, quien amenazó al Vaticano que si la A.C. seguía interfiriendo políticamente a su gobierno, los Tratados de Letrán se verían amenazados. Es así que la Santa Sede acepta reprimir temporalmente a las Juventudes Católicas e inmunizar a la A.C. de cualquier actividad política y sindical³⁹⁴.

Pero el Vaticano aceptaba apaciguar a sus juventudes, asumiendo la táctica de ceder en algo para proteger lo principal; incluso se somete a una ley que autorizaba sólo el sindicalismo oficialista, con tal de seguir conservando lo demás. Llegará el momento en que se proscriban los partidos políticos y el fascismo se desboque en sus impulsos totalitarios, pero aún así la Iglesia tenía mucho que mantener. En tales condiciones, el Partido Popular (que era el partido demócrata-cristiano), aún en la clandestinidad, desarrolló una fuerte y meritoria resistencia en defensa de la libertad y de los derechos humanos contra la tiranía fascista; sus líderes fueron encarcelados y perseguidos; no obstante, la solidez de sus raíces hizo que después de la 2ª Guerra Mundial, el partido se irguiera de nuevo para encabezar la reconstrucción de Italia en la posguerra³⁹⁵.

En México —pensaban los democristianos—, al inmovilizar a las juventudes católicas y dismantelar las organizaciones cívicas, no se cedía en algo para conservar lo mayor, sino que se cedía en lo mayor ¿para conservar qué? Es decir, entre más se cedía se cerraban más templos, se limitaba más la libertad educativa y no se ampliaban en nada las facultades de la Iglesia, ni siquiera en aspectos estrictamente piadosos. Y ante el argumento de que lo que se protegía era el

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ Cfr. Alfredo Canavero, *op. cit.*

ejercicio del culto, el resultado fue que en los años posteriores, al culto se le fueron poniendo más trabas y se limitó aún más el número de sacerdotes. Así, el punto de vista de los católicos “populares” con respecto a la actuación de la cúpula clerical, era que se iba cediendo todo para conservar nada³⁹⁶.

Aprovechando la formalización de su nombramiento como director pontificio de la Acción Católica Mexicana, en 1932 el arzobispo de México intentó imponer nuevamente los Estatutos de la ACJM que no había logrado hacer vigentes en 1929. Con el soporte de lo realizado por la Santa Sede con las juventudes católicas italianas, en esta ocasión el “albazo” tiene éxito y, aunque con disgusto e indignación, tanto el padre Borgoend como algunos dirigentes de la asociación, no tuvieron otro camino que el del sometimiento. No obstante, la esperanza para ellos se mantenía en que Borgoend seguía siendo el asistente eclesiástico y que el nombre original se había conservado; el mismo sacerdote terminó por recomendar paciencia y obediencia, esperando tiempos más propicios para revitalizar a la Asociación. Sin embargo, la vieja guardia de la ACJM no aceptó allanarse a este repetido golpe de la jerarquía y decidió escindirse para salvaguardar nuevamente lo que ellos denominaban como el “espíritu acejotaemero”. Así, el Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos, que era el núcleo fundador de la ACJM, se separó para darle vida otra vez a Juventud Cívica. Posteriormente, al unírsele otros grupos regionales, fundarían una organización que se llamaría Juventud Nacionalista, que se propondría:

La formación de jefes para el terreno cívico y político ...unir a la juventud de México para conducirla a la reconquista, conservación y defensa de las libertades civiles y políticas del pueblo mexicano... cooperar con la Liga Nacional Defensora de la Libertad, la cual tiene por fin “detener al enemigo y reconquistar la libertad religiosa y las demás libertades que de ella se derivan”...³⁹⁷

De esta forma, Juventud Nacionalista se abocaría a desarrollar la acción cívica, política y social; precisamente las áreas que las nuevas disposiciones restrictivas de la A.C. no contemplaban, y donde el arzobispo Díaz y el gobierno no querían que la Iglesia se metiera.

³⁹⁶ Cfr. Memorando y pruebas anexas...ALNDLR.

³⁹⁷ Programa de Acción Cívica de Juventud Nacionalista, ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 12, Leg. 1220.

--LA AGONÍA DE LA "LIGA": 1932-1937

Por su parte, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), durante 1932 se vio inmersa también en una fuerte y desgastante disputa con las autoridades eclesiásticas. Al igual que con la ACJM, el motivo era la intención de los obispos "arreglistas" de desaparecerla, transformarla o "amansarla", quitándole su original espíritu. Celebrada la 2ª Convención de la Liga en febrero de 1932, ésta sometió a la revisión del arzobispo de México sus principios y programas aprobados en dicho evento. Mons. Díaz le presenta a su vez al Delegado Apostólico tales documentos para que les diera el visto bueno. Los obispos Ruiz y Díaz responden a la Liga haciendo esencialmente cuatro indicaciones: 1- Que no se hable mal de los Estados Unidos de América, 2- Que no se demuestre sistemáticamente hostilidad a la Revolución ni al Gobierno, 3- Que se inculque obediencia y sumisión a cualquier indicación de la autoridad eclesiástica, y 4- Que se cambie el nombre de la Institución.

La Liga no aceptó lo del cambio de nombre porque era como avergonzarse de ser lo que había sido, y además porque:

El repentino cese de las acciones bélicas, llevada a cabo con tanta abnegación y admirable disciplina por la Guardia Nacional, y el desengaño de ésta, al ver que aún después del licenciamiento se asesina a algunos de sus miembros, que subsiste la proscripción para muchos católicos y que persisten los atropellos, ha traído honda inquietud a los espíritus y manifiesto disgusto a muchos. De aquí el temor, la suspicacia, el prejuicio de que se ha prometido al Gobierno el sacrificio de la Liga y que a esto se tiende al exigir el cambio radical de nombre. Esto por inverosímil que sea para un espíritu sereno, es muy humano para las almas estrujadas sin piedad por una cruenta y prolongada lucha, aplastadas por el dolor, víctimas muchas de ellas de incurable pesimismo...La labor no sólo de las autoridades eclesiásticas, sino también de los católicos influyentes, debe ser en estos momentos la de calmar los espíritus hondamente conturbados por el estado de incertidumbre en que vivimos, que es para el ánimo el peor de todos los estados, y no hay que echar leña a la hoguera de las pasiones exaltadas...³⁹⁸

No acepta tampoco la Liga la disposición referente a que debe evitar hablar mal de los EUA, porque, "el imperialismo Yanqui es para nosotros y para cualquier mexicano que anhele la salvación de la patria, algo que es en sí mismo malo, y como malo debe combatirse enérgicamente..."³⁹⁹; rechaza también dejar de ser

³⁹⁸ Carta de Pedro Hernández (seudónimo de Rafael Cenicerós), presidente de la LNDLR, al Delegado Apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores, 23 de noviembre de 1929. ALNDLR, Inventario, f. 7544-7547.

³⁹⁹ Comité Directivo de la LNDLR, "Declaraciones y acuerdos", con la anotación (no pasó), es decir que no se publicó pero tuvo efectos internos, 8 de mayo de 1932, en Consuelo Reguer (comp.), *Dios y mi Derecho*, 4V., (reproducción de los archivos de la J. local 16 de la LNDLR en el D.F), T.IV, p.66-67.

hostil a la Revolución y a su gobierno, porque ambos representaban para ella “la destrucción de los fundamentos de la sociedad y de la patria; la confiscación en favor del Estado sectario y perseguidor, del alma de la niñez y la juventud; la guerra radical pletórica de odio a las libertades esenciales, en especial, a la de conciencia...”. En cuanto a la obediencia, la acepta pero condicionada, ya que según las nuevas disposiciones para la A.C., la acción cívica, política y social, eran independientes de la jerarquía eclesiástica⁴⁰⁰.

La Liga se defendió como pudo para soportar los embates que el propio clero le propinaba, pero la presión fue tanta que decidió suspender sus trabajos en mayo de 1932. Era en esos momentos y a lo largo de ese año cuando la persecución del gobierno contra los católicos habría de incrementarse en todo el país, y las limitaciones para el culto llegarían a sus peores niveles, poniendo así en evidencia, no sólo la “inutilidad” de los arreglos, sino también, en entredicho, la legitimidad de quienes los instrumentaron.

Es entonces (octubre de 1932) que la Santa Sede decide por fin dirigirse a los católicos mexicanos. En la encíclica *Acerba Animi* el Papa Pío XI hace un detallado señalamiento de las violaciones que el gobierno había hecho del *Modus Vivendi* que se acordó “por escrito” en 1929, aunque dichos documentos no habían sido conocidos públicamente.

Hemos visto la ambigüedad que caracteriza al lenguaje pontificio y, sin ser la excepción, esta encíclica tiene aspectos poco claros en cuanto a la posición del pontificado y sus indicaciones para el comportamiento de los católicos. Algo evidente es que la Santa Sede repudia la suspensión de cultos como forma de resistencia, haciendo una implícita alusión a que haberlo hecho en 1926 fue un error. Se manifiesta por la protesta pacífica y no violenta, pero señala que deben usarse todas las formas “legítimas” —no dice “legales”— de protesta. Reconoce que someterse a las leyes impías no significa aceptarlas, ergo, los que las acatan y no resisten están actuando bien, pero los que protestan y resisten pacíficamente también. Deja claro que lo fundamental es que prevalezca el ejercicio del culto por más limitado que esté. De hecho, confiesa que la particular virulencia del gobierno contra el catolicismo le es inusitada, y que está convencida de que la intención del Estado mexicano es acabar con la Iglesia y su clero⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ Una reproducción completa de esta encíclica en *Ibid*, p.169-177

Pese a la propensión al equívoco y la poca claridad del texto con respecto a lo que los católicos mexicanos anhelaban que el pontífice les definiera, es posible concluir del mismo que: 1- El Vaticano está perfectamente consciente de la violencia y represión que vive la Iglesia y los católicos en México, y ostenta estar bien informado; 2- No confía, como lo hacía con otros países, en que aquí se diera una resistencia muy activa, pero acepta todas las formas de resistencia legítima que puedan desarrollar los católicos en la defensa de sus derechos; 3- Le interesa particularmente que se mantenga el ejercicio del culto; 4- Basa mucho de su esperanza en el apoyo diplomático internacional; y 5- Apoya el actuar de la jerarquía y confía en la “cuidadosa diligencia” de ésta para “iluminar” y orientar a sus fieles.

Con estas conclusiones puede confirmarse que el concepto que la Santa Sede tenía del país estaba, en efecto, envuelto en una atmósfera de subestimación. El gobierno, por su crueldad, le parecía incivilizado, temible e impredecible; las organizaciones del laicado y el movimiento seglar poco confiables para desarrollar una resistencia inteligente y efectiva. La sociedad mexicana poco preparada y poco virtuosa, por lo tanto, difícil de orientar y controlar; por ello el ejercicio del culto y la práctica de los sacramentos era lo único que podía mantenerla al margen de cualquier barbarie. La confianza en la diplomacia internacional era la reiteración de que la esperanza de Roma estaba en la intervención de los EUA, en el poderío de los instrumentos de control que podía hacer valer sobre el gobierno de México, y en el conocimiento que tenía de su vecino. Esta idea demeritada del catolicismo nacional era inspirada o reafirmada por ciertos grupos religiosos de nuestro propio país, entre ellos, algunos obispos cuyo concepto de los católicos mexicanos también era de poco aprecio. Monseñor Díaz, por ejemplo, “no cree en la fe del pueblo mexicano en general y por tanto no cree en la fuerza de los cristeros”⁴⁰². Mons. Ruiz y Flores, por su parte, escribía refiriéndose al pueblo mexicano:

La ignorancia de los más de los nuestros, indios y proletarios, el vicio de la embriaguez tan extendido, lo mismo que el de la ociosidad. La indiferencia por el bienestar de la familia, el descuido del ahorro, y el concubinato; vicios todos que lo hacen un abyecto esclavo e instrumento eficaz en manos del primer ambicioso agitador...⁴⁰³

⁴⁰² Meyer, *op. cit.*, T.I, p.29.

⁴⁰³ *Revista Eclesiástica Mexicana*, enero de 1921, citado en Romero Solís, *op. cit.*, p.251.

Siendo así, la afirmación papal de estar bien informado se matiza porque cualquier informe era filtrado por una gruesa maya de prejuicios. Otro equívoco se da con respecto a que en la encíclica se elogia la resistencia que han desarrollado los católicos desde que se desató la persecución —dentro de la cual fueron actores principales la Liga y la ACJM, desde luego—y exhorta a desarrollar protestas diversas mientras no sean violentas. Mas, ya en los hechos, los jerarcas mexicanos ejercieron una política represiva no únicamente hacia la resistencia violenta, sino hacia la protesta a secas; sólo autorizaban la que la misma jerarquía pudiera hacer directamente ante la élite gobernante. Con esta actitud represiva hacia cualquier manifestación de inconformidad, lo que se provocó fue que el laicado democristiano más beligerante no viera otra salida más que la de la rebeldía y luego la insurrección. Sobra decir que la recomendación pontificia a los dirigentes del clero nacional de “iluminar” con “cuidadosa diligencia” a sus fieles, desafortunadamente no aconteció.

En junio de 1933 la Liga decidió reanudar sus actividades debido al desolador panorama en que se encontraban los católicos para poder practicar su religión. Entre junio y diciembre de ese año, con esfuerzos y dificultades la Liga fue reviviendo su estructura y organización en las distintas zonas del país. No obstante, a finales de diciembre muere Rafael Cenicerros Villarreal, que había fungido como su presidente desde su fundación. A los casi 80 años de edad, Cenicerros fallece fatigado y con muchas carencias económicas, puesto que sus recursos los había invertido en los trabajos de la Liga. Miguel Palomar y Vizcarra que había fungido como vicepresidente de la misma, decidió abandonarla en 1932, puesto que, ante la hostilidad clerical, pensaba que lo más conveniente era disolverla; o al menos mientras Monseñor Díaz fuera el arzobispo de México.

Un ejemplo de cómo la represión ejercida por la jerarquía ayudaba más al radicalismo que a la moderación de los democristianos, es lo acontecido a raíz de que —por la muerte de Cenicerros— la presidencia de la Liga queda vacante. Monseñor Díaz entonces intenta aprovechar la situación para colocar en la dirigencia a personas afines a él, que encubiertamente trabajaban en la organización. Esta disputa por la jefatura logra que los “infiltrados” se desenmascaren y la lucha se desate abiertamente. En febrero de 1934 los “infiltrados” convocan a una reunión del Comité Directivo, cambiando el domicilio de la reunión a última hora, y destituyen a los dos vicepresidentes que no eran

“arreglistas”. Este “golpe de Estado” que dieron a la Liga movilizó a los democristianos, que lograron convocar a una reunión más amplia en donde la mayoría de los miembros apoyó a los legítimos vicepresidentes (José Serrano y Jorge Nuñez) y destituyeron a los miembros de la directiva que trabajaban para Mons. Díaz (Don Severo y Saviñón)⁴⁰⁴. Contrario a lo que pretendían los “infiltrados”, estos hechos facilitaron que se hiciera una “purga” de los “malos elementos” en la organización. Sin embargo, la Liga quedaba mermada y debilitada, además de los naturales resentimientos que prevalecieron debido a tal emboscada⁴⁰⁵.

El 1° de abril se realiza la 3a Convención de la LNDL que ya para entonces había decidido eliminar la “R” de sus siglas. O sea, que ante la insistencia de la autoridad eclesiástica de que cambiara su nombre, la Liga sólo aceptó quitar el término “Religiosa” de su título, con el supuesto objetivo de desligarla de sus vínculos con la jerarquía clerical; sin embargo, con ello, su nombre suponía propósitos más ambiciosos, puesto que daba a entender que ahora lucharía por defender todo tipo de libertades, no nada más la religiosa. En esa tercera Convención se nombrará al nuevo Comité Directivo ya depurado. Conocido como “la Liguita”, el Comité espurio que había tratado de apoderarse de la dirección, continuó alegando ser el verdadero y consiguió confundir a algunos miembros en distintas zonas del país; finalmente, intentaría sobrevivir con el nombre de Acción Cívica Mexicana⁴⁰⁶.

Precisamente después de estos acontecimientos, y en buena parte debido a ellos, es cuando la Liga --que había renacido para desarrollar la resistencia cívica-- decidirá ahora incursionar en el ámbito político y, en forma clandestina, volverá a trabajar para apoyar la resistencia armada. Los exmiembros y exdirigentes de la ACJM que ahora eran miembros de Juventud Nacionalista, son los que le darán asesoría ideológica a la Liga y ayudarán a reorganizarla después de la escisión que sufrió⁴⁰⁷. Ya en septiembre de 1932 estos exiliados de la ACJM habían formado la Asociación Pro Libertad de Enseñanza (ANPLE) para protestar y combatir las reformas legales educativas que habían quedado pendientes en el Constituyente del

⁴⁰⁴ Estos son seudónimos de los que no localicé los verdaderos nombres.

⁴⁰⁵ Reguer, *op. cit.*, p. 237-246

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Informe del Comité Central de Juventud Nacionalista a su Primera Asamblea Nacional, 18 de agosto de 1935, ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 13 legajo 1230.

17, y que en concordancia con aquellos debates ahora el gobierno intentaba implantar⁴⁰⁸. Eran aquellas que los miembros más radicales de la Comisión Primera de Constitución propusieron, pero que no lograron consensuar entonces. Las que impulsaron quienes, como el diputado Luis Monzón, pensaban que el término “laico” en el artículo 3º era demasiado tibio. Propuestas “progresistas” que habían quedado simplemente suspendidas y que a partir de 1932, con la capitulación del clero y la derrota del movimiento católico, se podían abrir paso ya sin resistencias, y que desembocarían en la promulgación constitucional de la “educación socialista”.

La Asociación Pro Libertad de Enseñanza, durante más de tres años tuvo una acción pujante, particularmente por medio de mítines y propaganda, para defender el derecho del niño a recibir una “educación integral” y la obligación que tienen los padres de familia de dársela. Derecho y obligación que —según la ANPLE— “son anteriores y superiores a cualquier ley positiva con respecto del Estado”. Asimismo, dicha Asociación exponía que rechazaba “enérgicamente por antinatural y tiránico el pretendido monopolio escolar por parte del Estado y luchará sin descanso y por todos los medios lícitos, para destruir ese monopolio que la Revolución está implantando brutalmente en la educación”. Además de pugnar por la libertad de enseñanza, la ANPLE creaba escuelas confesionales católicas, “desafiando abiertamente la prohibición constitucional respectiva”⁴⁰⁹.

Este grupo de acejotaemeros irredentos, asimismo, será el que elabore los principios y el programa del “primer” Partido Acción Nacional, el cual se forma a principios de 1934 y que divulgará su manifiesto fundacional en mayo de ese año. Dicho partido tuvo como objetivo participar dentro del bloque opositor que se conjuntó para competir en las elecciones presidenciales de ese año, postulando al Gral. Antonio I. Villarreal⁴¹⁰ contra la candidatura que apoyaba Calles y el Partido de la Revolución, o sea, la de Lázaro Cárdenas. Ese bloque opositor estaba formado además por el Partido Nacional Antirreeleccionista, la Confederación Nacionalista Democrática y el Partido Social Anticontinuista; y pese a que estas

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ Barquin, *Bernardo*..., p.196-197.

⁴¹⁰ El Gral. Villarreal tuvo carrera magisterial, era hombre letrado, fundó el periódico *Regeneración* y el Partido Liberal junto con los hermanos Flores Magón; fue hombre fiel a Madero y luchó militarmente del lado de Carranza, fue Ministro con De la Huerta y Obregón, se rebeló con De la Huerta en 1923 y después desarrolló el periodismo opositor, argumentando que la Revolución no había cumplido su misión.

organizaciones estaban formadas por liberales o revolucionarios como Vito Alessio Robles y Diego Arenas Guzmán, los líderes del Partido Acción Nacional lograron incluir en la plataforma de esta Unión Opositora muchas de sus tesis socialcristianas, especialmente las relativas a la educación y la libertad de cultos. En su “Manifiesto al Pueblo Mexicano”, compuesto de doce puntos, este “primer” PAN se pronunciaba en contra de “entronizar al dios-Estado como fuente de todo derecho, árbitro supremo y omnipotente para normar la actividad de los hombres o como supremo fin de la existencia de éstos”⁴¹¹. Expresaba también que “el hombre jamás puede ser medio sino que es fin en sí mismo: el principio de la dignidad humana, principio conquistado hace veinte siglos, proclama que no son los individuos para los gobiernos sino que los gobiernos son para los individuos”; y además que

...ante la retrógrada y vieja doctrina del dios-Estado, preconizamos los principios siempre nuevos de la dignidad personal y por esa misma dignidad personal, por respeto a nosotros mismos, por nuestra honra continuamente amenazada, declaramos que se impone luchar por las libertades supremas: libertad de conciencia, libertad de enseñanza, libertad e inviolabilidad de la familia, libertad de asociación, libertad de prensa, libertad de trabajo y libertad de propiedad...

Exponía, asimismo —más de veinte años antes de que se concediera legalmente—, que la mujer “debe salir a la defensa de sus derechos y por ese motivo proclamamos que debemos reconocer el derecho que tiene de emitir su voto en las elecciones políticas y administrativas”. Se manifestaba, a su vez, en contra del capitalismo:

Debemos ver hacia el porvenir. Asistimos a la liquidación del régimen capitalista, y no somos nosotros quienes venimos a pretender defenderlo. Régimen injusto, calculador de la libertad humana, debe pasar ya, para dar lugar a un régimen en el que los derechos de propietarios y trabajadores sean ampliamente reconocidos y respetados, sin pretender forzar el rendimiento, con mengua de los derechos humanos, como ha acontecido a la poderosa nación que en medio de su formidable grandeza material, vive el más ruidoso de los fracasos...

Y finalizaba expresando:

He aquí conciudadanos, los principios que hemos tenido presentes como base del Partido que ahora constituimos con el nombre de *Acción Nacional*. Acción, porque no pretendemos agitarlos en el mundo de los conceptos por más profundos y verdaderos que éstos sean, sino que iremos a la práctica, a la lucha eleccionaria, a la conquista de las conciencias y de la voluntad popular. Nuestra acción es

⁴¹¹ Manifiesto al Pueblo Mexicano del Partido Acción Nacional, ACEHMC, fondo Escritos del movimiento cristero, carpeta 16, leg. 1574.

Nacional, y con eso está dicho todo; debemos auscultar los más hondos sentimientos que palpitan en el alma dolorida de la Patria, traducirlos, revelarlos, concretarlos y darles cumplimiento y satisfacción.⁴¹²

La ANPLE y este “proto” PAN, eran en realidad derivaciones de la Liga e ideológicamente deudores de los acejotaemeros originales que no aceptaron la reconversión que de su organización pretendía el Arzobispo de México. Es decir, eran fruto de la intransigencia demócrata-cristiana que después de los arreglos del 29 había sido condenada a la marginación dentro de la vida pública y también dentro del ámbito clerical. Los miembros de Juventud Nacionalista que encabezaron estas labores eran principalmente: Rosendo Octavio Sandoval, David Thierry, Luis G Ordóñez, Manuel Barragán, Ramón Ruiz y Rueda, Antonio Díaz Fuenlabrada, Octavio Elizalde y Ramos Natera, Jorge Téllez Vargas, Ernesto Lecomte y Rodríguez, Manuel Villagrán y Anzorena, José Auriolos Díaz, José Murillo Erro, Manuel Velázquez, Andrés Barquín y Ruiz, Luis Ramírez Lazcano, José Sanz Cerrada y Joaquín González Rul.⁴¹³

Después del fracaso electoral que vivieron en julio de ese año, que por lo demás era bastante previsible, estos hombres, a través de la Liga que, por su parte, era dirigida por Jorge Nuñez y José Serrano como presidente y vicepresidente y José Luis Orozco como secretario, se abocaron a crear nuevamente un Comité Especial que se dedicaría a proveer de recursos y armas a los grupos cristeros que seguían alzados en distintas zonas del país⁴¹⁴.

La expedición de las nuevas leyes que convertían oficialmente a la enseñanza en “socialista”, y la imposición desde la secretaría de Educación de un laicismo exacerbado que en lugar de a-religioso iba a lo anti-religioso, tuvo su culminación con la iniciativa de impartir educación sexual a los niños que promovía el entonces titular de esa dependencia, Narciso Bassols. Todo ello llevó entre 1933 y 1934 a que nuevos grupos católicos se “levantaran” en las zonas rurales para luchar contra este nuevo enemigo que –según pensaban– se les presentaba para apoderarse de la conciencia de sus hijos; un enemigo esta vez más temible, pues si antes, durante el callismo, la amenaza eran los protestantes que habían invadido a la secretaría de Educación, ahora eran los comunistas los que la habían tomado por asalto. Es

⁴¹² Barquín, A., *op. cit.*, p. 199-203.

⁴¹³ Acta de fundación del Grupo Juventud Cívica...AMPV.

⁴¹⁴ Informe del Comité Central de Juventud Nacionalista..., ACEHMC.

decir, antes, para ellos, lo que promovía el gobierno era la herejía, ya que las teorías y los programas educativos que asumió dicha dependencia eran de origen protestante y el encargado de aplicarlos, Moisés Sáenz, era evangelista; pero ahora, más grave aún, era el ateísmo lo que se propagaba desde el Estado y quien dirigía la educación pública era un comunista confeso como Bassols.

Los nuevos brotes cristeros se dieron casi en las mismas zonas del centro y occidente del país donde habían ocurrido antes, desde luego en menor número y magnitud; aunque hubo zonas en el norte, como en Durango, donde la “Segunda” Cristiada llegó a tener más intensidad que la primera. El Comité Especial de la Liga nuevamente intentó coordinar y dirigir los esfuerzos militares de lo que había sido la Guardia Nacional Cristera, que en esta ocasión se denominará Ejército Popular Libertador. Las circunstancias eran esta vez bastante menos propicias que en la guerra del 26-29. Si entonces hubo que enfrentar la fuerza del Estado, ahora había que enfrentar al Estado aliado con la misma autoridad eclesiástica⁴¹⁵.

Los sacerdotes eran muchas veces los primeros en delatar ante las autoridades a los cristeros de la “Segunda”. Todo estaba en contra de éstos, y quienes decidieron embarcarse en esta nueva aventura bajo esas circunstancias, lo hicieron en gran medida, como una forma de completar con la muerte física lo que ya era en muchas formas una muerte espiritual. Es decir, fue la desesperación, la decepción ante la esterilidad de su sacrificio, lo que obligó a muchos cristeros a buscar mejor la muerte luchando por defender la soberanía temporal de Cristo Rey en México, en lugar de conservar una vida en la amargura, la frustración o la vergüenza. Aceptar que su pasado de lucha, sacrificio y martirio, había sido un error, como sus mismos sacerdotes y obispos les exigían reconocer, era arrebatar el único rasgo glorioso que podían ostentar muchos fervorosos católicos; era negar el mayor timbre de orgullo que muchos hombres podían presentar ante sí mismos, por el hecho de haber defendido a su fe y a su Iglesia. Quitarles eso, no sólo era despojar de sentido a sus vidas, sino también, y más devastador aún, quitarle el sentido a sus muertes, a la muerte de sus padres, de sus hermanos o hijos que habían caído en aras de su religión.

Ante esta patética realidad, los combatientes de la “Segunda” tuvieron que reelaborar su justificación de lucha, argumentando que la actitud hostil hacia ellos

⁴¹⁵ Conclusiones aprobadas de la Cuarta Convención Ordinaria de la LNDLR, 15 y 16 de septiembre de 1935, AMPV, secc. LNDLR, caja 58, exp.438.

por parte del clero nacional era culpa de los EUA, y que si el Papa apoyaba dicha actitud era porque estaba mal informado o había sido engañado. Así, la lucha podía seguir teniendo significado, porque ante una jerarquía apática e incompetente, ellos seguirían peleando con una inquebrantable fidelidad al pontificado y a Roma, pues, presumían que si el Papa estuviera enterado de la verdadera situación que vivían, no dudaría en brindarles su apoyo.

Muchos hombres y jóvenes de origen urbano, preparados y de clases medias, ex miembros de la ACJM o socios ahora de Juventud Nacionalista, nuevamente optaron por arriesgar su vida involucrándose en la lucha militar subversiva; ya sea consiguiendo recursos económicos o armamento, o de plano incursionando en el campo de batalla. Destacados militantes de esas agrupaciones como Angel Castillo Gómez, Manuel Villagrán y Ponciano Vargas dejaron sus cómodos hogares para fallecer encabezando regimientos, con una arma en la mano y cananas al pecho, y como ellos, varios otros elementos con trayectorias similares⁴¹⁶.

La Liga volvió a tener problemas en la coordinación militar del Ejército Libertador. Además de que ahora contaba con menos recursos y apoyo social, estaba en su contra la manifiesta oposición de la jerarquía hacia sus actividades y la de múltiples clérigos que obedecían las consignas de ésta. Diversas brigadas tuvieron que seguir su lucha a sus propias expensas, debido a la poca respuesta que la Liga obtuvo de los católicos “pudientes” para donar recursos⁴¹⁷. A las que pudo ayudó y proporcionó provisiones, parque, asesoramiento y unidad de propósitos. Aunque en esta ocasión otra vez el divisionismo interno afloró. En este caso vino de dos vías. Primero, de la Liga “apócrifa” que patrocinaba Monseñor Díaz y que provocaba escisiones y deserciones, y por otra parte, al igual que en la primera Cristiada, de una organización secreta que nuevamente, como lo había hecho la “U”, socavó desde adentro a la institución. Esta asociación secreta se llamaba “Las Legiones”, de la cual hablaremos más adelante.

--JERARQUÍA VERSUS ACJM: LA OFENSIVA FINAL.

⁴¹⁶ Informe del Comité Central de Juventud Nacionalista...ACEHMC.

⁴¹⁷ Conclusiones aprobadas de la Cuarta Convención Ordinaria...AMPV.

En cuanto a la ACJM, después de la imposición de los nuevos Estatutos y del desprendimiento que sufrió en 1932 por parte de quienes fundaron Juventud Nacionalista, pese a ello, poco a poco el padre Borgoend fue volviendo a darle el perfil y su personalidad original a esta organización. A mediados de 1935, el jesuita podía sentirse otra vez orgulloso de los elementos que estaba formando la Asociación y expresaba: “Debo advertir, para que esto sea tomado en cuenta, que en la ACJM ha resurgido en muchos el viejo espíritu acejotaemero infundido en los miembros de Juventud Nacionalista. Este es un hecho evidente que yo garantizo. El que resurja ese espíritu especialmente en diócesis como Michoacán o como la de Antequera (Oaxaca), en la que por orden del obispo no han sido puestos en vigor los nuevos Estatutos, sino que sigue desarrollándose conforme a los antiguos...así lo muestra”. A tal grado Borgoend sentía ese resurgimiento, que –en obvia contradicción con los deseos de la jerarquía– solicitó a los dirigentes de Juventud Nacionalista (J.N.) unir esfuerzos para poder canalizar a los muchachos formados por él en la ACJM, a la actividad cívica y política. En una entrevista con dichos dirigentes les expresó el por qué de su propuesta:

Juventud Nacionalista, y este es un hecho que ustedes habrán comprobado en la práctica, precisamente por ser un Agrupación que ha dedicado todo su tiempo a la acción, y por otras causas que no es necesario enumerar pero que ustedes ya conocen, no ha podido formar nuevos elementos, ni adquirirlos siquiera para engrosar sus filas que van disminuyendo y no sería raro que muriera con el tiempo por falta de socios, ya que éstos van desapareciendo de la Agrupación por la acción de la desertión, la muerte o el martirio...Es una necesidad vital para J.N. hacer que ingresen a sus filas nuevos elementos preparados ya de antemano para que bajo la dirección suya, se lancen a los campos del civismo y la política...Así, J.N. podría dedicarse de lleno a la acción, dejando la labor de formación a cargo de la ACJM... Para la ACJM es absolutamente necesario contar con una agrupación que no sea la Liga Nacional Defensora de la Libertad, ni el Partido Acción Nacional, que constituya el organismo cívico y político del que salgan los líderes, los jefes de la política y el civismo cristiano, el núcleo que suministre jefes, hoy a la Liga y a Acción Nacional, mañana a las organizaciones que substituyan a éstas si llegan a morir...La ACJM fue precisamente fundada por mí para formar jefes que actuaran en la política conduciendo al pueblo, para salvar a este País que merece se haga algo por él. La ACJM cumplió admirablemente esa misión en el pasado...La ACJM no tiene por fin último el de formar jóvenes que permanezcan entregados al estudio, en la inacción, una vez formados...El fin último de la ACJM es, proporcionar a la Patria ciudadanos competentes, bien formados en las lides sociales, que sean como la levadura que hace fermentar toda la masa. El llenar esta misión que la ACJM no puede hoy desarrollar por sí misma, dada la reforma de S.S. Pío XI en el concepto y organización de la Acción Católica, es para la Asociación una necesidad vital, que la mayoría de sus miembros sienten actualmente pues se preguntan; Ya estamos formados, ¿Y qué vamos a hacer ahora?, ¿vamos a estar formándonos una y otra vez? Y es necesario contestar a esas preguntas con hechos.⁴¹⁸

El optimismo de Borgoend fue precipitado. Dicha propuesta difícilmente podía ser puesta en marcha frente a la postura que sostenía la cúpula clerical. Los logros de los que el padre jesuita se enorgullecía en 1935 y especialmente la prioridad que quería dar a los Círculos de Estudio fueron sufriendo nuevamente trabas y obstáculos. La ACJM, sin embargo, sí fue poco a poco resanando esa ruptura con su propio pasado, que se le quiso imponer. Las nuevas generaciones de jóvenes que pertenecían a la asociación, fueron asumiendo la responsabilidad de forjar un presente de continuidad con la tradición y las glorias pasadas de la institución. Pero no sería hasta después de la muerte de monseñor Díaz (julio de 1936), que la ACJM podrá ir relajando un poco los apretados armazones dentro de los que estaba aprisionada por la autoridad eclesiástica. Eso haría decir a Luis Vargas Varela --presidente de la ACJM-- que cuando inició su gestión, a principios de 1938, el nuevo Comité Central buscó “darse idea del estado general de la Asociación, apareciendo ante él dos hechos palpables: el uno, que en lo general se atendía en una u otra forma a la formación religiosa de los socios, y el otro, que en lo general se desatendía la formación social”⁴¹⁹.

En el bienio (1938-1940) en que la presidió el Ing. Vargas Varela, la ACJM sí pareció recuperar tanto doctrinaria como activamente sus características originales, especialmente con la edición de la “Declaración de Principios Cívicos”, que redactó Guillermo López de Lara, y que ayudó a dar a los jóvenes la formación comprometida y militante que se traducía en un ánimo de transformar cristianamente a México, en una convicción de no aceptar la derrota. Obviamente, lo que quedaba pendiente aún, era lo que el padre Borgoend había ya mencionado en 1935, o sea, dónde y cómo canalizar a la Acción Política los frutos de su organización. El objetivo de esa Acción Política la expresaba Juventud Nacionalista en su programa:

Juventud Nacionalista envía a sus miembros a la política porque sabe que están limpios de bajas ambiciones, quiere que lleguen a los cargos públicos porque es perjudicial a los católicos quedarse siempre a la retaguardia, o esperar ser alimentados de las migajas que caen de la mesa de los enemigos. Cuando están en peligro intereses sagrados, desear el poder y recoger las riendas del gobierno no es ni puede ser orgullo, egoísmo, temeridad o ambición: es un deber que se impone a la conciencia con el peso de su natural obligación...Juventud Nacionalista entiende la Acción Política como toda actividad relacionada con el gobierno temporal del

⁴¹⁸ Barquín, *Bernardo...*, p.214-215

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.237

Estado y de la Sociedad Civil, ya sea para ejercer los llamados poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, ya para colaborar con él en la justa constitución o reforma de las leyes, o para substituir un gobierno por medio de las elecciones populares o del empleo de medios lícitos...⁴²⁰

O como expresaba un joven de la nueva “camada” acejotaemera en un homenaje al padre Borgoend en septiembre de 1939, previendo quizá, la lucha que se perfilaba bajo nuevas circunstancias: “La Vieja Guardia se distinguió por sus mártires; la actual generación será ilustre por sus políticos santos”⁴²¹.

La Declaración de Principios Cívicos de la ACJM, recién publicada por el Comité Directivo, era en realidad un “Ideario Nacional” que intentaba preparar adecuadamente a los jóvenes “para que puedan aplicar o intentar, el día de mañana, en cualquier situación de la vida, la solución cristiana de los problemas sociales y públicos en los cuales tengan una participación”⁴²².

Para finales de 1940 parecía que en la ACJM todo iba viento en popa; dicha Declaración había sido aprobada entusiastamente por el arzobispo de Puebla Ignacio Márquez y Toris, quien había sido nombrado director pontificio de la Acción Católica Mexicana en 1938. Este prelado, con su formación Pío Latina, retomó algunas tesis intransigentes y quiso darle nuevamente a la Acción Católica objetivos sociales; para ello dismanteló al Secretariado Social Mexicano que había sido el bastión de los arzobispos Ruiz y Flores y Pascual Díaz, en donde desarrollaron una supuesta acción social⁴²³. En realidad, como hemos visto, la política de ambos prelados fue inhibir dicha acción y esterilizar a las organizaciones católicas con influencia en la sociedad. A la muerte de monseñor Díaz en 1936 y con la práctica jubilación de Ruiz y Flores un poco después, Márquez y Toris vio la oportunidad de revivir la presencia cívica y social de los católicos y sus agrupaciones. Según testimonio de un militante de la época “...libremente, en cualquier acto oficial de la ACJM se trataban asuntos de política, sin que nadie hubiera objetado nada, absolutamente nada, sino con la complacencia de todos, que veían en ello la orientación necesaria para los

⁴²⁰ Programa de Acción Política de Juventud Nacionalista, ACEHMC, fondo Manuscritos del movimiento cristero, carpeta 17, leg. 1714.

⁴²¹ Barquín, *Bernardo...*, p.234.

⁴²² *Ibid.*, p.270.

⁴²³ J. Miguel Romero Solís y Manuel Ceballos, *Cien años de presencia y ausencia socialcristiana*, p.118.

acejotaemeros en los caminos tortuosos en donde hace tiempo transita la Nación”⁴²⁴

Sin embargo, estando así las cosas, al avanzar 1941, repentinamente, el panorama cambió:

Y cuando más fuerte parecía estar latiendo en todo México el pensamiento de la Declaración de Principios, aconteció lo insólito, lo inesperado, por todos visos consecuencia de la política del Norte: la Declaración que había sido bendecida y aprobada por el Delegado Pontificio...comenzó a ser duramente atacada en el seno de la misma institución, pretendiendo fundar los ataques con un principio establecido en la Acción Católica: La A.C. no es partido político ni hace política de partido...La perplejidad en esos momentos parecía no tener límites: la ACJM abandonaba sus posiciones adoptando la actitud derrotista...La respiración en la ACJM comenzó a hacerse imposible para quienes no podíamos aceptar la derrota...⁴²⁵

La represión contra los intransigentes demócrata-cristianos que desde 1929 se venía implementando, parecía no haber logrado sus propósitos. A la ACJM se le aplastaba, pero volvía a renacer y a revivir; había que darle un golpe letal.

Pese a que Mons. Díaz ya había muerto y Mons. Ruiz y Flores estaba en el retiro, el arzobispo Luis María Martínez, quien sucedió a ambos, poseía —aunque con una personalidad distinta—exactamente las mismas ideas y concepciones que ellos acerca del catolicismo mexicano, del papel que debía asumir la Iglesia y de la relación que ésta debía tener con la sociedad y con el Estado; es decir, era un claro representante de la tradición michoacana, del catolicismo aristocrático y conservador, adicto a los pactos cupulares y enemigo de la movilización popular. Dejemos nuevamente la narración a Javier Martínez Muñoz, acejotaemero testigo de los hechos, acerca de la forma en que se dio este último apretón para ahogar definitivamente a la ACJM:

No se detuvo la cosa en impedir el estudio de la Declaración, llegó también a la negación de la importancia y la eficacia de los mártires de 1926, cosa que suponía la más auténtica tradición de la ACJM. Se concretó también en la negación al derecho de cualquier miembro de la A.C. para ejercer, fuera de ella, sus naturales obligaciones cívicas en el seno de cualquier institución cívica o política. El centro en el que giraban todos los ataques fue siempre uno: en la Acción Católica no se puede hacer política y parecía resonar como un eco...El Comité Central de la Asociación fue finalmente asaltado por el derrotismo, y todos aquellos que amaban a la institución en su carácter propio y en su tradición, no podían en modo alguno hacerse solidarios de los derrotistas, por lo que hubieron de abandonarlo para no aparecer culpables ante la juventud...Tras de esto, hubieron de salir miembros de otros grupos, después de haber soportado hasta donde humanamente fue posible, la asfixia que invadía sus pechos...Quienes de allí salimos hemos sido calumniados

⁴²⁴ Revista *Omega*, 7 de agosto de 1943.

⁴²⁵ *Ibidem*.

duramente de: rebeldes, cismáticos y hasta herejes...simplemente reclamamos la libertad para luchar por la Iglesia y por la Patria, y en ese propósito inquebrantable nos hemos sostenido...⁴²⁶

Según relataba el mismo Martínez Muñoz, en la ACJM “era imposible estudiar ningún asunto nacional sin remontarse lógica y naturalmente a sus orígenes, todos ellos causados por el trastorno revolucionario, y resultaba imposible estudiar los problemas de México, sin mencionar sus causas”. Debido a ello, la censura y la manipulación de los temas de estudio sería también una de las formas de represión que iba a utilizar la autoridad eclesiástica para combatir los sustentos ideológicos de la democracia-cristiana; especialmente los relacionados con el pasado histórico de nuestro país. Manuel Barquín al respecto señala:

Mons. Luis María Martínez llevaba a tal extremo su juicio de considerar inoportuno y antipatriótico discutir sobre el imperialismo yanqui, que prohibió a las Organizaciones que constituyen la Acción Católica Mexicana, y especialmente a la ACJM, que estudiaran los puntos de Historia Patria en que aparece la garra de ese imperialismo: los acejotaeros habrían de ser, no ya paladines de la Patria y campeones de la Hispanidad, sino propagandistas del panamericanismo y de la llamada política de la buena vecindad.⁴²⁷

Esta manipulación ideológica pronorteamericana impuesta desde el arzobispado, comenzó a invadir de frustración a diversos grupos dentro de la Asociación, incluso a los de la nueva etapa, que sintieron que se le arrancaba el alma a su organización. Una carta de un destacado grupo parroquial de la ACJM, dirigida al Arzobispo de México, nos puede mostrar el desánimo que dicha situación generó:

Excelentísimo y Reverendísimo Sr. Arzobispo don Luis M. Martínez:
Los que suscribimos, miembros del Grupo de la ACJM establecido en la Parroquia del Espíritu Santo de esta Ciudad, venimos filial y respetuosamente a manifestar lo que sigue a Vuestra Excelencia Reverendísima:
--Este grupo se fundó en el mes de diciembre de 1929 y fue, por tanto, el primero de los establecidos después de que la santidad del Papa Pío XI organizó en su forma actual la Acción Católica.
--Desde el día de su fundación distinguióse el grupo por su adhesión constante y firmísima a las enseñanzas de los Sumos Pontífices, de los excelentísimos prelados y de sus demás superiores...
--Se ha singularizado también el Grupo por haber sido colaborador eficaz y siempre dispuesto de las obras parroquiales, reflejo de la intensidad de la vida interior de muchos de sus miembros; por la seriedad de los estudios, principalmente religiosos y sociales, desarrollados en sus círculos siempre numerosos; por el espíritu de cooperación y cristiana fraternidad, que lo han ligado no sólo a los demás Grupos de la ACJM, sino con todos los organismos de la Acción Católica; por el hecho de haber dado a la Asociación muchos de sus dirigentes más distinguidos; y, sobre todo, por las vocaciones a la vida sacerdotal con que Dios ha bendecido a un gran número de sus socios. Todo ello hizo que en asambleas diocesanas y nacionales fuera calificado el grupo del Espíritu Santo como modelo de todos los otros...

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ Barquín, *Bernardo*..., p.272.

--Pero desgraciadamente, de unos dos años a esta parte siente el Grupo haber sido objeto de una hostilidad inexplicable de parte del H. Comité Diocesano, manifestada por el olvido en que se nos ha tenido; por los juicios y expresiones claramente desfavorables con que se hablaba de nuestro Grupo y de muchos de nosotros; por la prohibición que se nos impuso de visitar otros Grupos de la Asociación, como si no fuera deseable que irradiara nuestro espíritu...

--Sin embargo, paternalmente apoyados y conducidos por nuestras autoridades eclesiásticas, la vida acejotaemera del Grupo continuaba ejemplar y vigorosa, hasta que hace pocos meses comenzamos a sentir un doloroso cambio, falta de comunicación cordial, desconfianza, mala interpretación de nuestras obras y palabras y, por último, violenta suspensión del círculo de oratoria, anunciada suspensión del de estudios cívicos y prohibición de los estudios sociales...

--Muy grave es lo anterior...porque, privando de su autoridad al Comité Parroquial, en asuntos que le competen según los Estatutos, se inicia una desnaturalización de la misma Acción Católica.

--Así, hostigados, vistos con desconfianza, imposibilitados de continuar la vida de nuestro Grupo sin mengua del sentido tradicional y auténtico de la Asociación y de la unidad que es condición de éxito; los suscritos, después de buscar con diligencia una solución satisfactoria para los angustiosos problemas apuntados, tras de mucho pensarlo y meditarlo ante Dios, tomamos la grave resolución de disolver al Grupo, no en su entidad jurídica, que no depende de nosotros, sino en cuanto a la total desagregación de sus componentes...

--Es posible que se le atribuya al Grupo del Espíritu Santo propósitos o actividades políticas. Deber nuestro es afirmar, y esta es la verdad, que nuestro grupo, como ha sido siempre la regla de la ACJM durante los 28 años de existencia, se ha mantenido constantemente fuera de todo partido político y de toda política de partido; pero se ha empeñado, siguiendo con ello fielmente las normas de la Iglesia, en preparar a sus miembros para la vida pública, teniendo presente que hoy, como nunca, es urgente que los católicos, en cuanto ciudadanos, cumplan eficazmente con los deberes que tienen para con la Nación y que ahora, también como jamás en la historia, es necesario el tipo del político santo.

--Por último, nos sentimos obligados a manifestar, con el más profundo acatamiento, además de la franqueza y lealtad para su amado Pastor, que en la hora presente, más que nunca, nosotros y, en general, la juventud católica, nos sentimos hondamente perturbados y afligidos por ciertas cosas que conmueven nuestra conciencia cristiana, de mexicanos y de jóvenes:

-La reprobación (por la jerarquía) de ciertas actividades políticas, plenamente ortodoxas y henchidas de patriotismo, mientras las de entidades anticatólicas y antimexicanas son vistas, por lo menos, con indiferencia...

-La tendencia que se advierte en algunos círculos (eclesiásticos) de aproximarse a lo norteamericano, sin advertir que nos es gravemente nocivo en lo nacional y en lo religioso...

-La sensación de que hay muchas medidas que se adoptan en nuestro país y que parecen haber sido dictadas por los Estados Unidos.

-Algo que parece no sólo la tolerancia forzada de la Revolución, sino el reconocimiento voluntario por parte de los nuestros de un poder ilegítimo y de medidas que la conciencia de católicos y de mexicanos nos grita que son intolerables.

Nosotros no venimos a acusar a nadie ante Vuestra Excelencia, ni al Comité Diocesano, ni muchísimo menos a nuestros Superiores, que han tenido y conservan nuestro respeto y nuestra más alta estimación... Hemos querido únicamente, Excelentísimo Señor, venir como hijos al Padre, seguros de que los ha de recibir con brazos abiertos y alma comprensiva. Dígnese Vuestra Excelencia escuchar nuestra exposición, que es cierta, y nuestras razones, que juzgamos verdaderas; y, sobre todo, dígnese nuestro Padre oír, más allá de las palabras escritas, muchos sollozos...⁴²⁸

⁴²⁸ Carta del Grupo Parroquial del Espíritu Santo al Arzobispo de México, s.f., 1942, AMPV, sección. ACJM, caja 45, exp. 332.

Como se ve, la ACJM empezaba a transitar del espíritu de martirio a la necesidad de formar jóvenes líderes que se enfocaran a la política y aspiraran a ejercer cargos públicos. Con la convicción de la Vieja Guardia, pero con la vitalidad de sus nuevas generaciones, ante circunstancias diferentes y sin renegar de sus glorias pasadas, esta Asociación enfrentaba el final del agitado sexenio cardenista y el arribo de un moderado y “creyente” como Ávila Camacho a la presidencia de la República.

Dentro de las organizaciones católicas se comenzaba a percibir entonces un ánimo liberador, principalmente, por haberse terminado la gestión autoritaria del arzobispo Díaz y por la aparente disminución del radicalismo del régimen. Todo ello parecía abrir un panorama propicio para que la intransigencia democrata-cristiana moderara su intransigencia y para que el régimen moderara sus ánimos persecutorios, con lo que no se veía tan lejana una participación política legal de los social-cristianos. Sin embargo, esos recientes espacios de apertura se cancelaron cuando el arzobispo Luis María Martínez vuelve a implantar la represión al interior de las organizaciones católicas con el fin de purgarlas de cualquier inquietud política.

El ingreso de EUA a la Guerra Mundial en diciembre de 1941 transformó repentinamente la correlación de fuerzas, de manera en que otra vez los democristianos aparecían inadecuados y como un potencial peligro para los miembros de la Alianza que había “arreglado” el conflicto religioso en 1929.

La versión de los militantes cívicos católicos es que este repentino cambio se debió a que el arzobispado respondía a los dictados de la embajada norteamericana. De ahí, a la socorrida explicación de la “gran conspiración yanqui-judeo-masónica” hay un breve trecho. Con este tipo de respuestas, uno lógicamente se impele a indagar los hechos para encontrar la “verdadera” causa. O sin ser tan ambicioso, encontrar al menos, una explicación sensata. Lo curioso es que después de la búsqueda uno descubre que la aseveración, aunque simplista, es cierta; me refiero a la de los dictados de la embajada norteamericana.

Eran aquellos años, tiempos de consolidación del régimen revolucionario y de la construcción y difusión por parte de éste, de la ideología del nacionalismo revolucionario; eran tiempos en los que, como hemos visto, las corrientes ideológicas dentro del catolicismo estaban en transformación y en disputa; eran también épocas en las que el fascismo y el nazismo combatían por la hegemonía

ideológica frente al socialismo y al comunismo, todo esto dentro de lo que se creía era una crisis insalvable del sistema capitalista y de las democracias liberales. Este *cocktail* de doctrinas e ideologías hacía difícil encontrar un resquicio de claridad y de definición en cuanto a lo que representaba realmente cada uno de los sectores en conflicto dentro de la realidad mexicana.

La versión “oficial” es la que finalmente sale adelante de entre las otras versiones que pudieran aventurarse a aclarar lo que era este choque de ideas y de intereses. Y sale adelante no porque sea más cierta, sino porque poseía los medios para hacerse valer por sobre las otras, utilizando los instrumentos cada vez más poderosos de un Estado autoritario.

De manera esquemática podemos decir que la versión oficial expone que en los últimos años del gobierno de Cárdenas y en los primeros de la gestión de Ávila Camacho, el Estado revolucionario se enfrentó a la “derecha”; término que englobaba a todo tipo de opositor al régimen, muchos de ellos más discimulos entre sí de lo que podían serlo respecto del gobierno. En la “derecha” cabían los revolucionarios opuestos al cardenismo, desde liberales puros al estilo Madero, jacobinos a la Carranza, o simplemente desafortunados en la ruleta que fue la lucha de facciones y de pandillas militares que se disputaron el poder hasta 1940. También estaban los empresarios, y en este término cabían desde grandes industriales hasta defensores de la pequeña propiedad en el campo. Estaban además los profesionistas liberales, muchos de ellos abogados que defendían la libertad de cátedra, el libre mercado y el sufragio efectivo. Y estaba desde luego el clero, que incluía desde la jerarquía hasta el cura de pueblo, a las organizaciones piadosas y las sociales de católicos militantes.

Dentro de este universo “derechista” no se distinguía muchas veces entre la derecha secular⁴²⁹ y la católica, menos aún se iban a distinguir las diferencias, y grandes, que existían dentro de las corrientes católicas entre sí. A todos se les quería englobar adjudicándoles filias nazis o fascistas que obviamente no todos tenían.

Lo que en ese entonces podía ser la oposición de izquierda, como el Partido Comunista, se unió al gobierno para hacer un frente contra esa amenaza derechista, y lo concibieron como un frente antifascista. Un gobierno antifascista

⁴²⁹ Para un estudio sobre estas organizaciones véase, Ricardo Pérez Montfort, *Por la Patria y Por la Raza. La derecha secular en el gobierno de Lázaro Cárdenas*.

tenía que ser pro-aliado, en términos del conflicto que planteaba la 2ª Guerra Mundial. O sea, al ser antifascista no podía pretender ser neutral, y en realidad no podía serlo, puesto que nuestra relación de dependencia con respecto a los EUA, lo hacía geopolíticamente improcedente.

Es decir, si había algo que impedía esa posible neutralidad era precisamente la naturaleza dependiente del régimen revolucionario. La principal cadena que sometía a México con respecto a los EUA, era precisamente la que ataba al gobierno revolucionario con el gobierno norteamericano; éste último había representado el principal y fundamental apoyo para que el régimen de la Revolución, específicamente el de la facción sonoreNSE, se pudiera consolidar frente a las amenazas que se le venían presentando.

La misma expropiación petrolera pudo salir adelante gracias al visto bueno del gobierno de Roosevelt y a la política de Buena Vecindad que estaba empeñado en mantener con México. Esa dependencia innegable hacía que a cambio de ese apoyo, el gobierno de México le ofreciera seguridades al gobierno norteamericano en aspectos y en momentos que para éste fueran de alta prioridad. El antifascismo promovido por el gobierno mexicano era una muestra de esas seguridades que había que ofrecer.

Curiosamente, el régimen revolucionario, por medio de sus cooptados intelectuales, periodistas y voceros, manejaba una retórica izquierdista para disimular su real sometimiento a los dictados del Norte. Es decir, en el discurso, el agrarismo y el obrerismo cardenista mostraban rasgos socialistas y prosoviéticos, sus aliados políticos eran los comunistas y el entonces ideólogo del partido de la Revolución, Lombardo Toledano, era Stalinista. De esta forma, cuando inició la guerra, se aparentaba que la simpatía “oficial” por la causa aliada estaba más cargada al lado soviético que al yanqui. Así, el régimen podía presumir su nacionalismo sin sospechas, aunque la retórica marxista y el soviétismo lombardista llegaron a espantar a ciertos sectores empresariales y clasemedios. Esta simulación no era, en todo caso, producto de una orquestación maquiavélica y calculada por parte del gobierno, sino una manifestación espontánea de determinadas fuerzas a las que les costaba trabajo aceptar la realidad de una dependencia histórica, política y económica incuestionable, y que al menos encontraban en la retórica y en ciertos actos simbólicos una forma de liberación.

No obstante, a la hora de los hechos el gobierno mexicano tenía que responder a los intereses de EUA, y así lo hizo Cárdenas al final de su sexenio, al moderar sus impulsos revolucionarios y nombrar como sucesor a Ávila Camacho; y así lo hizo Ávila Camacho, al declarar la guerra al Eje y reprimir a los grupos y organizaciones con proclividades germánicas o fascistoides y, según la embajada americana, los grupos católicos democristianos se encontraban entre ellos⁴³⁰.

Al final del sexenio avilacamachista, al irse perfilando con el fin de la guerra el inevitable choque entre los EUA y la URSS, el gobierno mexicano, respondiendo nuevamente a los intereses de su vecino, comienza a aminorar su retórica izquierdista para enfatizar que México había declarado la guerra al Eje para defender la democracia en el mundo. Dicha retórica también era endeble, dado que en México no se vivía un sistema democrático, sino autoritario, y los valores democráticos no eran practicados ni promovidos por el sistema de partido único que prevalecía en nuestro país.

Este alineamiento con los intereses del gobierno norteamericano continuó cuando ya en los inicios de la Guerra Fría, en la época en que surgía la fiebre anticomunista en EUA, Miguel Alemán expulsa del PRI y de su gobierno a los elementos prosoviéticos o seudomarxistas, incluyendo al mismo Lombardo Toledano.

O sea que, tenemos una jerarquía clerical alineada con el gobierno, pues del apoyo a éste dependía su supremacía dentro del ámbito de la Iglesia y el catolicismo mexicano. Y tenemos a un gobierno revolucionario alineado con el gobierno de EUA, pues del apoyo de éste había dependido y dependía en gran medida su supervivencia.

Ante el escenario descrito, no es difícil ya que encaje la versión citada de que la jerarquía, por obedecer a exigencias tanto de la embajada americana como del gobierno mexicano, repentinamente decidió reanudar la represión hacia los grupos demócrata-cristianos⁴³¹. Y como la intención era que ahora el golpe fuera certero y letal, se decidió dar una medalla al padre Borgoend por sus méritos y

⁴³⁰ Para corroborar esto se pueden consultar los interesantes documentos de los Archivos Nacionales de Washington que Salvador Abascal recopiló sobre este tema, cfr. *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, p. 385-428.

⁴³¹ Además de Abascal, desde otros enfoques ideológicos también se ha confirmado esta versión. Por ejemplo el periodista-investigador comunista Mario Gill, que escribía en esa época, así lo hace ver, cfr. "La década bárbara" en *Del porfirismo al cardenismo*; Hugh Campbell en *La derecha radical en México, 1929-1949*, p. 150-165; y también Jean Meyer en *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*.

finalmente despedirlo; a Guillermo López de Lara, autor de la Declaración de Principios ya mencionada, simplemente se le echó y “los auténticos viejos acejotaeros tuvieron que marcharse a sus casas, siendo seguidos en masa por aquellos nuevos acejotaeros que habían asimilado el espíritu de la genuina Asociación y normaban sus actos por dicha declaración de principios cívicos...”⁴³².

Así, esta corriente demócrata-cristiana que ya estaba evolucionando hacia la actuación político-democrática, con esta nueva persecución terminó por aislarse y encerrarse nuevamente en un dogmatismo teológico-autoritario impregnado de frustración y resentimiento. Es decir, el hostigamiento y el arrinconamiento del que se vieron víctimas los llevó a involucionar hacia el conservadurismo tradicional que desde el siglo XIX adjudicaba nuestras desgracias como nación a la intervención yanqui, y ya que ellos habían sido en efecto dañados nuevamente por dicha intervención, revaloraron las posturas ideológicas y las visiones filosófico-históricas de los conservadores del XIX, especialmente su apasionado hispanismo. Asimismo, pudieron alimentar, cada vez más, su febril tesis de la conjura internacional que ahora sería “yanqui-judeo-masónico-comunista” para exterminar el catolicismo en México, y así explicar sus avatares e infortunios. Es curioso, porque la corriente democristiana en un principio había querido desmarcarse de esos conservadores decimonónicos, debido al progresismo social que abanderaba y que de ninguna manera simpatizaba a los conservadores tradicionales. Las trayectorias intelectuales de católicos como Miguel Palomar y Vizcarra son un buen ejemplo de ese retorno.

Los “auténticos viejos acejotaeros”, ya no tan jóvenes a estas alturas, crearon una organización que supliendo a Juventud Nacionalista, bautizaron como Integrismo Nacional, en donde básicamente se enfocaron a rendir culto y remembranza a sus mártires; a aquellos jóvenes que ofrecieron su vida o que fueron sacrificados en la guerra religiosa que les declaró el Estado. Para los “nuevos acejotaeros que habían asimilado el espíritu de la genuina Asociación”, se creó Juventud Cívica Nacional; pero ninguna de estas agrupaciones lograría ya trascendencia o algún impacto político considerable.

La ACJM de nombre seguiría existiendo, pero según los “auténticos” que la habían dejado, ahí sólo se habían quedado aquellos “timoratos, cobardes, contemporizadores y derrotistas que no pueden tener verdadera fe en los destinos

⁴³² Barquín, *Bernardo...*, p.273.

nacionales”⁴³³, los que “para paliar el mal, pretenden entrar en componendas con el México de las falsedades”⁴³⁴. El padre Borgoend, a partir de entonces, arrojado de su más querida obra y viéndola además desvirtuada, “saturada de un espíritu diametralmente opuesto al que él le infundió”, inició “una verdadera y trágica ascensión al calvario”, para morir un par de años después (octubre de 1943), mientras formaba una casa de ejercicios espirituales para obreros⁴³⁵.

Pero el acoso no había terminado ahí, la autoridad eclesiástica se valió también de otro tipo de instrumentos para evitar que la democracia-cristiana tomara fuerza dentro de las organizaciones católicas, y de ello se hablará en el apartado siguiente.

—LA ENIGMÁTICA “U”: UNA SOCIEDAD SECRETA COMO MEDIO DE CONTROL

El obispo Luis María Martínez no sólo fue un continuador de la política de sometimiento de la Iglesia mexicana hacia el gobierno de la Revolución implantada por los arzobispos Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores; fue también constructor y promotor de ella. Se dice que Mons. Martínez fue fuertemente influido por su tutor y protector —Mons. Ruiz y Flores—⁴³⁶, pero en realidad la influencia intelectual fue mutua y la espiritual terminó siendo mayor desde el pupilo hacia el maestro. Después del fin de la “guerra cristera”, monseñor Martínez cada vez fue más consultado por monseñor Ruiz, y en situaciones críticas las decisiones sobre las actitudes a tomar por parte de las más altas autoridades eclesiásticas, ya no sólo se construyeron al dúo Ruiz-Díaz, sino a un trío en el que participaba también el entonces obispo auxiliar de Morelia.

Por ejemplo, en mayo de 1932, ante la renovada persecución y la ofensiva legal contra la Iglesia que limitaba extremadamente el número de sacerdotes, Luis Ma. Martínez le escribió al Delegado Apostólico Ruiz y Flores, en respuesta a una consulta de éste: “Mi opinión es tolerar la ley, previa protesta, y procurar que poco a poco se vaya estableciendo el disimulo...pedir a los sacerdotes que hagan cuanto puedan a favor de los fieles, sin ejercer en los templos... es lo que de pronto se me ocurre, seguiré pensando...”. A lo que Mons. Ruiz añadió en posteriores misivas:

⁴³³ *Omega*, 7 de agosto de 1943.

⁴³⁴ Barquin, *Bernardo...*, p.287.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.295-297.

⁴³⁶ Fernández R., *op. cit.*, p.185.

“En cuanto a la conducta que hemos de seguir, yo estoy conforme con lo que el Sr. Martínez sugiere en su carta, pues me parece que lo sugerido va de acuerdo con las instrucciones de Roma...Dios nos ayude en este trance y se compadezca de nosotros”⁴³⁷. Pareciera que la sugerencia de Mons. Martínez hubiera sido planteada para convertirse en la estrategia general a seguir por los dirigentes de la Iglesia mexicana en su relación con el Estado durante las siguientes décadas, es decir: aceptar la ley, cumplirla en principio, e ir consiguiendo poco a poco el disimulo de su cumplimiento hasta donde esto fuera siendo posible.

Se ha destacado también de monseñor Martínez su intenso nacionalismo; sin embargo, participe de la política de sus predecesores, don Luis María estableció fuertes nexos con la Iglesia Católica norteamericana y con el gobierno norteamericano, representado por su embajada, siguiendo los términos de aquel pacto de intereses que dio lugar a los “arreglos” de 1929. En un artículo escrito con motivo de su muerte, Jesús Guisa y Azevedo, conocido intelectual católico, expresaba:

Mons. Martínez era, sí, la imagen de México. Andamos ocupados en indagar lo que es el mexicano. Y México es todo entero en sus hombres de elección, en esos tipos acabados que como el arzobispo de México, atraen, concentran y afinan los rasgos de nuestra faz...

Pero agregaba párrafos adelante:

La presencia del cardenal Spellman en sus exequias, es la Iglesia de los Estados Unidos que se inclina reverente y conmovida ante los despojos mortales del arzobispo Primado... ese cadáver hizo venir a México a uno de los hombres más importantes y más ocupados de los Estados Unidos. Y era al país a quien venía a honrar el cardenal de Nueva York, al país identificado en esos momentos con don Luis María Martínez. ¿No quiere decir esto que el arzobispo Primado de México fue un hombre de significación universal?⁴³⁸

Intentando contestar a Guisa y Azevedo, más bien podríamos decir que el arzobispo de México era un hombre de gran significación para los Estados Unidos. Desde los “arreglos”, como ya hemos visto, la Iglesia y el gobierno norteamericanos adquirieron funciones de una especie de “protectorado” sobre los asuntos religiosos de México. Se sabe, por ejemplo, que cuando murió el entonces arzobispo de México Pascual Díaz, la embajada americana solicitó al gobierno

⁴³⁷ Reguer, *op. cit.* T.IV, p.82-83.

⁴³⁸ *Excelsior*, 15 de febrero de 1956.

mexicano que permitiera hacer los funerales públicos⁴³⁹, lo cual se concedió. Esta relación fue proseguida y fomentada por Mons. Martínez y los hechos relatados anteriormente respecto a la represión ejercida contra la ACJM y la corriente democristiana parecen corroborarlo.

En el mismo contexto de lo mencionado anteriormente, Salvador Abascal muestra en sus memorias interesantes documentos del Depto. de Estado de Washington y de su embajada en México, que revelan la preocupación que en ese entonces tenía dicho gobierno por los grupos católicos militantes en nuestro país y su posible función como posibles agentes de intereses fascistas o nazis⁴⁴⁰. También narra cómo, al entrar EUA directamente a la guerra en diciembre de 1941, la Unión Nacional Sinarquista fue desmantelada y él, proscrito, como líder que era de la misma. Pero, ¿cómo lograba Mons. Martínez frenar a los grupos y organizaciones católicas que se empezaban a salir de su control o que ya no respondían cabalmente a los intereses de la política por él establecida?

En 1915 Luis María Martínez, siendo Vicerector del seminario de Morelia fundó una organización cuyo nombre sería Unión de Católicos Mexicanos, también conocida como Asociación del Espíritu Santo o más usualmente llamada la “U”, de la que ya hemos hablado⁴⁴¹, y cuya característica era que se trataba de una sociedad secreta. Ésta vivió diversas etapas que fueron modificando su perfil.

Hay que considerar que esta agrupación tuvo como origen una revelación mística del canónigo Martínez el día de pentecostés de 1915, y esta visión, a su vez, hay que enmarcarla en las primeras incursiones del canónigo para adentrarse en una profunda vida espiritual que ya no abandonaría hasta el final de su vida. Es decir, el 14 de febrero de ese año, al entonces Vicerector del seminario de Morelia, le fue presentada la monja María Angélica Álvarez Icaza de la comunidad de la Visitación de Santa María, y el encuentro con esta “Sierva de Dios” sería “sin duda providencial y el punto de partida espiritual de monseñor. Hasta entonces había sido un sacerdote digno pero quizá demasiado engolfado en sus estudios filosóficos y en las atenciones al Seminario”⁴⁴². El mismo Mons. Martínez lo reconocería así: “En febrero de 1915 fue para mí el descubrimiento de un mundo nuevo, porque,

⁴³⁹ Correa, *Mons. Pascual Díaz...*, p. 246.

⁴⁴⁰ Abascal, *op. cit.*, p. 396-401.

⁴⁴¹ *Vid supra*, Cap. VI, p. 281, 292-294.

⁴⁴² Treviño, *op. cit.*, p. 81.

aunque sabía por la fe lo infinito del amor de Dios, hay una enorme distancia entre el conocimiento especulativo del gran misterio y el palpar, por decirlo así, de manera concreta e impresionante lo que es Dios para las almas que ama de una manera singular”. Es decir, de forma irónica Don Luis María inicia su vida espiritual guiado e impulsado por la monja María Angélica, quien lo incorpora y lo adentra al mundo místico, aunque el padre Martínez formalmente fungiera como el guía espiritual y ella como la guiada.

La revelación que dio origen a la Unión de Católicos Mexicanos formó parte de ese “huracán que me envuelve y me arrebató sin que nada lo contenga”⁴⁴³ de visiones místicas que Mons. Martínez experimentó por intermedio de la madre Alvarez Icaza a principios de ese año. Parece ser que en su origen esta agrupación pretendía ser una Unión Sacerdotal⁴⁴⁴ de pocos miembros⁴⁴⁵. En 1918 ésta sufrió una transformación que al parecer implicó que se convirtiera en una agrupación donde participaran laicos y con propósitos “sociales”, es decir para promover la Acción Social Católica “en toda su amplitud”⁴⁴⁶, algo que no deja de ser extraño tratándose de una sociedad secreta.

En 1920 se le da un impulso renovado a esta Unión con objeto de proyectarla a nivel nacional, reclutando miembros más allá de Michoacán, especialmente en Guanajuato y Jalisco. Además, a estas alturas, la agrupación, aunque siguiera hablando eufemísticamente de propósitos sociales, enfocó sus intereses más directamente al ámbito político, o sea, al objetivo de instaurar en México un gobierno católico, contemplando incluso la posibilidad de optar por el recurso de las armas⁴⁴⁷.

En 1925 la U se abocó a contrarrestar la fuerza que estaba consiguiendo la recién fundada Liga Defensora de la Libertad Religiosa y especialmente la orientación ideológica que ésta generaba y difundía. El poder de convocatoria de la Liga y el éxito que logró en sus inicios, amenazó la existencia de la U, e hizo escribir al obispo Martínez en una carta a la madre Angélica: “Nuestra obra está a

⁴⁴³ Fernández G., *op. cit.*, p.91

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.73.

⁴⁴⁵ Blanco, *op. cit.*, p.78-79.

⁴⁴⁶ Fernández G., *op. cit.*, p.83.

⁴⁴⁷ Blanco, *op. cit.*, 76-80.

punto de desaparecer; si Dios así lo quiere, muy bien, pero si es para su gloria pídale que la conserve”⁴⁴⁸.

Para quien ha pensado que Mons. Martínez se desentendió de la U antes de terminar la guerra cristera o incluso antes de iniciar ésta, su correspondencia con la religiosa Álvarez Icaza nos hace ver que no fue así. En una misiva de 1932 le expone: “nuestra obra tuvo que suspenderse desde 1929 por graves razones. Dios sabrá si ya cumplió su misión o la reanuda más tarde”⁴⁴⁹.

Según Salvador Abascal, hijo de Adalberto Abascal, quien fue el principal propagador laico de la U, esta sociedad oculta:

... logró controlar bajo cuerda, secreta y férreamente, todas las organizaciones católicas, tanto las cívicas como las piadosas... Los primeros cristeros, los primeros hombres que tomaron las armas contra el régimen callista eran miembros de la U... cuando la Liga, organización pública, cuyos jefes asumieron toda la responsabilidad de la lucha armada, sintió que el piso se le movía y se dio cuenta de que sus órdenes no eran en muchos casos obedecidas, por atravesárseles las consignas de la U, se quejó con Pío XI... La Liga tenía la razón porque una organización pública que lucha contra un enemigo tan poderoso como la Revolución necesita de secciones secretas: aún el Estado debe tenerlas; pero jamás debe dejarse manejar por una sección secreta...⁴⁵⁰.

Salvador Abascal se enteró de esto hasta fines de los años treinta, en sus recorridos por la república como líder sinarquista, cuando diversos obispos, clérigos y laicos con los que se encontraba le hablaban sobre las actividades de su padre y lo que había sido la U. Con cierta ingenuidad, Abascal no llegó a entender el papel que jugaba esta Asociación, ni el lugar que ocupó en la gran división interna del frente católico que se dio en los años de la Cristiada. De hecho, esa división la registró hasta que ya grande entabló relación con Miguel Palomar y Vizcarra, y en sus memorias se refiere a esa cuestión como si hubieran sido diferencias de forma más no de fondo. Es lógico que Abascal no haya querido ahondar más en el tema porque hubiera terminado por comprender que la organización que fundó su padre y que dirigió el sacerdote más cercano a su familia, fue el instrumento del que se valieron los prelados “arreglistas” para colapsar a la Liga y establecer una relación de sometimiento con los gobiernos de la Revolución. No deja de ser irónico también, que el mismo Salvador Abascal

⁴⁴⁸ Fernández G., *op. cit.*, p.79.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ Abascal, *op. cit.*, p.143.

haya sido víctima de una maniobra igual cuando “amansaron” al sinarquismo y lo marginaron a él como líder católico.

La labor de zapa desarrollada por la U dentro de la Liga, es algo que a los mismos católicos les ha incomodado tratar, tanto a los de un bando como del otro. Es entendible, porque revela la incapacidad que hubo de ambas partes para unir esfuerzos en aras de un interés común y especialmente porque mostraría que el engaño, la distorsión y la manipulación que son producto inevitable del funcionamiento de las sociedades secretas, fueron el método del que se valió una facción de la jerarquía para hacerse del poder clerical en nuestro país. De hecho, las sociedades secretas están prohibidas por la Iglesia y esa fue la acusación que formuló la Liga ante el Vaticano con respecto a la U, cuando sintió el efecto de “quinta columna” que ésta realizaba. Consuelo Reguer, hija del Jefe de la Local 16 de la Liga en el D.F., nos da un ejemplo de cómo operaba esa agrupación:

Los miembros de dicha sociedad, al obedecer a jefes secretos y estar ligados por juramento a sus indicaciones, no acataban las órdenes de los jefes de la Liga y en distintas ocasiones provocaban el desorden y la indisciplina; un caso ocurrió en la Jefatura Local #16 donde Luis Reguer era el Jefe. Comenzaron las intrigas; se citaba a junta a sus espaldas, una señora de apellido Toro organizaba reuniones y juntas a nombre de la Liga sin consultar al Jefe...Al no poder controlar la situación (Luis Reguer) prefirió renunciar a su cargo comunicándolo al propio presidente de la Liga, Rafael Cenicerós...pues la situación era insostenible...Lo cierto es que los miembros de la U trataron de infiltrarse y desintegrar la Liga provocando desórdenes, intrigando de tal manera que los antiguos cristeros vieran con recelo a los miembros del Comité Directivo...⁴⁵¹

Debido a su carácter de secrecía y ocultamiento es difícil seguir la pista a lo sucedido con la U, pero en función de las fuentes con las que contamos, podríamos continuar hilando una visión de su trayectoria desde donde nos quedamos.

Como ya dije, en 1925 la U ve amenazada su existencia ante la propagación de la Liga. El obispo Martínez trata entonces de evitar el establecimiento de ésta en Michoacán⁴⁵², infructuosamente. Pascual Díaz y Mons. Ruiz, por su parte, tratan de impedir en México, que la Liga se vuelva el organismo unificador del movimiento católico, planteando la creación de otro tipo de organización política⁴⁵³. Los acontecimientos del primer semestre de 1926, por la virulencia de la ofensiva estatal, obligan a una unidad coyuntural en el episcopado y a presentar

⁴⁵¹ Reguer, *op. cit.*, p.86-89.

⁴⁵² Rius F., *op. cit.*, p.316.

⁴⁵³ *Quejas que presenta...*, en López Beltrán, *op. cit.*, p.553.

respuestas de común acuerdo. La corriente democristiana es la que entonces tiene la sartén por el mango debido a los logros de la resistencia civil en Jalisco. La Liga consigue oficialmente el apoyo del episcopado y continúa con éxito su estrategia jalisciense a nivel nacional. El boicot civil promovido por la Liga comienza a tener importantes logros a mediados de 1926. Los obispos conservadores ven el peligro que eso significa y comienzan su labor de “boicot del boicot” y de obstaculización del crecimiento “liguero”. Se ven entonces urgidos a establecer algún tipo de arreglo con el gobierno, aunque fuera en forma precipitada, con tal de evitar el encumbramiento de la Liga y de los obispos progresistas, pero Calles no quiere ceder ni un ápice.

Aunque faltan evidentemente pruebas más contundentes, hay bases suficientes para poder afirmar que en una acción coordinada los obispos conservadores que patrocinaban la U, promueven, o por lo menos autorizan a los cuadros de esa agrupación, levantarse en armas en Michoacán y en Jalisco. El visto bueno de Mons. Ruiz y Flores a la medida radical de suspender los cultos, en un obispo adicto a la negociación y promotor de la tolerancia, no deja de ser extraña. Mons. Díaz “tuvo palabras de aliento y dio su bendición para que se lanzara a la lucha Luis Navarro Origel”⁴⁵⁴, con lo que la idea de que estos obispos se oponían al derramamiento de sangre queda puesta en duda. Salvador Abascal, con testimonios de primera mano expresa:

...antes de que la Liga decretara la guerra, varios miembros de la U empuñaron las carabinas, lo mismo en Michoacán que en Guanajuato que en Colima. A la U pertenecían los cristeros todos de Michoacán, Luis Navarro Origel de Pénjamo, Jesús Degollado Guízar, los Ochoa en Colima...⁴⁵⁵

Al trasladarse al terreno militar el enfrentamiento con el Estado, y abandonar los católicos la lucha cívica y pública, la Liga, aunque permanece en el escenario, irá perdiendo peso en la escena; su papel protagónico parece seguir, pero al nivel de una mascarada donde la escenografía ya no va de acuerdo con la caracterización. Es decir, en un escenario de conflicto armado, de actor principal, la Liga pasa a ser un simple testaferrero que da la cara, pero donde las decisiones importantes se están tomando en ámbitos ajenos a ella.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.554.

⁴⁵⁵ Abascal, *op. cit.*, p.49.

Es así que, en el momento en que estaba al borde de la extinción, la U renace. Es decir, la vía militar es la que le permite volver a tomar fuerza. Esta cadena de hechos que permitieron la revitalización de la U no parecen ser meramente casuales, y menos, si le añadimos que a mediados de 1926, cuando estuvo a punto de ser suprimida, “por gestiones de una persona caracterizada, esa resolución se suspendió en espera de la marcha de los acontecimientos”⁴⁵⁶.

A partir del exilio de los obispos Ruiz y Díaz, la estrategia de la corriente conservadora que éstos representaban, será apoderarse de los contactos fundamentales con la Iglesia, los católicos y el gobierno norteamericanos, y desplazar a la Liga —en este caso a René Capistrán Garza— como interlocutor del episcopado para negociar los apoyos que EUA podía dar a los católicos mexicanos. Pascual Díaz logra esto de manera eficaz, mientras la U sigue trabajando en México al mando de Mons. Martínez, que actúa, a su vez, en concordancia con monseñor Leopoldo Ruiz y Flores. Cuando se da el avenimiento y surge la estrecha alianza entre el gobierno revolucionario y el gobierno estadounidense —a mediados de 1927—, gracias a la íntima relación entre Calles y Morrow, es cuando Mons. Martínez decide desaparecer como director visible de la U. Incluso emite una orden para dejar trabajar a la Liga con libertad, la cual no se cumple y las cosas continuarán igual. Es en esa época cuando Miguel Palomar y Vizcarra le escribe al presidente de la Comisión Episcopal mexicana en Roma, al arzobispo González y Valencia, planteándole el problema de la U, y solicitándole que:

...obtenga de la Santa Sede cese de funcionar esa institución misteriosa, y si no es posible obtener tal cosa, que al menos se nos desligue del juramento que nos tiene atados para dar a conocer su existencia y poder defendernos en firme contra las oscuras maniobras de la U y de las intrigas que constituyen el tema establecido por ella desde hace mucho tiempo...Muchas personas de la Liga que se entienden con la acción directiva ignoran la existencia de la U y por este motivo no es posible decir de dónde parten los tiros y las intrigas...A mi modo de ver la U no sólo tiene deplorables directores, sino de suyo, independientemente de que esa dirección sea buena o mala, es una institución inconvenientísima ... Contra las maniobras de la U el que sufre sus ataques no tiene defensa porque el secreto con que se escuda de un modo tan radical, impide que se la pueda atacar...No parece fuera de propósito pedir su supresión, porque no ignoramos que el Papa no ha juzgado favorablemente la organización de la U y hasta tuvimos el gusto de saber que había declarado que debía dejar de funcionar⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Carta de Mons. José Ma. González y Valencia a S.S. el Papa Pío XI, 5 de agosto de 1927. ALNDLR, secc. Org. Católicas, caja 49, exp. 390.

⁴⁵⁷ Carta de M. Palomar y Vizcarra al padre Leobardo Fernández, 31 de julio de 1927, citada en Fernando M. González, *op. cit.*, p.137

Cuando Palomar habla de que muchas personas con cargos directivos en la Liga ignoraban la existencia de la U, se refiere seguramente a los miembros de la ACJM, que en general fueron marginados por la agrupación secreta. De no ser por esa ofensiva de reclutamiento en los años 20 y 21, donde cooptaron a miembros de la juventud católica jalisciense, en lo posterior la U marcó claramente sus distancias con la corriente democristiana acejotaemera y jesuítica. El padre Enrique de Jesús Ochoa, en su libro *Los Cristeros del volcán de Colima*, expone que para 1928 “en la U...la ACJM, casi en su totalidad, aún con su asistente eclesiástico, quedó al margen”⁴⁵⁸, refiriéndose a lo sucedido en la región de Michoacán, Jalisco y Colima.

Palomar intenta entonces, a mediados de 1927, tramitar la supresión de la U, vía la Comisión Episcopal “liguera” que estaba en Roma, a la cual envía la documentación que probaba el boicot de esta tenebrosa agrupación sobre la Liga. Pero precisamente en esas épocas es cuando esa Comisión comienza a ser desconocida por la Santa Sede, debido a la alianza que entonces surge entre el gobierno mexicano, el gobierno norteamericano, la Iglesia católica norteamericana y los prelados “arreglistas”. En México, Palomar y la Liga sienten que las gestiones del arzobispo González y Valencia contra la U no avanzan. Y es que, ante la pérdida de representatividad e influencia de éste, debido a las informaciones de Pascual Díaz, del nuncio apostólico en EUA Fumasoni Biondi, y del padre John Burke, secretario del Comité Episcopal de Norteamérica, dichas gestiones lógicamente se estancan.

Es muy probable que uno de los factores que pesaron para que Roma y Washington otorgaran a los señores Ruiz y Díaz la representatividad de la Iglesia mexicana, haya sido el control que éstos ostentaron tener sobre la U, a través de Mons. Martínez, y por tanto la influencia que ello implicaba en las organizaciones católicas y en los contingentes militares, tanto para impulsarlos como para desactivarlos. La embajada americana conocía estos antecedentes, pues en un informe que envió al Dpto. de Estado de su país expresaba:

El arzobispo Ruiz y Flores y monseñor Martínez organizaron un grupo secreto conocido como la “O” [en realidad debería decir la U] con el propósito de espiar a los Cristeros y ocasionar su disolución...La Liga para la Defensa de la Religión gradualmente perdió poder y membresía durante estos años...⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Spectator (seudónimo del padre Jesús Ochoa), *op. cit.*, t.II, p.122

⁴⁵⁹ Abascal, *op. cit.*, p.397-400.

A mediados de 1928, y ante el fracaso de las gestiones del año anterior, Miguel Palomar y Vizcarra recurre ahora a Mons. Orozco y Jiménez para intentar eliminar el problema que significaba la U, y además, el de otra agrupación que había surgido por las necesidades militares, y que fundada por “uístas”, también minó la autoridad de la Liga desde un principio. Esta agrupación era la oficialmente conocida como Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco (BF), cuya función era suministrar de parque a los “cruzados” que se encontraban en la zona de combate. Nacidas en Jalisco, las BF vivieron crucificadas por la fuerte disputa interna por el mando dentro del frente católico. Su perfil de organización y funcionamiento era el mismo de la U –incluido el juramento de secrecía– y a ésta sometió su actuación. Sin embargo, debido a la prepotencia y autoritarismo de su fundador Luis Flores González, algunas de sus miembros se refugiaron al amparo de los ligeros jaliscienses. Las BF, entonces se dividieron y las anti-Liga trasladaron su mando a la Cd. de México, cuestión lógica dado el tradicional eje conservador católico que se había establecido entre Michoacán y el D.F.⁴⁶⁰, y que en esta ocasión se vio reforzado por la muerte del Arzobispo de México, José Mora y Del Río en marzo de 1928.

A la muerte del anciano Mora y Del Río, quien como ya vimos había sido un convencido católico social, quedó como administrador apostólico de su diócesis, Maximino Ruiz, hermano de Leopoldo Ruiz y Flores, con lo que la hegemonía de la corriente conservadora y anti-democrisiana, se consolidaba. La muerte del arzobispo de México y la llegada de Maximino Ruiz abrió definitivamente la brecha para cualquier tipo de negociación con el gobierno y sólo el magnicidio de Obregón evitó que los arreglos se concretaran antes de 1929.

Una parte fundamental de la estrategia “arreglista” era el golpeo demoledor hacia la Liga, principal obstáculo para una posible negociación. Las BF terminaron por convertirse en un instrumento más de ese sabotaje y el sector más “uista” dentro de ella fue arropado y protegido por Maximino Ruiz. El arzobispo Orozco y Jiménez, escondido en las barrancas y huyendo a salto de mata de la persecución gubernamental, tarde, pero finalmente en el segundo semestre de 1927, comienza a darse cuenta de que la U no era una agrupación que hubiera que

⁴⁶⁰ Sobre el conflicto de la Liga con las BF, cfr. Carta del Secretario del C.D. de la LNDLR... al Arzobispo de México..., ALNDLR; y F. M. González, *op. cit.*, p.135-137, 157-162, 168-191.

esforzarse por unir y conciliar con las demás organizaciones católicas de lucha, sino un obstáculo para ésta. Durante el primer semestre de 1928, Palomar y Vizcarra logra convencer a monseñor Orozco de la pertinencia de que, al menos en su jurisdicción, se suprima a la U. Un escrito del jesuita Ramón Martínez Silva será decisivo para que Orozco finalmente se convenza de la conveniencia de hacerlo. Dicho escrito era una investigación de las condenas pontificias hacia las sociedades secretas y de los motivos que hubo para hacerlas⁴⁶¹.

La decisión de Orozco tenía como objetivo terminar con el sabotaje en la cadena de mando de la Liga por parte de la U, pero en cuanto a las BF, a éstas no las suprimía; primero, porque su labor era fundamental para el avance que estaba consiguiendo la Guardia Nacional Cristera —entonces al mando del Gral. Gorostieta—, y segundo, porque una parte de las BF ya se habían sometido a la Liga. Pese a ser las BF también una sociedad secreta, se les liberó de culpa si sometían sus mandos y abolían el secreto con las autoridades de la Liga.

A principios de diciembre de 1928, el arzobispo Orozco y Jiménez decreta finalmente la proscripción de la U y la liberación de los juramentos para las BF. Sin embargo, en los hechos, los miembros de la U, o no se enteraron, o no se dieron por enterados de dicha orden⁴⁶².

En todo esto se presenta una situación que no deja de ser extraña. Los testimonios existentes indican que desde 1926 el Vaticano no veía con buenos ojos a la U; incluso, Miguel Palomar y Vizcarra afirma que el Delegado Apostólico, Mons. Caruana, trajo a principios de 1926 una consigna desaprobando su existencia⁴⁶³. En aquella ocasión la U libró apenas la supresión por la intervención de un “caracterizado personaje”. Para marzo de 1928, monseñor Caruana le comunicó al obispo Leopoldo Lara y Torres que la Santa Sede desconocería a esa institución, por lo que el prelado mexicano, a su vez, recomendó a Palomar: “en mi concepto, prudentemente debe procederse a disolverla”⁴⁶⁴.

Esto fue desde luego una decisión precipitada de Lara y Torres, puesto que la declaración de Caruana era un pronóstico a futuro, y tan era así que el mismo obispo “liguero” recomienda prudencia para iniciar la disolución de esta

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 188-190

⁴⁶² *Ibid.*, p. 186.

⁴⁶³ “Las masonerías blancas”, escrito-borrador de M. Palomar y Vizcarra, AMPV, secc. Ensayos, caja 22, exp. 158.

⁴⁶⁴ F. M. González, *op. cit.*, p. 169.

organización clandestina. El hecho es que la declaración formal de supresión de la U por parte de la Santa Sede no llegó, quizá premeditada y convenientemente para los intereses de la alianza “arreglista”, hasta mediados de 1929, cuando los arreglos ya estaban consolidándose. Y si finalmente la orden se concretó “por graves razones”, como lo expresa el mismo Luis María Martínez, fue porque como sociedad secreta violaba claras disposiciones pontificias en la materia. Todo hace parecer, sin embargo, que por “razones de Estado” el Vaticano retrasó y retrasó su resolución hasta que dicha agrupación terminó de ofrecer útiles servicios para los intereses pontificios en México. Es, en resumen, demasiada coincidencia que la orden romana de supresión de la U se suspendiera precisamente cuando inició el conflicto bélico, y que se concretara finalmente en los momentos en que dicho conflicto terminaba.

La orden suspendida en último momento a mediados de 1926, hizo que renaciera además una U ajena y confrontada a la corriente demócrata-cristiana, jesuítica y popular. Tan es así, que esa U tuvo como objetivo de su secrecía, en gran parte, ocultársele a los miembros de dicha corriente y a los jesuitas que eran sus asistentes eclesiásticos.

Padres jesuitas como Leobardo Fernández y Ramón Martínez Silva, democristianos como Ceniceros y Palomar y acejotaemeros como René Capistrán Garza, se ven ingenuamente sorprendidos a mediados de 1927, al descubrir las actividades de una organización que creían ya había desaparecido, a la que algunos de ellos habían incluso pertenecido, pero en la cual ya no fueron tomados en cuenta para su oculto renacimiento.

—LAS LEGIONES: UNA SOCIEDAD SECRETA INFILTRADA.

En 1935 Miguel Palomar y Vizcarra exponía en un escrito que titulaba *Las Masonerías Blancas*:

Muchos de los gérmenes de discordia que ahora padece el laicado católico mexicano se deben a esas sociedades secretas. Sería de desearse que la Santa Sede con las nuevas sociedades secretas ratificase la orden del excelentísimo señor Caruana, Delegado Apostólico, por el año de 1926, en el sentido se que no se aprobaba la existencia de la U. (...)con razón el cardenal Carreti, luego de que le

expuse lo que era la U me dijo que eso era contra el espíritu de la Iglesia y el cardenal Boggiani me aconsejó que denunciara el hecho ante el Santo Oficio.⁴⁶⁵

La situación de división, encono y frustración en que quedó el movimiento católico después de los “arreglos”, fue un medio muy propicio para la proliferación de este tipo de agrupaciones. En el segundo semestre de 1941, un grupo de jóvenes acejotaemeros le escribía al arzobispo de México:

...No podemos precisar su origen, pero de algún tiempo a esta parte se perciben en muchas organizaciones, tanto católicas como de laicos, los manejos de una o varias organizaciones secretas, de inspiración que puede presumirse católica, las cuáles pretenden adueñarse de los cargos de dirección, dictar las actividades e influir en toda la vida nacional. Y esto priva a las organizaciones de su personalidad; instituye como cosa loable el disimulo, el fingimiento y el engaño; esclaviza las conciencias y pone la dirección de todo en manos ocultas e irresponsables.⁴⁶⁶

La cruda represión que sufrieron las organizaciones demócrata-cristianas que querían mantener una actividad cívica y/o pública, y la dispersión, desorientación y amargura que invadió a diversos católicos que fueron intensamente movilizados durante los años del conflicto religioso, pero que ahora habían sido violentamente frenados y obligados a la paralización; todo ello, trajo como consecuencia, el que muchos de esos católicos encontraran en las agrupaciones secretas el único camino que supuestamente les permitiría continuar con su lucha y mantener su intransigencia. Así se generó un engendro que era una combinación de la ideología y combatividad “liguera” con los métodos de acción de la U. Combinación incompatible de origen porque la ideología y objetivos de la Liga implicaban como condición la actividad pública, la lucha cívica y la movilización popular. De este equívoco –para variar– surgirían otra vez nuevos y graves daños para los intereses políticos de los católicos. El ejemplo más claro de esto es la actuación de la organización secreta católica conocida como Las Legiones.

Formada entre fines de 1930 y principios de 1931, las Legiones fueron originalmente un proyecto de Manuel Romo de Alba, activista tapatío que como muchos entonces en esa región, antes y durante el conflicto bélico habían pertenecido a la Unión Popular, a la Liga y a la U simultáneamente. La finalidad de la organización era “la conquista del poder público, como único medio de lograr

⁴⁶⁵ “Las masonerías blancas” escrito-borrador..., AMPV.

⁴⁶⁶ Carta del grupo de la ACJM de la parroquia del Espíritu Santo al Arzobispo de México, AMPV, secc. ACJM, caja 45, exp. 332.

la reconstrucción del país”⁴⁶⁷. En su origen esta organización apeló al método de “acción directa” para lograr sus objetivos⁴⁶⁸. La “acción directa” era un término suave para denominar lo que ahora conocemos como “terrorismo”. Las Legiones eran en realidad un primer germen de lo que después proliferaría en los años 60’s y 70’s en México y América Latina ante el autoritarismo y la represión política ejercida por sus gobiernos; o sea, el surgimiento de organizaciones clandestinas divididas en células y casas de seguridad, que ejercitan la guerrilla urbana dirigida contra blancos directos y específicos; que sin contingentes masivos, ni gran gasto o movilización, pueden vulnerar al régimen existente.

Los católicos “insurrectos” mexicanos contaban con un teórico de la “acción directa” que incluso había publicado en EUA un manual sobre el tema; tal libro se titulaba *La guerra sintética* y había circulado con éxito por las manos de muchos fieles, frustrados y desorientados por la actitud “entreguista” de la jerarquía católica. El autor de este texto era el padre David G. Ramírez, duranguense que se desempeñó como Secretario de la Comisión Episcopal que encabezada por el arzobispo de Durango José Ma. González y Valencia y por el obispo de León Emeterio Valverde, se trasladó a Roma en los inicios del conflicto religioso; su seudónimo como escritor era Jorge Gram y fue autor también de la famosa novela cristera *Héctor*. Ramírez había estudiado en la Universidad Gregoriana y su intransigencia, como la de muchos sacerdotes y obispos “ligueros”, tenía como origen la formación católico-social recibida en esa institución por parte de profesores jesuitas. Desde principios de 1923, el seminarista duranguense esgrimía un discurso belicista contra las agresiones que la Iglesia y la Santa Sede recibían del gobierno mexicano. En un discurso pronunciado en el teatro del Colegio Pío Latino, en un acto de desagravio a Mons. Filippi, quien había sido recientemente expulsado de México, Ramírez expresaba:

Nací al toque de retreta y estudié estrategia militar montado a caballo en las rodillas de mi padre; por eso todo lo miro a lo guerrero. Los templos me parecen campamentos, mi propia vestidura se me antoja cuajada de galones, y cuando pienso en mi Cristo, señores, no me lo sé imaginar a guisa de mendigo, cubierto de harapos y tendiendo su brazo descarnado ante la puerta de los príncipes; sino radiante y glorioso, montado en un blanco corcel, sus ojos despidiendo llamas, su cabeza coronada, ataviado con púrpura, blandiendo su espada de dos filos a la cabeza de un ejército de ángeles ceñidos con oro y entrando de nuevo al mundo por

⁴⁶⁷ Luis Romo de Alba, *El gobernador de las estrellas*, p. 234.

⁴⁶⁸ Servando Ortoll, “Algunas reflexiones acerca de la publicación del libro *El gobernador de las estrellas*”, *Encuentro*, num. 11, abr-jun, 1986 cit. en Romero Solís, *El Aguijón...*, p. 358.

un desgarrón de cielo en medio de los montes que se estremecen a su paso... Por eso, señores, al pedirse el título de mi discurso, me sentía perplejo. “¿Suspiros?, ¿Anhelos?”, no me satisfizo. Y la pluma se me deslizó: “A la luz de la metralla”... Y a la luz de esa metralla vil que contra Cristo se lanzó en mi patria, al fulgor de ese infierno que al acercarse a vuestra frente, excelentísimo señor Filippi, transformó en un nimbo de gloria, quiero en estos cuantos minutos de que dispongo, dar un vistazo de despedida al fósil espíritu católico de mi patria de ayer, y dar un saludo de adhesión a las heroicas huestes católicas de mi patria de hoy.⁴⁶⁹

Este espíritu es el que impregnó a quienes lucharon por Cristo Rey durante la guerra religiosa, y también a quienes a principios de los años treinta fundaron las Legiones. Sin embargo, en octubre de 1932 esta organización fue descubierta por la jerarquía tapatía y grande fue la sorpresa del obispo José Garibi cuando se dio cuenta que miembros de la mitra pertenecían a ella. Así, en octubre de ese año, dicho prelado promulgó una pastoral en la que ordenaba a los católicos abandonar cualquier tipo de agrupación que abrigara planes bélicos y juramentos secretos, pues iba en contra del Derecho Canónico, de la autoridad eclesiástica y de los principios de la verdadera moral⁴⁷⁰. Sin embargo, los legionarios siguieron su actividad, al parecer contando con la simpatía del arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, quien se encontraba de nueva ocasión exiliado en esos años⁴⁷¹.

La agrupación entró entonces en un proceso de expansión hacia otros estados del país que la llevó, después de tres años de vida, a tener –según Romo de Alba– varios miles de afiliados. Precisamente por esa época (1933), las Legiones intentaron penetrar en Morelia y fueron víctimas del hábil manejo que el obispo Luis María Martínez tenía ya de las organizaciones secretas. El prelado les aplicó técnicas ya utilizadas por él para desarticular agrupaciones, que además volvería a utilizar posteriormente. Es decir, infiltró a los legionarios para enterarse de sus verdaderos planes, y al descubrir sus ánimos insurreccionales, él mismo los delató con las autoridades, obstruyendo su implantación en tierras tarascas. Esta estrategia fue seguida por el entonces arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto, quien optó también por infiltrar a las Legiones –al igual que lo hizo con la Liga por esos años– y por medio de padres jesuitas de tendencias “arreglistas”, encabezados por el superior Eduardo Iglesias, fue mediatizando y neutralizando a

⁴⁶⁹ David G. Ramírez, *La trinchera sagrada*, p. 12.

⁴⁷⁰ Cfr. Patricia Valles, *Miscelánea jalisciense*.

⁴⁷¹ Romo, *op. cit.*, p. 243.

esa sociedad secreta, principalmente en el Distrito Federal, convirtiéndola ya para principios de 1935 en una parodia de lo que había pretendido ser originalmente⁴⁷².

Esta reconversión se facilitó cuando en febrero de 1935 el ejército descubrió en Guadalajara un complot en el que estaban involucrados sacerdotes y laicos pertenecientes a las Legiones. Algunos de sus miembros fueron detenidos y consignados, lo que dismanteló al último bastión verdaderamente radical de la agrupación, cundiendo el temor y la estampida⁴⁷³. A partir de ahí, esta asociación se convertiría en un instrumento controlado a trasmano por la jerarquía. El personaje del laicado que facilitó esta simulación y manipulación era el jefe de las Legiones en el Distrito Federal, el Ing. Antonio Santacruz. Éste era un hombre acaudalado, de origen aristócrata porfiriano que entregaba importantes donativos a la Iglesia. Era el tipo de católico elitista y conservador que —como ya hemos visto— hizo prevalecer su influencia en la Ciudad de México desde tiempo atrás, y que había tenido algunos desencuentros con las posturas sociales progresistas del arzobispo Mora y Del Río.

La llegada de Mons. Pascual Díaz al arzobispado metropolitano se explica, en gran medida, por la identificación y los nexos que él ya tenía con este catolicismo aristocrático y conservador capitalino, como se evidenció en la postura obstruccionista que este prelado guardó cuando la Liga implantó el boicot económico en la Ciudad de México en 1926, afectando los intereses comerciales de estos devotos potentados. Antonio Santacruz, “doble”, “traicionero” y con “ilimitada capacidad para la intriga”⁴⁷⁴, fue el instrumento de los obispos “arreglistas” para neutralizar a los grupos radicales que todavía buscaban, aún bajo el método del secreto y la clandestinidad, vindicar los fuertes agravios que el régimen revolucionario había propinado al México católico.

Las Legiones, ya infiltradas, mediatizadas y apaciguadas, y desarrollando supuestos actos subversivos que aseguraban el fracaso o el ridículo, se abocaron entonces a tratar de obstruir o arrebatarse partidarios a otras organizaciones intransigentes que pretendieran salirse de los límites marcados por la cúpula clerical. Lo intentaron así con lo que quedaba de la Liga que, sobretudo en Puebla, con el apoyo de Ignacio Márquez y Toris, mantenía todavía fortaleza y una buena

⁴⁷² Romero Solís, *El Agujón...*, p. 358, y *Cien años...*, p. 118.

⁴⁷³ Abascal, *op. cit.*, p. 126-157.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 133

organización. En abril de 1936, el presidente de la Liga enviaba esta comunicación a la jefatura regional de Puebla:

- 1- El objeto primero, primordial, lo que las necesidades de la nación exigen, es la lucha por la reconquista de la libertad, pues lo demás vendrá por añadidura.
- 2- La Liga se propone alcanzar ese objeto, mediante un programa que ha tenido una resonante aceptación, una organización que ha sido puesta a prueba con magníficos resultados, escribiendo páginas gloriosas en la historia del catolicismo mexicano y de la misma patria mexicana.
- 3- Las Legiones se proponen, propiamente, ocupar sus actividades en la implantación del Estado Corporativo, fin muy laudable, pero por el momento es imposible alcanzarlo, sino se obtiene primero la conquista de la Libertad. La organización del Estado Corporativo exige un trabajo previo de conquista de la opinión pública, mediante procedimientos públicos, con personal bien conocido ante el público, y ello no se alcanza con meros secretos y juramentos de secreto que perturban las conciencias y hacen imposible la buena inteligencia entre los elementos que deberían luchar por reconquistar la Libertad. Además, en el caso concreto de Las Legiones, el juramento se pide antes de que el posible socio tenga siquiera conocimiento de aquello a que se va a obligar.
- 4- Prácticamente lo que las Legiones logran es sembrar la desunión entre las filas católicas, siendo que en este momento lo urgente es que estemos todos unidos, para la reconquista de la Libertad.
- 5- La Liga está bien organizada en el Estado de Puebla y en el de Tlaxcala. Por tanto, no tiene objeto el que se implanten las Legiones ahí, pues en realidad de lo que se trata es de suplantar a la citada Liga.

En consecuencia, hay que hacer todos los esfuerzos por impedir que en los expresados Estados se establezcan las Legiones o que prosperen donde ya estén establecidas. Necesitando la Liga de todo el esfuerzo de sus miembros, se prohíbe a éstos dar su nombre o prestar colaboración a las Legiones.

México D.F. 26 de abril de 1936.⁴⁷⁵

Por su parte, con motivo del 25 aniversario de la ACJM, uno de sus militantes escribía sobre la amenaza que representaban para ella esas organizaciones secretas a finales de los años treinta:

La ACJM encuentra magnífica ocasión, al celebrar sus Bodas de Plata, para reiterar la definición de su perfil inconfundible: la proyección externa de su vida interior, de su actividad a la luz del día con sus banderas desplegadas. Nunca fue camino propio de la ACJM el oscuro atajo del secreto; ni quiso usar entre sus métodos el grave compromiso del juramento para sustituir la libertad y la dignidad, por la ciega sumisión e incondicional acatamiento a jefes ocultos y órdenes cuya razón y finalidad apenas se sospechan.⁴⁷⁶

Las inocuas actividades a que eran convocados los legionarios, como llevar serenatas o aventar bombas pestilentes en almacenes, y las delaciones que muchas

⁴⁷⁵ Reguer, *op. cit.*, T. IV, p. 577-578.

⁴⁷⁶ Raúl Velazco Zimbrón, citado en Romero Solís, *Cien años...*, p.61.

veces provenían de su misma y “ultrasecreta” dirigencia, provocaron lógicamente el desencanto y la desertión.

Ante el evidente desmoronamiento que sufría, los líderes donde las Legiones mantenían todavía una membresía y una estructura sólida (Guanajuato, Querétaro y Ciudad de México), se reunieron en enero de 1937 para determinar cuál podía o debía ser el futuro de su organización. Salvador Abascal, testigo de esa reunión, había sido nombrado jefe de promoción y propaganda de las Legiones en mayo de 1936. Después de meses de trabajo, Abascal expuso en esa junta que el hecho de que una organización como las Legiones fuera secreta, era algo absurdo, pues debido a los miles de afiliados que llegó a tener, ya era bien conocida; que esto lo probaban las muchas delaciones de las que había sido objeto, y que en realidad era más una organización imaginaria que secreta. Los otros jefes corroboraron dicha percepción, afirmando que no acababan de entender cuál era la necesidad del secreto, que no funcionaba y hacía de la estructura “un tonel que perdía por abajo lo que ganaba por arriba”. Plantearon la disyuntiva de que si se quería continuar siendo una sociedad secreta, tendrían que realizarse actos que realmente constituyeran una “acción directa”, o sino, volverse ya una agrupación pública que desafiara abiertamente al gobierno, incluso con las armas. Concluyeron que definitivamente habría que optar por una organización abierta y nacional. La postura más moderada fue la de fundar un partido político que buscara el poder.

Santacruz transmitió al recién preconizado arzobispo de México, Luis María Martínez, lo tratado en esa reunión, y éste percibió los focos rojos que significaban tales planteamientos. Consultando al jesuita Eduardo Iglesias, el arzobispo decidió que, por medio de sus testaferros, la próxima ocasión se planteara la creación de una agrupación cívica que luchara por defender los postulados sociales del cristianismo. Esto tranquilizaría los ánimos de los legionarios más exaltados y de cualquier modo, de fundarse dicha organización, seguiría siendo manejada a trasmano por el arzobispado. En la siguiente reunión, Gonzalo Campos, jefe de las Legiones en Querétaro, fue el encargado de proponer crear una asociación cívica. De ahí nació la idea de formar el movimiento Sinarquista y se encargó a los bien organizados legionarios de Guanajuato realizar los trabajos de su fundación.

El 23 de mayo (misma fecha en que Luis Ma. Martínez fundó la U) de 1937 nace formalmente la Unión Nacional Sinarquista (UNS). En abril de 1938, el asesinato de José Antonio Urquiza, jefe de las Legiones en Guanajuato y fundador oficial de la UNS, dio un impulso imprevisto a este movimiento⁴⁷⁷. Tomándose su muerte como la de un mártir del sinarquismo —aunque en realidad fue producto de un conflicto personal—, esta agrupación se extendería por las tierras del bajío y rebasaría esos límites, hasta llegar a las fronteras de la nación.

Finalmente, el grupo conservador y “arreglista” de la cúpula clerical había optado por crear un organismo de lucha cívica, precisamente en las épocas en que la organización que había cumplido esos fines por parte de los intransigentes democristianos —o sea, la Liga— ya agonizaba. Al ser entronizado Luis María Martínez como arzobispo de México, las Legiones cambiaron su nombre por el de La Base, conservando ésta la estructura original de aquella organización que en realidad ya era sólo un cascarón. El primer jefe de la UNS fue el leonés José Trueba Olivares, pronto suplido por el también guanajuatense Manuel Zermeno. Mas, en agosto de 1940, a propuesta oculta del arzobispo Martínez, Salvador Abascal fue nombrado jefe nacional de dicha Unión.

La intención de dicho nombramiento era tener un mayor control sobre la UNS, dada la cercanía de monseñor Martínez con la familia Abascal; pero también tener un mayor control sobre Salvador Abascal, quien como promotor de las Legiones había conseguido en mayo de 1938 la reapertura de los templos en Tabasco. Con su liderazgo, se realizaron actos de resistencia civil y movilizaciones pacíficas que lograron cancelar la aplicación de las graves restricciones que tenían los católicos en ese estado del sureste, para poder practicar su religión⁴⁷⁸. Ese tipo de movilizaciones y de desafíos al poder público no agradaban y atemorizaban a la jerarquía arreglista, especialmente al arzobispo Martínez. No obstante, como jefe, Abascal impulsó y expandió a la UNS con la ayuda de su carisma personal y de su audacia. Convirtió a los miles de campesinos sinarquistas en una especie de ejército sin armas que hacía impresionantes desfiles y tomas simbólicas de

⁴⁷⁷ Sobre la trayectoria del sinarquismo se consultó fundamentalmente la obra de Salvador Abascal y aleatoriamente las de Jean Meyer, *El sinarquismo, ¿Un fascismo mexicano?* y *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, además de otras diversas lecturas que ya se han citado.

⁴⁷⁸ Cfr. Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*.

ciudades. En los últimos meses de 1941, el crecimiento y la capacidad de organización y de movilización del Sinarquismo comenzaron a preocupar al gobierno. Pero la inquietud mayor provino de la embajada norteamericana y su aparato de espionaje, quienes comenzaron a ver en el Sinarquismo un posible instrumento de intereses fascistas en México, y en Salvador Abascal a un líder con ínfulas hitlerianas.

El hondo antiyanquismo que comenzó a fermentar en las organizaciones católicas sobrevivientes de los “arreglos”, fue lo que en realidad alarmó al gobierno estadounidense y lo previno del riesgo de que estas organizaciones pudieran convertirse en blancos de penetración del gobierno germano, italiano o japonés.

Tanto el gobierno mexicano como la embajada de EUA, empezaron a presionar al arzobispo Martínez para que refrenara los impulsos de Abascal y la fogosidad de los contingentes sinarquistas. La maquinaria “arreglista” comenzó a funcionar nuevamente: gobierno e Iglesia católica norteamericanos, como responsables del protectorado religioso que mantenían en nuestro país, solicitan a gobierno e Iglesia mexicanos la represión de cualquier movimiento o persona que pudiera convertirse en promotor de las políticas del “Eje”.

Entonces, nuevamente, a su viejo estilo, la sociedad secreta se convirtió en el instrumento idóneo de Luis María Martínez para neutralizar, socavar y diluir la intransigencia y la combatividad que pudiera emerger del movimiento católico.

Al igual que la U lo había hecho con la Liga 12 años antes, la Base minó mediante un trabajo de sapa la ascendencia y el liderazgo de Abascal. Partiendo del juramento que obligaban hacer a todo jefe sinarquista, en el sentido de que antes que nada debían guardar fidelidad a La Base, el Consejo supremo de esa organización secreta —al mando de Antonio Santacruz—, maniobró y manipuló para dejar a Abascal sólo, arrebatándole la obediencia y la lealtad hasta de su más cercanos colaboradores. Argumentando que la UNS era sólo una sección de lo que habían sido las Legiones, Santacruz quería dar a entender que el Sinarquismo era sólo uno más de los instrumentos de los que se valía la Base para librar su batalla contra los enemigos del catolicismo e instaurar el orden cristiano en México.

Sin embargo, en los hechos, la UNS era una agrupación que no adeudaba nada significativo a la Base y su estructura, su mística y combatividad no debían nada a los líderes ocultos de una organización que no hacía más que intrigar y

defender los intereses del catolicismo aristocrático y conservador. A estos líderes, a los miembros del consejo supremo que rodeaba a Santacruz, los sinarquistas beligerantes les habían puesto el sobrenombre de “ratones”, por asustadizos, correlones y escurridizos. Es decir, que dicho Consejo estaba formado por hombres que no sabían lo que era desafiar a la policía, pisar una cárcel o enfrentar la represión gubernamental en sus diversas variantes. No sabían lo que era identificarse con los problemas del pueblo, mezclarse con él y conocer sus angustias y penalidades; pero lo que sí sabían muy bien era ocultarse y esconderse, tanto de sus opositores como de sus subordinados. La situación de los “ratones” era además de cómoda, privilegiada, pues no se arriesgaban, no se fajaban ni ensuciaban, aunque eran los que poseían el verdadero poder y mando sobre las organizaciones públicas de los católicos, las cuales luchaban de frente y valientemente por sus derechos.

Ese esquema claramente faccioso, inequitativo e insolidario, era el que planteó monseñor Martínez para controlar a las organizaciones católicas. Es el mismo que se había aplicado con la U a la Liga, a la ACJM y a los cristeros; es decir, privilegiar y otorgar el verdadero mando a quienes, jugando un doble papel, actuaban en la simulación y en la hipocresía, y asestar la cuchillada dorsal a quienes con valor y orgullo luchaban abiertamente por defender la tradición y los referentes católicos en la vida de la nación.

El resultado de esto no pudo ser otro que el hecho de que gradualmente se fuera extinguiendo el ánimo, la esperanza y la solidez de convicciones en los católicos mexicanos. Se perdió no sólo la motivación para crear organizaciones cívicas o políticas que defendieran sus intereses y sus valores, sino incluso, se perdió el interés por el catolicismo como cultura, como forma de vida. Sí logró la autoridad eclesiástica, como se pretendía, evitar que el catolicismo fuera norma de acción en la conducta pública, pero lo perverso del esquema represor ideado por la jerarquía, desembocó en una frustración tal, que el desánimo trascendió más allá, afectando también el arraigo del catolicismo como guía de acción en la vida privada de quienes supuestamente lo tenían como religión.

Así, en cuanto sucedió el ataque a Pearl Harbor en diciembre de 1941, y el gobierno de EUA exigió al mexicano mano dura con las agrupaciones que profesaran sentimientos antiyanquis, la propia jerarquía decidió acabar con Abascal, desactivar al Sinarquismo y, pocos años después, desmantelarlo. El

arzobispo de México nuevamente aceptó hacerle el trabajo al gobierno y a la embajada norteamericana. No tendrían ellos que desplegar agentes o a sus servicios de inteligencia para infiltrar, espiar o en su caso intentar disolver esas agrupaciones. La cúpula clerical contaba con sus propios mecanismos para realizar ese “trabajo sucio”. Dicho trabajo fue efectivo, pero las consecuencias para la Iglesia y los católicos se hicieron desesperanzadoras.

A Mons. Martínez se le ha adjudicado una postura pacifista por el hecho de haber implantado ese tipo de política. Los gobiernos posrevolucionarios, es decir, el “oficialismo” que impuso en México su visión propia de la historia nacional, así lo ha juzgado por los beneficios que tal conducta implicó para ellos. La versión “oficial” de la Iglesia mexicana y del Vaticano también avalan esa interpretación. Pero para muchos católicos, la actitud del arzobispo de México más que “pacifista” fue “entreguista” hacia los intereses del gobierno posrevolucionario. Aunque, si así hubiera sido, eso no sería tanto el problema, sino el hecho de que esa política fue particularmente nociva, en general, para el espíritu católico de los mexicanos, al hacer que imperara la apatía y la indolencia, es decir, la parálisis, en cuanto a cualquier tipo de iniciativa y de participación activa de los católicos en la vida pública de nuestro país.

Ahora bien, tal actitud de Mons. Martínez no respondía solamente a la defensa de intereses facciosos, a conveniencias políticas, o a un temor desmedido por la furia con que el Estado revolucionario había intentado aniquilar a la Iglesia católica; respondía también a una actitud espiritual profunda, a una experiencia religiosa que inundaba el alma y la mente del arzobispo. Esta actitud era resultado de los arrebatos místicos que ya mencionamos vivió este prelado, a raíz del inicio de su vida espiritual, cuando conoció a la monja Álvarez Icaza. Esas visiones místicas se tradujeron en concepciones teológicas, que a su vez se convirtieron en códigos de conducta, que no hubieran tenido consecuencias si las hubiera asumido un monje contemplativo o incluso un sacerdote con inquietudes ascéticas. El problema es que fueron asumidas por un sacerdote con altas responsabilidades políticas y administrativas, es decir, por un hombre cuyo liderazgo y jerarquía lo obligaban a lidiar con problemas y conflictos muy terrenales, con repercusiones inmediatas en la vida práctica y cotidiana de muchos católicos.

La actitud espiritual de monseñor Martínez tendía al sobajamiento del cuerpo y del alma, al “anonadamiento”, como él le llamaba. Es decir, a minimizarnos de manera tal que sólo quedaran de nosotros nuestras más rebajadas características, nuestras miserias:

Con la luz de Dios el alma va contemplando más y más su miseria y hundiéndose en ella. Nuestra miseria no tiene fondo, y solamente la mirada de Dios puede sondear las íntimas profundidades de ese abismo. Siempre podemos bajar más, siempre podemos hundirnos más hondamente en nuestra miseria; y en la medida en que bajamos subimos, porque nos acercamos a Dios y se disfruta más dulcemente de sus caricias y se siente más íntimamente el encanto de su divina presencia... Por eso las almas se desconciertan con las tentaciones, con las desolaciones y con todo aquello que les produce la sensación de que bajan. ¡Ah!, ellas quisieran subir, porque quieren llegar a la cumbre, porque quieren unirse a Dios, y al sentir que bajan por el impulso de las tentaciones, por el peso de sus faltas, por el vacío de sus desolaciones, se desconciertan y angustian, porque olvidan las divinas paradojas de la vida espiritual. ¡Almas ávidas de perfección, no os canséis de bajar, no temáis lo que os hunde en el fondo de vuestra miseria! ¿Cuándo nos daremos cuenta de que hundirnos en nuestra nada es el medio infalible de atraer a Dios?; mostrémosle lo nuestro, la increíble miseria de nuestro ser; hundámonos más en el abismo de nuestra nada, y el Señor sentirá el vértigo del abismo, y se precipitará en el inmenso cauce con la fuerza impetuosa de su misericordia y de su bondad...⁴⁷⁹

“Monseñor Martínez predicaba tanto sobre las miserias que una religiosa le puso un mote o sobrenombre; le llamaba *el señor de las miserias*”⁴⁸⁰. Pero esta concepción de su vida espiritual, no la constreñía al plano meramente íntimo, sino que dicho prelado la mezclaba con su actuación como administrador de su obispado, con sus tareas como representante del Vaticano en nuestro país, y finalmente como cabeza del catolicismo mexicano. Y este traslado de sus experiencias místicas a su actuación política y diplomática no se debió a una incapacidad involuntaria para definir límites o a la dificultad de establecer un decantamiento entre lo espiritual y lo mundano, sino a una actitud meditada y consciente. El arzobispo afirmaba: “Ni se crea que este secreto para atraer a Dios sea únicamente propio de los principios de la vida espiritual; no, es de toda ella. Gracias a Dios, nuestra miseria no se acaba nunca ni se agota jamás la infinita misericordia”⁴⁸¹. En los hechos esto se tradujo en la validación de la política de sumisión que guardó la jerarquía católica ante el Estado revolucionario a partir de los “arreglos”, pero más trascendente aún, se convirtió en la justificación místico-

⁴⁷⁹ Luis María Martínez, *Vida espiritual*, p. 15-18.

⁴⁸⁰ Treviño, *op. cit.*, p.98

⁴⁸¹ Martínez, *Vida...*, p.18

providencial que permitió someter, humillar y envilecer al catolicismo militante que anhelaba defender sus valores, su tradición y su cultura, organizándose para resistir cívica y políticamente las embestidas gubernamentales contra su religión.

Pensando en los sufrimientos, las traiciones, el abandono y la desolación de que fueron víctimas los laicos defensores de su religión por parte de la jerarquía, no deja de sorprender el poco empacho que ésta tenía para emprender esas acciones, tan alejadas de la más elemental solidaridad cristiana. Debemos a lo mejor, entonces, para entenderlo, recordar frases de monseñor Martínez expuestas en su obras espirituales, que al parecer después trasladaba a su actuación como dirigente católico y a su relación con los gobiernos revolucionarios; frases que nos pueden explicar quizá, el por qué de esa obsesión de la jerarquía por ceder en todo y no salvaguardar nada, que nos pueden aclarar el por qué su ejercicio eufórico de la genuflexión y la obsequiosidad con respecto al poder, y su inmovible dureza e irrefrenable encono contra quienes pretendían levantarse para defender algo de orgullo y dignidad:

Alguna vez llegaremos a comprender que una de las gracias más grandes que Dios nos ha hecho es precisamente ese desconcierto que nos hace pensar en que Dios nos abandona cuando, por el contrario, nos está atrayendo; que nos hace juzgar que nos alejamos de nuestro ideal cuando, por el contrario, nos acercamos a la meta dulcísima de nuestras esperanzas. De Dios no nos alejamos bajando sino subiendo: *Ergis te, et fugit a te; humillas te, et descendit ad te*. No lo olvidéis: si nos levantamos, Dios huye de nosotros, si bajamos, desciende hasta nosotros.⁴⁸²

Quizá esto ayude a explicarnos, por ejemplo, actitudes como la del arzobispo Ruiz y Flores, quien en el sitio más íntimo de su casa, donde recibía a las visitas más cercanas, éstas no observaban ahí, junto a él, la foto de algún familiar o de algún mártir de la Iglesia, sino la de Plutarco Elías Calles; y por qué cuando alguien le contaba algún chiste en donde se hacía mofa del presidente Cárdenas u otro político de gobierno, monseñor Ruiz se ofendía y se molestaba más que si se burlaran de algún prelado o líder católico mexicano (Abascal). Tal vez nos pueda esclarecer el por qué del gran desenfado con que los prelados Ruiz y Díaz negociaron y entregaron al arzobispo Orozco y Jiménez, al pedirselo así el secretario de Gobernación y afamado anticlerical, Adalberto Tejeda. A lo mejor esto contribuya a respondernos por qué los dos obispos, con la colaboración de Mons. Martínez, decidieron ignorar al arzobispo de San Luis Potosí, Miguel de la

⁴⁸² *Ibid.*, p.16.

Mora, máxima autoridad del episcopado residente en México —pues otros, incluidos los prelados “arreglistas”, estaban en el exilio—, quien les suplicó tener una entrevista con ellos antes de firmar los arreglos; negándose ambos monseñores a recibirlo, al seguir las órdenes del embajador Morrow de mantenerse encerrados en una casa, firmando todo lo que éste les presentaba; por lo que, después de ese trago amargo, Mons. De la Mora se vio afectado en su salud, muriendo poco tiempo después. O cuando se desató nuevamente la cruel persecución hacia los católicos en 1932, violándose todo supuesto “arreglo”, y se sucedieron hechos insólitos por su crudeza e inhumanidad, como la quema de varios fieles dentro de un templo católico en Tabasco, por parte de las huestes de Garrido Canabal; tales concepciones teológicas de monseñor Martínez quizá nos ayuden a entender por qué, ante esos hechos, los jerarcas no emitieron ninguna enérgica protesta, e informaron al Vaticano que los arreglos seguían vigentes, salvo “algunas” violaciones en “algunos” Estados⁴⁸³. Tal vez esa muy individual interpretación de lo que implica la paradoja cristiana, esa actitud mística y espiritual de Luis María Martínez nos pueda resolver esos cuestionamientos, esas inquietudes; aunque creo que, con todo, no lo logra suficientemente.

El desencanto y la profunda decepción provocados por esta desconcertante conducta de las autoridades eclesiásticas, tuvo como consecuencia inevitable —además del pasmo y la parálisis a las que ya nos hemos referido— una gran desorientación e incertidumbre en el movimiento católico. La pérdida de autoridad moral de la cúpula clerical para con gran parte de su grey fue evidente y llevó consigo el derrumbe de confianzas y de certezas.

En el extravío, la militancia católica quedó a la deriva. En unos grupos, eso se tradujo no sólo en la erosión de los cimientos en que se fundamentaba la autoridad eclesiástica nacional, sino que también afectó los cimientos que fundamentaban la misma autoridad pontificia. Para esos católicos, la conspiración yanqui-judeomasónica había sido la que en realidad los había vencido, pues estaban seguros que el Estado mexicano por sí mismo nunca los hubiera derrotado. Cuando se anunció que se convocaba a un nuevo Concilio de la Iglesia romana en 1962 y más aún, cuando se supo de las discusiones y conclusiones del mismo, esos católicos pensaron

⁴⁸³ Sobre las conductas desconcertantes de estos arzobispos, cfr. Memorando y pruebas anexas... presentadas por el obispo Leopoldo Lara y Torres; y Quejas que la LNDLR presenta ...por medio del obispo J. de Jesús Manríquez y Zárate; Fernández R., *op. cit.*, López Beltrán, *op. cit.* y Abascal, *op. cit.*

que la gran conspiración había llegado a las entrañas mismas de la Santa Sede. Los cambios y la apertura que implicó el Concilio Vaticano II los hizo concluir, sin duda, que la Iglesia romana había caído presa de las garras del modernismo, y optaron por la herejía. Tal sería el caso de intransigentes tapatíos como Carlos Cuesta Gallardo y Anacleto González Flores (hijo), quienes se sumaron a la causa del tradicionalismo que defendió el insurrecto cardenal francés Marcel Lefevre.

Otros, por su gran fe y devoción, se disciplinaron a la autoridad papal, pero estando en realidad en total desacuerdo con la actuación de la jerarquía eclesiástica, con la situación en la que había quedado el país después de la gran derrota sufrida por los católicos, y con el *modus vivendi* que se había logrado con el gobierno. Esos católicos vivirían en realidad en la frustración y la amargura, añorando tiempos pasados y esperando para México soluciones autoritarias que lo metieran al “orden”, al verdadero orden que demandaba una sociedad cristiana. Salvador Abascal sería un ejemplo de ello.

Unos más, no pudiendo conciliar en un principio la épica lucha que habían librado por su patria con resultados tan devastadores, terminaron justificando lo logrado, pensando que lo que resultó era lo que debía resultar providencialmente para el bien de México. Tal fue el caso de René Capistrán Garza, líder católico carismático, muy admirado y seguido de los jóvenes por su espíritu de lucha y su capacidad intelectual, así como por su temple y espíritu de sacrificio. Sin embargo, en el extravío doctrinario, moral y político que vivió después del conflicto, terminó convirtiéndose en un panegirista del régimen revolucionario, encontrándole a los gobiernos del PRI más virtudes de las que los mismos priistas eran capaces de imaginar.

Pero hubo otros que pretendiendo aprender la lección histórica del conflicto religioso pensaron que la solución para México y los católicos no estaba ni en el autoritarismo corporativista cristiano que unos añoraban, ni en el autoritarismo corporativista “revolucionario” que se vivía, sino en la instauración de un verdadero sistema de libertades democráticas, y a ellos nos referiremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VIII

LAS CONJUNCIÓN DE LOS “CENTROS”

—LA UNEC Y LA NUEVA DEMOCRACIA CRISTIANA.

En el año de 1911 el padre jesuita Carlos Heredia fundó una Liga de Estudiantes Católicos con el fin de ayudar al Partido Católico Nacional en sus actividades promocionales. Pasados los frenesíes electorales, la Liga estudiantil continuó trabajando abandonando los propósitos políticos para enfocarse a los sociales. Dos años después esa Liga dio lugar a que se fundara el Centro de Estudiantes Católicos con el fin de organizar a los estudiantes y cristianizarlos. A partir de este Centro y de las Congregaciones Marianas en donde los jesuitas promovían círculos de estudio para jóvenes, se creará en 1913 la Asociación Católica de la Juventud Mexicana con el fin de aglutinar a las juventudes en general, no necesariamente estudiantiles, pues en aquella época sólo una minoría de los jóvenes eran estudiantes. El fin era organizar a los jóvenes católicos y catolizar a los que no lo fueran, como una forma de contrarrestar la influencia de la *Young Men Christian Association* (YMCA) de filiación protestante, basándose en el esquema de las juventudes católicas francesas y belgas. El asesor eclesiástico fundador de la emergente ACJM sería el sacerdote francés Bernardo Borgoend, de quien ya hemos hablado⁴⁸².

En 1926, ante la ofensiva legal gubernamental contra la religión, los estudiantes de los colegios particulares decidieron organizarse para defenderse. Debido a que la mayoría de los colegios privados eran confesionales, sus alumnos se abocarían a proteger sus “deberes de conciencia, a luchar por la libertad de enseñanza, procurar la sólida formación cristiana y velar por los intereses profesionales del gremio estudiantil”, en fin, a defenderse “contra la intromisión jacobina del Estado en la Escuela”⁴⁸³. Sin embargo, al estallar la guerra, los estudiantes católicos se unieron a las actividades clandestinas de lucha contra la

⁴⁸² Sobre los orígenes de Centro Nacional de Estudiantes Católicos y de la ACJM cfr., Antonio Rius Fascius, *México Cristero, Historia de la ACJM*; Andrés Barquín, *Bernardo Borgoend*; Luis Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*.

⁴⁸³ Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*, p.30.

persecución religiosa. Colaboraron principalmente en la edición de boletines, folletos y periódicos del movimiento de resistencia y unieron sus trabajos a los de la Liga de Defensa Religiosa, haciendo labores de espionaje e incursionando en la “acción directa”; es así que nace la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos de México (CNECM). El primer asesor eclesiástico que tuvo esta agrupación fue el joven jesuita Miguel Agustín Pro, quien poco después sería fusilado por órdenes gubernamentales, al adjudicársele falsamente el estar involucrado en un atentado a la vida del Gral. Obregón. Quien substituye al padre Pro como asistente de la CNECM es el padre Ramón Martínez Silva, talentoso y erudito conocedor del pensamiento católico y de sus distintas corrientes teológicas. El padre Ramón era muy cercano al arzobispo tapatío Orozco y Jiménez y coincidían bastante en sus concepciones filosóficas, políticas y sociales con respecto al catolicismo.

En plena actividad de resistencia, en octubre de 1928, cuando los obispos “arreglistas” se habían apoderado ya de la representación pontificia y arrogado la del episcopado nacional, la CNECM sufre su primer embate por parte de la jerarquía. Debido a un viaje a Roma que tuvo que realizar el padre Martínez Silva, fue sustituido temporalmente por otro jesuita, pero éste de la corriente “arreglista” y cercano al entonces obispo de Tabasco Pascual Díaz y Barreto. Se trataba del padre Eduardo Iglesias, quien en el corto lapso de su responsabilidad estableció un acuerdo para que la CNECM desapareciera como tal para incorporarse como una sección más a la ACJM, como la sección estudiantil de dicha organización. Así, a su regreso el padre Martínez Silva se encuentra con que la Confederación había sido “congelada por órdenes superiores”. Tal decisión se enmarcaba dentro del proceso de neutralización de las fuerzas católicas que preparaba el campo para establecer el armisticio con el gobierno.

No obstante, pese a la decepción y la dispersión que asoló al movimiento católico después de los acuerdos aceptados por la cúpula clerical, el padre Martínez Silva no se arredró y con el entusiasmo de algunos exlíderes estudiantiles, reunieron los remanentes que pudieron de su antigua agrupación para organizar ya no una empresa de acción externa, pero sí de formación interior; es decir, para la educación

intelectual y moral de los jóvenes que estudiaban en las distintas facultades y escuelas de las universidades públicas. A esta empresa se le conocería como el *Centro Labor* y se convertiría en el inicio del movimiento católico universitario en México.

En el *Centro Labor* fue surgiendo la idea de organizar un Congreso de estudiantes católicos; la idea iba relacionada con el temor que para éstos representaba entonces la penetración cultural norteamericana en Iberoamérica y la consecuente erosión de los valores católicos que ello estaba significando. En el caso de México, la reciente intervención del gobierno norteamericano a través del embajador Morrow, como instigador y manipulador de los “arreglos” entre Iglesia y gobierno, reafirmó con hechos comprobables dichos temores hacia el intervencionismo yanqui y hacia su intención de minar la cultura católica en nuestra región. El padre Ramón recibió entusiasmado la idea y así, a principios de 1931, con los miembros de *Labor*, algunos acejotaemeros y exintegrantes de la CNECM, se conformó el Comité Organizador de lo que sería la Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos, para llevarse a cabo en diciembre de ese mismo año.

El evento cuestionaba en cierta manera, también, la política represiva de la autoridad eclesiástica, pues como expresaba uno de sus organizadores, dicha autoridad propiciaba que los temas de ingente actualidad para la sociedad mexicana “fueran acallados en las reuniones católicas; algunos, escrupulosamente excluidos de la consideración de nuestras instituciones porque, debiendo aquellas instituciones mantenerse oficialmente ‘sobre toda política de partido’, se entendía esta posición como una sistemática abstención de todo criterio claro y concreto sobre los problemas punzantes que agredían a cada paso al país”; por lo que “la ausencia del pensamiento católico en el ámbito de esta problemática esencial dejaba libre el campo al desarrollo de todas las doctrinas y desviaciones y daba a los ignorantes la impresión de que el Catolicismo no tenía *mensaje*”⁴⁸⁴. Para realizar dicha Convención, se aprovecharía además la celebración, en ese año, del cuarto centenario de la aparición de la virgen del Tepeyac.

⁴⁸⁴ Luis Calderón Vega, *Cuba 88. (Memorias de la UNEC)*, p.29.

Después de la Guerra Cristera, la realización de esta reunión al fragor de las jubilosas fiestas guadalupanas, significó “el primer estallido público y limpio de clamor religioso, tras la época sangrienta y de catacumbas”⁴⁸⁵. En ese marco, la resucitada CNECM adquirió ya un verdadero alcance nacional y además concretamente universitario, por lo que para evitar confusiones con la Confederación Nacional de Estudiantes, que era una organización no confesional y neutra, se acordó rebautizarla como Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).

La UNEC se caracterizaría a partir de entonces por enarbolar el estandarte de la cultura católica con un espíritu más renovado; un catolicismo más moderno en comparación con el de los grupos frustrados, confrontados y dispersos que habían sobrevivido a la Guerra Cristera y a la represión clerical. Con una ACJM cercada y maniatada y una autoridad eclesiástica que promovía la inacción o, en su caso, la actividad de sociedades secretas, la UNEC vislumbró una rendija por donde atravesar el muro de contención que gobierno y jerarquía le habían puesto al movimiento católico.

La agrupación, de alguna manera era producto de esa postura centrada e intermedia que había asumido el arzobispo Orozco y Jiménez en los prolegómenos del conflicto religioso y que con grandes dificultades intentó mantener durante la guerra y después de ella. Era la postura del catolicismo jesuítico popular, con sólidos sustentos doctrinales adaptados a la modernidad, pero enraizados en la más añeja tradición intelectual católica. No por nada el padre jesuita Ramón Martínez Silva se había convertido en uno de los hombres más cercanos al prelado tapatío. Martínez Silva poseía esa preparación pero —recién venido de Francia—poseía la ventaja de que además estaba muy actualizado con respecto a los pensadores católicos que estaban haciendo aportaciones innovadoras en Europa:

Don Ramón tenía una formación típicamente francesa y en su formidable cultura se destaca un dato que había de encajar en la realidad mexicana a la que iba a enfrentarse: la huella profunda del pensamiento católico francés opuesto directamente al positivismo francés. Si no fuera malentendido, podría decirse que poseía una destacada nota de racionalismo cristiano que hacía operar como un enérgico corrosivo de las estructuras del racionalismo ateo. Era desde luego, un

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.31

escolástico de la escuela de Suárez, con una lógica implacable. Y uno de los más altos teólogos de la Compañía de Jesús.

Con esta dotación, su ingreso a una acción de juventud tenía que caracterizarse por el acento cultural de su apostolado. Más aún, ingresaba a un mundo virgen, el estudiantil, en donde no se había iniciado ni el menor movimiento de cultura católica moderna. Puede decirse que el estudiante mexicano vivía crucificado por el primario y devalorado positivismo mexicano —ya no, siquiera, el elegante y aparatoso de Justo Sierra— y la rudimentaria apologética que existía en las asociaciones del país. Claro está que en México había, como siempre ha habido, hombres católicos de selectísima cultura, que vivían al día de los movimientos de ideas. Pero formaban elegantes cenáculos cerrados para las mayorías y ni una luz se filtraba hacia abajo...⁴⁸⁶

Es esta formación la que el padre Ramón inculca a los estudiantes de la UNEC. En la rica biblioteca de la agrupación —en su edificio de Cuba 88— que por cierto no era para el estudio de las lecciones escolares, los estudiantes moldeaban y ampliaban su cultura, consultando volúmenes de las distintas secciones: Derecho, Historia Universal, Literatura Española y Universal, Filosofía y Religión, ésta última, especialmente actualizada. En ella, los estudiantes “unésicos” se sumergían escogiendo a placer dentro de aquella diversidad e impregnándose del sello de lo ahí leído. Leían desde antiguos autores, como los clásicos castellanos, hasta la literatura contemporánea, desde Clemente de Jesús Munguía hasta Sertillanges; devoraban tanto a Menéndez y Pelayo como a Unamuno:

... buscaban la oratoria de Lacordaire, Bossuet y Donoso; otros, la de Sánchez Santos, o las crónicas revolucionarias y los libros de combate de Blas Urrea o los estudios agrarios de Mendieta o de Molina, o las Ordenanzas de Gremios de Estrada, o la evolución del pensamiento católico social de Max Turman. Muchos, tarde o temprano, llegaban a Hegel, a Scheller, para desembocar en Santo Tomás, en Suárez, en Vitoria. ¿Quién no a Spengler, a Bardiaeff, a Dostoiewsky, a Pablo Luis Landsberg? Y por su puesto a Maritain, a León Bloy, a Robinot Marcy, a León XIII, eran temas de Círculos, de conferencias, debates, artículos...⁴⁸⁷

Y añade Luis Calderón Vega, “recuerdo, por ejemplo, el conflicto en que nos colocó el malinterpretado personalismo maritainiano”.

Es decir, el pensamiento de Jaques Maritain se fue convirtiendo en la referencia principal del tipo de catolicismo que la corriente jesuita de Martínez

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.17

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.39

Silva y estos católicos universitarios iban a desplegar en adelante. Un catolicismo que, sustentado en los clásicos de la escolástica y abrevando de la intransigencia católico-social del XIX, se proyectaba a futuro, promulgando tesis a tono con la cultura moderna y los problemas contemporáneos.

Contrario al pauperismo espiritual de Monseñor Luis María Martínez, en donde se le otorga un lugar primordial a las miserias humanas, Maritain establece que en el hombre conviven dos aspectos extremos de manera simultánea y en igual intensidad, es decir, un polo de “grandeza” y un polo de “misericordia”. Y aquí tocamos quizá el punto clave del “personalismo” de Maritain, el punto preciso en el que, en concordancia con la paradoja cristiana, se justifica el carácter “comunitario” de ese “personalismo”. El hombre necesita de la vida en sociedad debido a la exigencia de cada uno de esos polos que conviven en su persona, o sea, debido a su calidad superior de persona y a que, a la vez, no llega a serlo aún, totalmente. Lejos de ser un todo orgullosamente cerrado en sí mismo, o un átomo que sólo puede estar yuxtapuesto a otros átomos, la persona humana es en primer lugar “un todo abierto y generoso”:

¿Por qué la persona exige de por sí vivir en sociedad? Lo exige, primero, precisamente en virtud de las propias *perfecciones* que forman parte de él, y de esta apertura a las comunicaciones del conocimiento y del amor que le son intrínsecas y que exigen el establecimiento de relaciones con otras personas. Tomada bajo el aspecto de su generosidad radical, la persona humana tiende a sobreabundar en las comunicaciones sociales, según la ley de superabundancia que está inscrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia y del amor. Y en segundo lugar, la persona humana exige la vida en sociedad, por razón de sus *carencias*, o dicho de otra manera, dado el estado de indigencia que deriva de la individualidad material. Tomada bajo el aspecto de su indigencia, tiene que integrarse en un cuerpo de comunicaciones sociales sin el cual es imposible que alcance la plenitud de su vida y su realización. La sociedad se nos presenta entonces como la que llena esas condiciones de existencia y desarrollo para la persona, de las cuales ésta tiene necesidad. No puede lograr su plenitud por sí sola; es partícipe de la sociedad de los bienes esenciales. Y no solamente se trata aquí de necesidades materiales, como pan, vestido, cobijo, para las cuales el hombre debe recibir ayuda de sus semejantes, sino también, ante todo, de la ayuda de que tiene necesidad para *hacer obra de razón y de virtud*.⁴⁸⁸

Si para Maritain el hombre pleno debe tener como condición primordial ser “un todo abierto y generoso”, la sociedad, asimismo, para su realización plena, debe tender a convertirse en una sociedad abierta y generosa.

⁴⁸⁸ Jaques Maritain, *La persona y el bien común*, p.41-42

Maritain comienza a publicar sus primeros ensayos y escritos en los años veinte, donde empezará a desplegar sus conceptos filosófico-históricos y acerca de la relación del cristianismo con la política. Uno de sus primeros ensayos *Una opinión sobre Charles Maurras y el deber de los católicos* (1926), es un rechazo a las concepciones políticas de este católico y monarquista francés y a su movimiento político, la Acción Francesa. Maritain critica aquí, precisamente, las concepciones organicistas y monolíticas católicas que desembocan en el autoritarismo, en la unicidad, es decir, en la negación de la pluralidad y de la diversidad; y para Maritain, el reconocimiento de estas últimas, es condición implícita de una verdadera actitud cristiana en el mundo moderno.

Sólo en la apertura y la generosidad social puede desarrollarse la verdadera libertad humana que para este autor es la libertad cristiana; y sólo un régimen democrático puede garantizar ese respeto a la libertad y a la dignidad del ser humano. Así lo hace ver en *Del régimen temporal y de la libertad* (1933) donde incorpora ensayos como “Una filosofía de la libertad” o “De la purificación de los medios” donde empieza a definir una política cristiana, y en *Cristianismo y Democracia* (1934). Ambas obras, preludio de su texto fundamental *Humanismo Integral* (1936). Son estos textos, junto con otros de intelectuales católicos franceses como Etienne Gilson, los que delinearán el nuevo perfil de este catolicismo universitario en México. Gilson, por ejemplo, hace un rescate y una revaloración de las aportaciones culturales del medioevo, especialmente al establecer una continuidad entre la filosofía medieval y la filosofía de Descartes. Ésta era una afirmación particularmente inusitada e incómoda en esa época. Filósofos de distintas corrientes, especialmente en Francia, estaban interesados en etiquetar a la Edad Media como la edad “obscura”, como la noche en donde se había bloqueado la luz del conocimiento y la razón.

Gilson, demostró el florecimiento cultural que en diversos aspectos implicó la Edad Media y cómo la modernidad, que para muchos inauguraba el pensamiento cartesiano, había abrevado de la filosofía escolástica. Incluso, pensadores que sustentaban un cristianismo filosófico, por su prejuicio anticlerical, sostenían esta actitud antimedieval, antiescolástica y antitomista, como condición de una postura

filosófica e intelectualmente moderna. Tal fue el caso de prestigiados espiritualistas como Víctor Cousin en Francia, y en México el de sus correlativos, Antonio Caso y José Vasconcelos.

Pero ¿qué era lo que les atraía a estos estudiantes y a sus asistentes jesuitas de este tipo de catolicismo? Esencialmente el hecho revelador de que se podía ser católico y ser moderno; que era un revisionismo católico que implicaba poder enfrentarse al futuro, sin negar su tradición y sus raíces, con armas intelectuales suficientes para no tener que caer necesariamente en ideologías que se ostentaran como la encarnación del porvenir; que era una nueva Democracia Cristiana que hacía posible no tener que ceder ante los totalitarismos que amenazaban entonces al mundo y por ende a México; que les permitía desplegar la bandera de la libertad sin tener que negar sus convicciones religiosas, con argumentos que a la vez fueran culturalmente válidos y católicamente sustentados.

Esto dio lugar a que en los ámbitos académicos a los estudiantes de la UNEC se les empezara a catalogar de “neocatólicos”; y a su vez, éstos empezaron a ver a los grupos católicos tradicionalistas y conservadores como propugnadores de un catolicismo rancio y elemental, al que comenzaron a catalogar de “primario”. Carlos Castillo Peraza nos dice:

En épocas en que todavía sangraban las heridas de la persecución religiosa y la guerra cristera, la UNEC vivió la epopeya intelectual de la revisión histórica nacional desde la perspectiva católica, como una novedosa voluntad de superación —que no es liquidación sino inscripción en horizontes más amplios— del conflicto. La UNEC adoptó, pues, una interpretación de la historia nacional que intentaba dejar atrás ciertas nostalgias y la dialéctica perseguidor-perseguido. De algún modo representó en México lo que, en Francia, representaron Balanche y Buchez; el esfuerzo por ver a la revolución —en este caso la mexicana— no como una enésima separación de un supuesto plan providencial detallado, permanentemente agredido por los hombres y hasta por obra satánica, sino como una manifestación —por causas a veces reprobables— de la fuerza del Evangelio en la historia.⁴⁸⁹

En el mismo sentido, Luis Calderón Vega nos revela:

Muchos encontramos allí (la UNEC) la solución del aparente dilema que se nos había planteado: o Catolicismo o Revolución. Porque el católico no sólo tiene el derecho de ser portavoz de los anhelos de justicia del movimiento popular, social, económico y político que engendró el estallido de 1910, sino que tiene el deber de

⁴⁸⁹ Carlos Castillo Peraza, “La primera oficialidad” en Revista *Palabra*, oct-dic., 1989.

rescatar los valores indiscutibles que hay en ese movimiento y hacerlos valer en la vida pública.⁴⁹⁰

Era en síntesis, el encuentro de un catolicismo que no se quería ubicar ni en las huestes de la frustración, ni en las del sometimiento. Es decir, una actitud centrada que, superando ambas posturas, se colocaba entre el radicalismo sectario de las sociedades secretas que pretendían aún derrocar al gobierno por vías violentas y medios clandestinos, y el dócil sometimiento de la autoridad eclesiástica, que no quería saber nada de la organización de los laicos con fines sociales o políticos, y que reprimía cualquier intento en este sentido, defendiendo los intereses políticos del gobierno con más celo y eficacia de lo que él mismo era capaz.

--LA BATALLA POR LA UNAM EN LA GÉNESIS DEL PAN

Con este bagaje intelectual los “unésicos” emprendieron entre 1933 y 1936 una destacada gesta en defensa de la libertad de cátedra contra los grupos estudiantiles que con apoyo gubernamental intentaban implantar la enseñanza marxista en la universidad. La ofensiva inició cuando los izquierdistas se apoderaron de las sociedades de alumnos y de las organizaciones estudiantiles en 1933 y poco después, en un congreso universitario, el entonces director de la Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano, declaró al marxismo ideología oficial de la Universidad Nacional, ante la indolente actitud del entonces rector Roberto Medellín. Esto dio lugar a una gran agitación que llevó a una huelga en el segundo semestre de ese año, por parte de los alumnos y maestros que se oponían a tal amenaza contra la libertad de pensamiento. Durante esas luchas, llegó al rectorado de la UNAM —en noviembre de 1933— el abogado Manuel Gómez Morín⁴⁹¹, quien más joven había sido líder estudiantil, había luchado por la autonomía y luego había dirigido la facultad de Jurisprudencia.

⁴⁹⁰ Calderón Vega, *Cuba 88...*, p.72.

⁴⁹¹ Sobre estas disputas y el rectorado del Gómez Morín, cfr. Ma. Teresa Gómez Mont, *Manuel Gómez Morín. La lucha por la libertad de cátedra*, y Javier GarcíaDiego, *et al*, *Cuando por la Raza Habla el Espíritu*, *Manuel Gómez Morín Rector de la UNAM*.

En el conocido como “grito de Guadalajara”, en julio de 1934, Plutarco Elías Calles expresó conceptos tales como: “No podemos entregar el porvenir de la patria y de la Revolución a manos enemigas. Con toda perfidia dicen los reaccionarios y afirman los clericales que el niño y el joven pertenecen al hogar y a la familia. Esa es una doctrina egoísta, porque el niño y el joven pertenecen a la colectividad y es la Revolución la que tiene el deber imprescindible de atacar ese sector y apoderarse de las conciencias, de destruir los prejuicios y de formar una nueva alma nacional”. Con ello, el “jefe máximo” iniciaba una ofensiva legal y política para promulgar constitucionalmente como oficial la enseñanza socialista en todos los niveles educativos. La gravedad de la advertencia iba dirigida en mayor medida contra la Universidad, ya que en otros niveles escolares el Estado poseía el control para imponer el sistema de estudios que decidiera.

Los estudiantes católicos fueron apoderándose entonces de las agrupaciones estudiantiles para dar la batalla y evitar que se vulnerara la libertad de enseñanza. Hábilmente, iban colocando en estas organizaciones cuadros dirigentes que fueron desplazando a los de filiación izquierdista. Por ejemplo, en la Confederación Nacional de Estudiantes (CNE), Armando Chávez Camacho, Luis Islas García, Luis De Garay, Daniel Kuri Breña y Carlos Ramírez Zetina entre otros, se fueron convirtiendo en la columna de esa organización estudiantil que era la de mayor peso e influencia a nivel nacional. En la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU), con base en la UNAM, Jesús Hernández Díaz, José González Jáuregui y Francisco González de Cosío combatieron a los radicales lombardistas. Y hasta en la Unión de Estudiantes Pro Obrero y Campesino (UEPOC), de raigambre marxista, llegaron a colocar dirigentes católicos como Alberto de la Rosa y Manuel Cantú Méndez. Los métodos fueron eficaces y diversos, desde la conversión religiosa como en el caso de Islas García y Hernández Díaz, quienes después de asistir a unos ejercicios espirituales pasaron del comunismo a la militancia católica; la cooptación, como en el caso de Chávez Camacho a quien la UNEC descubrió y atrapó en un congreso de la CNE; o simplemente la alianza, como en el caso de Juan Sánchez Navarro, quien fue aliado de sus luchas aunque no miembro de la UNEC.

Esto dio lugar a que el poder estatal reaccionara creando sus propias organizaciones como la Confederación de Estudiantes Socialistas, auspiciada por Tomás Garrido Canabal y dirigida por su joven pariente Carlos Madrazo, o el Partido Estudiantil Pro-Cárdenas, promovido por el entonces candidato a la presidencia de la República, Lázaro Cárdenas.

En esas épocas, Gómez Morin y el Consejo Universitario recibieron una colaboración fundamental por parte de los estudiantes católicos, para derrumbar primero el proyecto lombardista de dogmatizar desde adentro a la Universidad en 1933, y después para resistir los ataques que del exterior intentaron someter la institución al proyecto gubernamental de implantar una educación socialista en 1934. Ante la resistencia universitaria a los designios oficiales, el gobierno retiró todo subsidio a la UNAM y sólo la férrea voluntad y solidez de convicciones del rector, de los maestros, trabajadores y alumnos de la institución, evitaron que ésta desapareciera. Juan Landerreche, entonces alumno y testigo de los sucesos afirma:

Durante la rectoría de Gómez Morin, participaron activamente en las luchas por la libertad de cátedra y la autonomía de la Universidad un grupo de estudiantes que formaban la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, que se sumaron desde sus principios a la huelga estudiantil de 1933, deshicieron las maniobras socialistas del Congreso Estudiantil de Veracruz, expulsaron a los líderes estudiantiles autores de ese Congreso y encabezaron y promovieron en toda la República la defensa contra la reforma socialista del artículo 3º constitucional... En estas condiciones, la posición y las actividades de la UNEC fueron coincidentes con los puntos de vista, los propósitos y los trabajos del rector Gómez Morin, y esos estudiantes constituyeron una amplia y valiosa comunidad de ideas y de bases de trabajo que significaron un importante apoyo para el rector en sus tareas.⁴⁹²

Los duros ataques que el rector recibió entonces por parte del oficialismo fueron de todo tipo y dirigidos a todos los flancos, no obstante, fue muy significativo para Gómez Morin que una de los peores cargos que creían hacerle sus enemigos, era “acusarlo” de que era católico y revelar que asistía a misa, y que había “pruebas” y “testigos” para demostrarlo. Esto seguramente hizo reflexionar a Gómez Morin acerca de la vena autoritaria que iba adquiriendo el régimen revolucionario, que amenazaba no sólo la libertad de enseñanza, sino la de

⁴⁹² Juan Landerreche, “Gómez Morin rompe con el régimen”, en Garcíadiego, *et al*, *op. cit.*, p. 59 - 60

pensamiento y la de creencia, que son las más íntimas del individuo. Él era católico por formación familiar y escolar en su enseñanza básica, pero su formación académica, intelectual y profesional era totalmente liberal, al haber estudiado en la preparatoria y en la universidad nacionales. Él no había sufrido en carne propia la persecución y la represión por motivos religiosos; incluso había trabajado para el gobierno del presidente que más había acosado y agredido a los católicos. Pero cuando experimentó la ofensiva de un régimen que se volvía cada vez más dogmático, más militarista y más opresivo, conscientizó el peligro en que estaba no sólo la Universidad sino la Nación misma. Si a esto agregamos que durante su trato con los estudiantes católicos observó en ellos más riqueza cultural y más convicción democrática que en muchos que se decían liberales, y más conciencia social y más solidez intelectual que en muchos que se decían socialistas, es natural concluir que su identificación con los estudiantes “unésicos” encontró afinidades de raigambre más profunda que la mera coincidencia coyuntural de intereses dentro de la crisis universitaria.

Se dice que el PAN adeuda en buena medida los motivos de su génesis a esta gesta en defensa de la autonomía y la libertad de cátedra que abanderaron el rector Gómez Morin y los universitarios durante su rectorado de 1933-34. Se concluye entonces que el PAN fue por tanto, en su origen, un partido universitario, fundado por universitarios⁴⁹³. Pero lo que no se dice, o al menos no tanto, es que la mayoría de esos universitarios eran católicos, y no sólo de creencia, sino cultural e intelectualmente católicos; muchos de ellos, los más destacados y que fueron más perseverantes en el trabajo partidario, de hecho, provenían y habían sido formados en la militancia católica.

De esta forma, en la lucha universitaria se encontraron y coincidieron las posturas de esos jóvenes con las de catedráticos y profesionistas liberales (abogados, médicos o arquitectos) como Fernando Ocaranza, Carlos Lazo, Rodolfo Brito Foucher, Trinidad García, Miguel Alessio Robles, Aquiles Elourdy, Angel Caso, Roberto Cossío o Rafael Preciado Hernández, que sin negar a la Revolución, o incluso siendo producto de ella, no coincidían con el carácter radical y los sesgos

⁴⁹³ Cfr. Enrique Krauze, “La Rectoría de Gómez Morin”, en Garcíadiego, *et al.*, *op. cit.*, p.99-109.

totalitarios que estaba tomando el gobierno que se asumía como representante de la misma. Ellos pensaban que el verdadero carácter de la Revolución era democrata-liberal, y que su espíritu original estaba siendo traicionado por una facción que había salido triunfante de entre el conjunto heterogéneo de movimientos y etapas que se conocía como Revolución Mexicana. Se identificaban especialmente con la revolución maderista e incluso con la carrancista.

En esa gesta universitaria en defensa de libertades, convergieron también distinguidos académicos e intelectuales porfiristas que habiendo sido devotos del positivismo autoritario, entendían ahora que la solución para lograr un México civilizado era la implantación de instituciones democráticas liberales y el respeto a la ley; tal sería el caso de Ezequiel A Chávez, Agustín Aragón y Toribio Esquivel Obregón.

Es decir, todos los destacados catedráticos, profesionistas y científicos mencionados anteriormente se podían reconocer a sí mismos como liberales, pero los avatares de la revolución misma habían hecho que vieran frustradas sus aspiraciones de ver instaurado un liberalismo doctrinario en México; es decir, moderado, de “término medio”, como el que se dio en la Francia postbonapartista. Dichas pretensiones se habían descarrilado durante el porfirismo, en el maderismo, en el huertismo, en el carrancismo o con algunas de las facciones derrotadas en la revolución. Sin pertenecer a la militancia católica —incluso con algunos conocidos ateos—, estos hombres fueron también convocados por Gómez Morín, cuatro años después, para fundar al Partido Acción Nacional, y son los que le inyectarían su sabia liberal al partido.

Es decir, hubo un acercamiento de intereses entre estos liberales preocupados por el autoritarismo revolucionario que cada vez se radicalizaba más, y los jóvenes “neocatólicos”, que abandonaban las posturas del corporativismo cristiano autoritario de la primera Democracia Cristiana, para enarbolar la defensa de los derechos humanos y de las libertades democráticas como banderas de la “nueva cristiandad”. Esas dos ramas confluyeron en la lucha por la autonomía y la libertad de cátedra en la Universidad y esas mismas dos ramas confluían en la fundación de Acción Nacional.

Es importante señalar que había una diferencia generacional: los hombres de raigambre liberal eran de edad avanzada unos y edad madura otros; los intelectuales jóvenes del partido, la sangre nueva, eran demo-cristianos.

Pero había, sin embargo, una coincidencia de fondo: ambas corrientes asumían posturas centristas.

Los liberales eran profundamente democráticos y moderados, se ubicaban en una postura intermedia entre aquel liberalismo autoritario de corte positivista, indiferente a la injusticia social --o como dijera Gómez Morin, al “dolor humano”-- que se encarnó en el porfirismo, y del liberalismo jacobino revolucionario, también autoritario y enfocado hacia un radicalismo social que se desentendía de las libertades fundamentales en aras de un progresismo dogmático, y que se divorciaba de la crítica, de la técnica y de la ética; elementos indispensables --según ellos-- si es que queríamos vivir en una sociedad moderna; este tipo de régimen se había manifestado, para estos hombres, claramente, en el cardenismo.

Por su parte, los democristianos se hallaban también en una posición moderada e intermedia entre el extremismo sectario de la clandestinidad, de la insurrección embozada, y por otro lado del entreguismo complaciente de la jerarquía, que optaba por los pactos cupulares, sacrificando el activismo popular y el compromiso social que eran inherentes al catolicismo. En este caso, irónicamente, los extremos acababan tocándose, pues como hemos visto, la jerarquía terminaba por infiltrarse y manipular a las sociedades secretas, por lo que, cualquiera de las dos vías conducían igualmente al esfuerzo estéril y al desencanto por impotencia.

La preocupación del padre Borgoend que desde 1935 se manifestaba porque los cuadros formados en la ACJM no tenían dónde canalizar sus inquietudes cívicas y políticas, ni dónde ejercer sus características lideriles, intelectuales y organizativas, podía tal vez haberse atenuado con la creación de Acción Nacional. Pero la fundación del PAN en 1939 sería quizá tardía. En ese año, como hemos visto, la ACJM iniciaba su declive y era encerrada en las celdas de la actividad piadosa y parroquial. Los acejotaemeros que se salieron hicieron sus propias agrupaciones que no prosperaron y se encerraron, a su vez, en un fundamentalismo ensimismado, explicable por las penurias, traiciones y fracasos sufridos; es decir, no se

aventuraron hacia la “nueva cristiandad”, sino que retrocedieron a un conservadurismo mezclado de nostalgia y resentimiento.

Esto era precisamente lo que buscaba el arzobispo Martínez y la corriente conservadora y conciliacionista de la Iglesia: la esterilización política de las agrupaciones católicas. La UNEC, sin embargo, sí había dado el paso adelante necesario que le podía permitir integrarse a la vida pública sin rencores ni prejuicios. Pero ese catolicismo moderno y socialmente progresista tampoco estaba bien visto por la jerarquía, y menos aún el que estos jóvenes pretendieran, como católicos, incursionar en la actividad cívica y política.

Por ello, al igual que con las otras organizaciones católicas la autoridad eclesiástica inició en 1938 una desactivación de la UNEC, atacando lo fundamental; o sea, removiendo al padre Martínez Silva y poniendo en su lugar al padre Jaime Castiello, quien encauzó a la organización hacia un trabajo más intelectual y académico, desincentivando las labores cívico-políticas. El padre Castiello duró poco como asistente eclesiástico debido a que falleció en un accidente. Su sustituto, el padre Julio Vértiz, obedeciendo directrices superiores, fue restando la influencia de la UNEC en las organizaciones estudiantiles y universitarias para sustituirlos por estudiantes que pertenecían a sociedades secretas. A estos jóvenes que provenían de sociedades de “juramentados”, los unésicos los bautizaron como “conejos”⁴⁹⁴. Sin que quede muy claro el motivo del mote, es muy probable que se debiera a las mismas razones por las que los sinarquistas habían bautizado como “ratones” a los miembros de la Base; es decir, por miedosos, correlones y escurridizos.

Con ello, la UNEC fue perdiendo presencia pública, aunque continuó su trabajo formativo. La salida del padre Vértiz a mediados 1940 sí marca el inicio de la decadencia de esta agrupación. Sin embargo, sus cuadros más valiosos se irían incorporando a Acción Nacional gradualmente, aportando principios teóricos y propuestas prácticas para enfrentar los principales problemas que aquejaban a la Nación. Además de los nombres ya mencionados debemos añadir a Luis Calderón Vega, Gonzalo Chapela Blanco, Miguel Estrada Iturbide, Francisco García Sáinz, Juan Landerreche Obregón, Enrique de la Mora, Carlos Septién García, Manuel

⁴⁹⁴ Cfr. Calderón Vega, *Cuba 88...*, p. 143-158

Ulloa Ortiz y Jesús Toral Moreno, entre otros. Asimismo, estos jóvenes contribuirían en gran manera al trabajo organizativo del naciente partido, especialmente en la conformación del Comité Regional del D.F. que se constituyó formalmente en 1941⁴⁹⁵.

--ESPIRITUALISTAS Y NEOCATÓLICOS CONVERGEN

Es importante señalar que el neocatolicismo de los “unésicos” pudo surgir porque abrevó de la corriente de la intransigencia social y democrática que abanderó el ala progresista del episcopado en México, cuyo principal exponente fue el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez. Es decir, podemos afirmar que este sector del clero había evolucionado más o menos en los mismos términos en que evolucionó la doctrina social de la Iglesia y de los lineamientos marcados por el Vaticano; evolución que ya expusimos en los capítulos III y IV de este trabajo. Dicho clero progresista, en el plano mundial y por influencia romana, como ya vimos, era el más intransigente y menos dispuesto a establecer acuerdos y componendas con los gobiernos liberales. Dado que en México dicha corriente no tuvo la hegemonía episcopal durante el siglo XIX --como ya vimos en el capítulo V— el catolicismo mexicano se retrasó en su puesta al día con respecto al “estado” de la “cuestión” que imperaba en Europa.

A principios del siglo XX la corriente intransigente y progresista logró escalar los principales puestos episcopales e intentó actualizar a la Acción Católica mexicana en lo social, lo cívico y lo político. Con inicios promisorios, este proceso fue interrumpido por el estallido de la revolución maderista y las energías tendrían que dividirse entonces, por el fuerte enfrentamiento que surgió con el Estado revolucionario, como se vio en el capítulo VI. Esta coyuntura permitió que el ala conservadora y conciliacionista de la jerarquía --más cercana al catolicismo liberal que a la intransigencia democrática-- volviera a hacerse del poder episcopal en México, precisamente por su proclividad a las componendas cupulares, su

⁴⁹⁵ Cfr. *Boletín de Acción Nacional*, 1940-1941, *La Nación* 1941.

desconfianza hacia el activismo popular y su aversión a la militancia política del laicado. El *casus belli* surgido con el Estado, hizo que pese a sus deficiencias doctrinarias, esta corriente conservadora se allegara todo el apoyo de la curia romana con tal de terminar el conflicto con el gobierno mexicano.

Catalogado como un caso peculiar, ante la falta de elementos para entender a México y la descalificación general en el concepto que sobre nuestro país imperó, el Vaticano otorgó poderes a la Iglesia católica norteamericana para resolver ese conflicto, lo que implicó otorgar *de facto* ese poder al gobierno norteamericano; el gobierno mexicano acepta dicha “intermediación” que en los hechos fue en realidad una intervención directa en los asuntos internos de la Nación, debido a la cada vez mayor dependencia económica, política y militar del régimen revolucionario con respecto al gobierno de los EUA.

Dirigidos por dicho gobierno y en función de sus intereses, se establecen los “arreglos” que dan fin formalmente al conflicto entre Estado e Iglesia, con lo que la corriente conservadora y conciliacionista se hace nuevamente del poder total dentro de la jerarquía eclesiástica mexicana. La corriente intransigente y progresista declinará e irá mermando su influencia en el catolicismo mexicano. Sin embargo, algunos de sus promotores la mantendrán viva por algún tiempo. Tal sería el caso de Ramón Martínez Silva, quien a través de la UNEC pudo conducir a ese catolicismo al siguiente paso evolutivo que dio a nivel internacional. O sea, la intransigencia democrática que había dado lugar a una Democracia Cristiana que abogaba por la participación política como un medio de lucha para poder influir en la sociedad o llegar a regirla, para instaurar nuevamente el orden cristiano en cada nación y por consecuencia en el mundo occidental, daba paso a una Democracia Cristiana que se hacía abanderada de la pluralidad, de proteger la diversidad, de la salvaguarda de las libertades inherentes al hombre, y del respeto más estricto a sus derechos esenciales. Una Democracia Cristiana que propugnaba por la apertura de actitudes y de ideas y no por la cerrazón, por la vigencia de las libertades democráticas y no por las soluciones autoritarias o corporativistas; y todo esto abrevando de las fuentes más ancestrales y tradicionales dentro del pensamiento, la cultura y la ortodoxia católica.

Es el paso que dieron los estudiantes y universitarios “unésicos”, es el paso que conducía a un catolicismo que obviamente no era —porque por tradición no lo había sido así— del gusto del conservadurismo jerárquico que imperaba en México. Es el catolicismo que heredaba las preocupaciones sociales de la generación intransigente encabezada por Plancarte y Labastida, Mora del Río y Orozco y Jiménez, pero con una concepción democrático-liberal de la política. La jerarquía imperante entonces, representada por Luis María Martínez y José Garibi Rivera (arzobispo de Guadalajara), por el contrario, tenían una idea caritativo-asistencial de los problemas sociales y de la miseria popular, y una concepción autoritario-liberal de la política, por lo que coincidieron perfectamente con los mecanismos del sistema político postrevolucionario.

Los unésicos abrevaron entonces de la corriente del catolicismo popular e intransigente. Sus principales sostenedores en los años veinte habían sido, como ellos, jóvenes —principalmente de la ACJM— que se habían visto orillados a entrar en la lucha encarnizada en defensa de lo que creían, que habían tomado las armas y esquivado las balas. Habían sido estudiantes que como Luis Rivero del Val, Luis Beltrán Mendoza o Raúl Fernando Cárdenas —fundadores de la CNECM— habían tenido que aprender “a preparar bombas detonantes para sabotear los mítines callistas, a burlar a los de la ‘Secreta’, a reírse del miedo...a ser responsables, porque estaban entre la vida y la muerte... a tomar una decisión que resultaba de la exclusiva y clara responsabilidad personal: matar o dejarse matar, cuyas consecuencias tenían que gravitar, con todo su peso y su dolor, sobre la propia conciencia...o sobre la propia tumba”⁴⁹⁶. Y los estudiantes unésicos no renegaban de esta herencia. Luis Calderón Vega nos dice:

Y pudimos escapar a la hecatombe del mundo espiritual debido sólo a que, como a pocos, entre muchos, Dios nos había dado oportunidades inmensas de abastecimiento. Teníamos algo que valía una fortuna: una mística forjada en las trincheras. Habíamos vivido de muy cerca o de muy lejos, pero con intensidad de vida y con claridad de madurez apresurada la lucha Cristera. Y no era fácil acabar con esa mística...⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Luis Rivero del Val, *op. cit.*, Cap. VI.

⁴⁹⁷ Calderón Vega, *Cuba 88...*, p. 73

Por su parte, al liberalismo democrático moderado de Gómez Morin y sus seguidores, correspondía un espiritualismo filosófico que abrevaba en raíces bergsoneanas, por influencia vasconcelista, y en el eclecticismo a la francesa por influencia de Antonio Caso. En lo político, sus referencias eran el liberalismo doctrinario que imperó en Francia durante la monarquía de Julio, concretado emblemáticamente en el gobierno de “término medio” que encabezó Guizot. Era el intermedio virtuoso de origen aristotélico que se insertaba en el cristianismo filosófico de los espiritualistas franceses. Éstos, a su vez, venían de regreso desde corrientes liberales racionalistas y sensualistas, aunque sin abandonar su actitud antieclesiástica y antiescolástica, que los identificaba como portadores de modernidad. Este liberalismo fue acercándose a posiciones centristas al ver que, en la práctica, un liberalismo radical y desbordado podía llevar a gobiernos tiránicos como el de los revolucionarios jacobinos.

El cristianismo había dado a estos liberales espiritualistas franceses, y por tanto también a los mexicanos como Vasconcelos, Caso y Gómez Morin, una dimensión ética en el actuar político, que para ellos era fundamental si no se quería caer en sistemas más bestiales que humanos. La irrefrenable maquinaria de muerte en que terminó la dictadura jacobina fue una referencia negativa para estos hombres, que palparon que la Diosa Razón podía generar ahora crímenes similares a los perpetrados en nombre de las religiones históricas.

Los liberales doctrinarios, debido a los excesos jacobinos se vieron en la necesidad de elegir entre dar prioridad a la idea de imponer la igualdad social o privilegiar la libertad. Aún a costa de postergar soluciones que acortaran las brechas sociales, decidieron concebirse a sí mismos como centinelas del respeto a las libertades, que para ellos era la esencia del liberalismo. Sin olvidar su misión reivindicativa hacia los grupos más desposeídos, vieron la solución a esto como un proceso gradual en el que la educación tendría que ser el principal instrumento para ir aminorando las diferencias en las condiciones de vida.

Si para estos liberales franceses el trauma ineludible que les hizo meditar sobre las fortalezas y debilidades de la filosofía liberal fue la Revolución Francesa, con sus

distintas etapas y consecuencias, los liberales espiritualistas mexicanos encontraron también en ésta la referencia inevitable para ubicarse teóricamente ante el hecho histórico avasallador que representó para ellos la Revolución Mexicana y el conjunto de avatares, corrientes y conflictos internos a los que ella había dado lugar.

El drama que observaron fue que en el caso mexicano, la revolución también acabó siendo una sangrienta refriega entre los sepultadores del antiguo régimen y que en esa lucha terminó secuestrada por el grupo jacobino; que éste estaba actuando con los mismos rasgos esenciales con que había actuado su similar francés, aunque con diferencias de intensidad según el caso; y que eran tres, principalmente, las características negativas del jacobinismo que veían repetirse en el caso mexicano: Primero, su intención de privilegiar la justicia social por sobre el respeto a las libertades y los derechos humanos del individuo, con lo que se terminaban desplazando éstos en aras de un supuesto veloz avance en el logro de una muy hipotética igualdad. Y segundo, la proclividad del jacobinismo a perpetuar el estatus revolucionario, o sea, su revolucionarismo crónico que impedía instaurar un verdadero orden social, económico y político, puesto que hacía permanentes las situaciones de excepción. Finalmente, su autocomplacencia al concebirse como la encarnación de la “voluntad popular”, o sea, la única opción política que sabía lo que la Nación demandaba y requería, y su tendencia a no convivir ni a tolerar, sino a reprimir cualquier otra alternativa⁴⁹⁸.

En su ensimismamiento egocéntrico el régimen revolucionario incrementaba su autoritarismo y asumía en ciertos casos rasgos totalitarios, persecutorios, y aunque no llegó a un terror como el de termidor, si tuvo momentos que en nada desmerecieron con éste, como fue el caso de la matanza de Huitzilac. Este suceso de octubre de 1927, representó un punto de quiebre que reveló a Gómez Morín la bajeza y la barbarie en que había caído la facción que se había apropiado la Revolución Mexicana; y en una carta desde Europa, con gran pesadumbre, después

⁴⁹⁸ Para corroborar estas concepciones de Gómez Morín y de la doctrina fundadora del PAN, cfr. *Así nació Acción Nacional* que contiene las actas de las asambleas de fundación del PAN donde se discutieron su plataforma y sus doctrina; y Manuel Gómez Morín, *Diez años de México*, que contiene los informes y discursos de Gómez Morín, ante convenciones y asambleas durante los diez años que fue presidente del PAN. Sobre los contenidos ideológicos del jacobinismo cfr. Ferenc Fehér, *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*.

de enterarse de tal crimen en las primeras planas de los diarios de Londres, expresaba:

Es atroz pensar en tanto engaño, en tanta violencia. Lo que ahora ha sucedido parece horroroso por el momento y por las personas; pero hace 18 años que no pasa día sin un asesinato, sin un atentado contra los hombres, contra los ideales. Desde acá México es algo oscuro y sangriento...Mientras más malas son las noticias de México, mayor es mi deseo de volver. Tengo como remordimiento de estar acá mientras allá sufren. Esta paz, esta civilización, no son ya un reposo, sino una causa de mala pasión y de amargura....

Y Gómez Morin agregaba algo que él vislumbraba, desde donde estaba, como otra tragedia derivada de la que, de por sí, ya representaban los brutales hechos difundidos sobre México:

Esta mañana, todos los periódicos al comentar la noticia de allá, consideran que cuanto en México pasa es responsabilidad de los Estados Unidos, porque han "tolerado en su frontera sur el degradante e inhumano espectáculo que por años ha venido dando México". El *Daily Mail* repite el comentario en tono más comprensivo; pero igualmente peligroso: "un pobre país de quince millones de habitantes tiranizados y asesinados a mansalva por un grupo armado, sin escrúpulos y sin plan, merece la atención del mundo civilizado y de los Estados Unidos, su vecino; tienen ante ese pueblo el deber de ayudarlo a ganar su independencia y su paz". En el mejor de los casos, pues, somos considerados como víctimas de un atraco, merecedores de una acción libertadora y salvadora por parte de los Estados Unidos...⁴⁹⁹

Con esto, Gómez Morin trataba de enfatizar la importancia de saber cuál era la idea que existía de México en la opinión internacional y la gravedad de que el régimen revolucionario fuera tan indiferente a la imagen de nuestro país en el exterior. Con ello, además, conscientizaba la esterilidad de la retórica soberanista y patrioterista del régimen, mientras que en realidad México proyectaba ante el mundo una imagen de debilidad e incapacidad para gobernarse a sí mismo, lo que lo había hecho y lo seguía haciendo fácil presa de los intereses de las potencias occidentales, en especial respecto de los Estados Unidos.

Esa opinión de la prensa europea no carecía de veracidad, y muy poco después, ante un conjunto de conflictos que generaron una crisis insalvable para el régimen, dicha tesis se corroboraría, cuando Plutarco Elías Calles entrega la solución de asuntos internos, financieros y diplomáticos al embajador

⁴⁹⁹ Krauze, *Caudillos Culturales...*, p.237-241

norteamericano Dwight Morrow, quien los resolvió a su criterio, pero en función, desde luego, de los intereses norteamericanos.

La prueba de que esa imagen internacional era importante, la confirmó Morrow al plantear al régimen callista que la solución de la guerra religiosa era fundamental para acometer la resolución de otras crisis por las que atravesaba el gobierno revolucionario, pues dicha persecución era uno de los hechos principales que mostraba ante la opinión internacional el “salvajismo” que se vivía en México; opinión compartida también por la diplomacia vaticana, quien colocó ante la responsabilidad geopolítica estadounidense la solución del conflicto con la Iglesia. Y todo esto aceptado por Calles y su grupo, quienes se aferraron como última tabla salvadora al gobierno norteamericano para conseguir el apoyo que permitiera la perpetuación del régimen imperante.

Esas circunstancias, entre otras, fueron consideradas por Vasconcelos y Gómez Morin, quienes plantearon como prioridad el que llegara al poder un gobierno que supliera al salvajismo jacobino que azotaba a nuestra nación, para instaurar un régimen civilizador, basado en principios éticos y morales y en la solidaridad humana, que respetara las libertades y la legalidad.

En 1929, la gesta electoral vasconcelista se encontró con la ley de la fuerza, desplegada por las ínfulas dictatoriales de la unanimidad revolucionaria, cuyos dirigentes se concebían como portadores únicos de la “voluntad general” que había proclamado Rousseau. Ante ello, Vasconcelos cayó en la amargura y la frustración y volvió a ver la salvación nacional sólo a través de la toma de las armas. Por su parte, los cristeros sobrevivientes, también presa de la impotencia y la desesperación, concluyeron que sólo en la rebelión armada podía haber una esperanza para la patria. Vasconcelos en el exilio y los cristeros en las montañas, intentaron y establecieron diversos contactos para unir voluntades, pero ninguno de ellos prosperó.

Los grupos que dentro de la militancia católica decidieron continuar la lucha, pero no en la rebelión sino en el terreno cívico y legal, y aquellos liberales impregnados del espíritu vasconcelista, pero que, como Gómez Morin, veían estéril recorrer el camino insurreccional, coincidieron en la idea de emprender una lucha

política de largo alcance, no efímera ni supeditada a una personalidad carismática. El punto de encuentro de ambas corrientes, como ya vimos, fue la Universidad.

Si en la Revolución Francesa el radicalismo racionalista había conducido a un revolucionarismo filosófico que políticamente se tradujo en Comités de Salud Pública y en condenas sumarias, en el caso mexicano había formado un régimen que se erigía también en representante único e incuestionable de la “soberanía popular” y de la “voluntad general” de la Nación; derivándose de ello una actitud unívoca y monológica que cancelaba las posibilidades de establecer el sistema de libertades y de respeto a los derechos individuales que eran el núcleo esencial del liberalismo. Y especialmente para Gómez Morin y el grupo de liberales espiritualistas que lo seguían, el régimen revolucionario se había convertido en un obstáculo para el establecimiento de la *ética*, la *crítica* y la *técnica* como ejes en torno de los cuáles se debía guiar la vida pública en el país⁵⁰⁰.

Es por ello que la Razón no fue el centro de las concepciones filosófico-históricas y políticas de estos hombres que se asumían como verdaderos liberales. Es por ello que por influencia de los espiritualistas franceses y a través de Caso y Vasconcelos, buscaron en la consciencia, en la voluntad, en la intuición y a fin de cuentas, en el Espíritu, al elemento exclusivo y distintivo de lo humano; de una calidad humana que nos diferenciara de los intereses biológicos, pragmáticos e inmediateístas que caracterizan al mundo animal. Es por ello que —de consuno con Vasconcelos— encontraron en el Espíritu al mensajero primordial que debía hablar en nombre de nuestro pueblo, de nuestra raza, de nuestro ser nacional; y es por ello también que —en sintonía con Caso— encontraron en el balance armonioso del eclecticismo, en la justa amalgama entre las “Alas” y el “Plomo”, la característica fundamental que debía poseer la generación que acometiera la reconstrucción postrevolucionaria⁵⁰¹.

Así, tanto en los neocatólicos como en los liberales doctrinarios, había un sentimiento de que representaban una etapa progresiva dentro de la corriente a la que cada uno pertenecía. Los neocatólicos veían a los cristeros que seguían luchando

⁵⁰⁰ Cfr. Manuel Gómez Morin, *1915 y otros ensayos*, y *Así nació Acción Nacional*.

⁵⁰¹ Véase el ensayo “Alas y plomo” de Antonio Caso, en *Obras completas*, T.IX.

en Cerro Gordo o en lo Altos de Jalisco durante los años treinta, o a los que frustrados se habían refugiado en un trasnochado conservadurismo, como representantes de un catolicismo “primario”. Incluso, a los campesinos cristeros que aceptaron dejar las armas para incorporarse a la lucha cívica, y a sus líderes e ideólogos que trabajaban con ellos bajo la tutela clerical en el Sinarquismo, pese a considerarlos aliados en un principio, los trataban desde una actitud de superioridad intelectual. Era la distancia que siempre existiría entre la primera Democracia Cristiana, corporativista y autoritaria, que representaba el movimiento sinarquista, y la segunda, la maritainiana, de los neocatólicos universitarios; ambas, con sus diferencias intrínsecas en cuanto a su relación con el liberalismo y su concepción de la Revolución Mexicana. Salvador Abascal percibía y resentía esas diferencias, y así las expresaba:

(En septiembre de 1940) estaba consumada la absoluta independencia con respecto a Acción Nacional. Los elementos que les habíamos dado los perdimos para siempre, pero ni uno más a partir de entonces. El sentimiento en Acción Nacional fue grande. Nos empezaron a decir *los primarios*. Se creían los grandes intelectuales, y a nosotros unos pobres diablos. En verdad, don Manuel Gómez Morín y Miguel Estrada Iturbide y otros muchos del PAN eran inteligentísimos. Traté a don Manuel con frecuencia, en la Editorial Jus, desde 1945 hasta 1971, y puedo afirmar que pocos hombres he conocido tan talentosos como él. Y a la vez lo distinguía un gran don de gentes. Pero no para conquistar ni obreros ni campesinos. Porque no conocía ni conoció nunca ese lenguaje. A los 42 años de edad, en 1939, se supone que había llegado el talento de don Manuel a su plena madurez y flexibilidad. Y sin embargo, hablaba un idioma a ratos oscuro, ininteligible aun para intelectuales, no sé si adrede, no sé si alguna ocasión para insinuar sutilmente la justificación de tal o cual aspecto de la Revolución, a la que en el fondo pertenecía ideológicamente. Lo cierto es que le faltaba, y le faltaría siempre, la base más necesaria para el político católico: estudios serios de filosofía y teología...⁵⁰²

O como afirmara Carlos Castillo Peraza:

Quizá el único, lamentable error de algunos *unésicos*, tanto en el exterior del partido como dentro de éste, fue saberse y actuar como élite, con algunos dejos de menosprecio por quienes carecían de su preparación y su lucidez. También hay que señalar que, dentro y fuera,⁵⁰³ sus posiciones de avanzada generaron algunas resistencias mezquinas...

La tiranía de la razón que era un concepto histórico para los espiritualistas franceses, para los mexicanos tenía como referencia el daño provocado a la cultura

⁵⁰² Abascal, *Mis recuerdos...*, p.162-163.

⁵⁰³ Castillo Peraza, *op. cit.*

nacional por el sensualismo radical de educadores como Ignacio Ramírez o por el positivismo ramplón de académicos como Gabino Barreda y el primer Sierra. Sin embargo, a partir del “grito de Guadalajara” la ofensiva educativa del jacobinismo gubernamental se disparó. Entonces, la imposición racionalista sería vivida en carne propia por Caso y Gómez Morin bajo el argumento “irrefutable” de las “leyes científicas de la historia” que pregonaba Lombardo para imponer el marxismo en la Universidad --lo que desataría su conocida y rispida polémica con Caso--, y poco después con la modificación al artículo 3º constitucional, en donde se planteaba que el Estado debía educar para “crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social”. Los liberales espiritualistas entendieron y experimentaron el peligro que significaba el que se creyera que podía existir un concepto *exacto* de lo que era el universo y la vida social, pues eso podía justificar cualquier imposición totalitaria.

Es así que, finalmente, tanto los neocatólicos como los liberales doctrinarios se encontraron en un centro ideológico que les permitió converger y complementarse de una manera que difícilmente se hubiera podido dar en otra coyuntura. El catolicismo conservador y aristocrático defendido por la jerarquía maniataba a cualquier militante católico que quisiera traducir sus convicciones en acciones públicas, cívicas o políticas. La cúpula clerical había cedido totalmente el terreno de la organización social-popular, entregándolo al emergente Estado revolucionario sin oponer resistencia alguna; y se convertiría en la principal promotora de que la religión y el catolicismo se volvieran un asunto sólo referido a la intimidad y a la vida privada de las personas.

Por su parte, los liberales doctrinarios observaban con angustia el proceso de petrificación autoritaria que sufría el liberalismo radical revolucionario. En febrero de 1940, Gómez Morin exponía su crítica al régimen cardenista, con motivo de un discurso en que el presidente había defendido la ideología de su régimen:

...el artículo 3º constitucional, su ley reglamentaria y la acción concreta de los funcionarios de Educación, si están destinados a atacar, y actualmente atacan, las convicciones religiosas, la libertad de pensamiento filosófico, la unidad de la familia, las prerrogativas esenciales para la dignidad de la persona humana, el

decoro del magisterio y su capacidad para cumplir la altísima misión social que le fue encomendada, y la libertad espiritual indispensable no sólo para toda obra real de cultura, sino para la constitución y la vida mismas de la patria...Haber hecho de este problema nacional, que, más que cualquier otro debe ser tratado con limpieza absoluta, con desinterés sin mancha, con la más elevada capacidad técnica, una cuestión simplemente política, es seguramente la falta mayor del régimen, aquella que la Nación nunca podrá perdonarle, como no la perdonará al iniciador (Calles) de esta desviación monstruosa, a pesar de que México siempre ve con piedad a los que están caídos y son perseguidos por los suyos...⁵⁰⁴

Y en el mismo texto, refiriéndose al fracaso económico y al falso nacionalismo que en lugar de fortalecer debilitaba a México en el ámbito internacional, como ya lo había expuesto en aquella carta desde Londres 13 años antes, Gómez Morin afirmaba:

...una acción económica desorbitada, contradictoria, irresponsable ha hecho que nuestra economía esté hoy, como jamás lo estuvo antes, en sus aspectos esenciales, al juicio o la decisión de poderes que nos son extraños, cuando no francamente hostiles. Véase por ejemplo el caso monetario. Estamos pendientes de una decisión del Secretario del Tesoro Americano. Cuando él quiso comprar la plata a un alto precio nuestra moneda tuvo un valor; cuando él bajó el precio, nuestra moneda bajó; si él se niega a comprar, nuestro sistema monetario se tambalea. ¿Es debido que México dependa así, de una voluntad extraña que obrará siempre por sus propios motivos y no por los nuestros? ¿Ha sido creada esta situación por fuerzas ineludibles que no pudimos evitar, o es, al contrario, fruto directo de nuestros actos de destrucción, o de nuestra imprevisión culpable? ...cuando en el discurso se habla de que el programa del régimen “está íntimamente vinculado con la defensa y la dignidad de la Patria” y se dice que de ninguna manera ha abdicado de su soberanía para asociarse a intereses extraños, vienen a la memoria la conducta de los funcionarios de México en Lima y en Panamá y el paralelismo buscado con la política de los Estados Unidos...Conviene recordar, sobre todo, que no se defiende la dignidad de la Patria y que se abdica de la autonomía, cuando se debilitan las bases económicas o espirituales que son el único sustento de esa autonomía y esa dignidad.⁵⁰⁵

La preocupación de Gómez Morin y su grupo, y de los neocatólicos que lo seguían, era que los evidentes errores del radicalismo revolucionario estaban erosionando los sustentos más importantes de la Nación: el moral y el material. O sea, que el inepto proyecto estatal en materia educativa y la desatinada conducción económica, mermaban gravemente las fuerzas sociales. Que, además, el gobierno nos estaba encerrando respecto al exterior con una supuesta idea de protección y de orgullo nacionalista, pero que en realidad lo que provocaba era volvernos más vulnerables ante los cambios mundiales; que la demagogia nacionalista era para

⁵⁰⁴ Gómez Morin, *Diez años...*, p.30-31

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.32.

consumo interno, pero que en los hechos nuestra dependencia aumentaba y que esa política respondía más a los intereses particulares de la facción gobernante que a los de los ciudadanos en general. Es decir, que el aislacionismo en que México caía debilitaba a nuestra sociedad civil y por tanto era una estrategia que buscaba la perpetuación del régimen y no el fortalecimiento del país. Así, el centrismo liberal-socialcristiano que daba origen al PAN buscaba el establecimiento de una sociedad abierta en el interior y hacia el exterior.

Es pertinente señalar que fueron también razones de fondo y no sólo de coyuntura las que afianzaron las coincidencias entre las dos raíces de pensamiento que alimentaron la doctrina fundadora de Acción Nacional. En lo profundo, los principios filosófico-políticos que daban sustento a ambas corrientes ideológicas tenían el mismo origen. El socialcristianismo de estos neocatólicos y neoescolásticos había surgido como una fórmula para conciliar tradición y modernidad, debido a la aguda crisis que la Iglesia romana sufrió en el siglo XIX, por lo cual venía huyendo de las ataduras del conservadurismo aristocratizante del catolicismo tradicional. Por su parte, el liberalismo de estos espiritualistas eclécticos había nacido, también, como una solución para encontrar el balance entre tradición y modernidad, el cual se había planteado históricamente a raíz de la Revolución Francesa, y en su caso, intentaban escapar del radicalismo liberal jacobino y su consecuente tiranía racionalista. En tales trayectorias, ambos se encontraron en un “tercerismo” ideológico de raíces profundas. De esta manera, los socialcristianos llegarían ahí después de un recorrido desde la derecha al centro, y los liberales, por su parte, venían de un trayecto desde la izquierda hacia el centro.

En lo coyuntural, los neocatólicos y los liberales doctrinarios luchaban por el establecimiento en México de una sociedad “abierta” en términos popperianos, o como ha señalado Hanna Arendt, de una *constitutio libertatis*, una “sociedad libre”. Los “nuevos” demócrata-cristianos se alejaban entonces de las concepciones de la “primera” Democracia Cristiana, en el sentido de que ésta buscaba utilizar el sistema liberal para luchar contra el liberalismo y disputarle espacios y grupos sociales. El crecimiento de los partidos y sindicatos socialistas y comunistas fue haciendo que los democristianos empezaran a ver a los liberales más como aliados

que como enemigos —como ya se ha explicado a lo largo de este trabajo—, frente al adversario marxista-leninista que se volvía cada vez más amenazante. Finalmente, los neodemócratas-cristianos, ante las amenazas totalitarias de izquierda y de derecha que acosaron al mundo en la primera mitad del siglo XX, asumen que un sistema democrático-liberal es la mejor opción para defender los derechos inalienables del ser humano, para ejercer la libertad y salvaguardar la diversidad. El modelo político buscado por la primera Democracia Cristiana, tenía todavía rasgos autoritarios y corporativistas que no armonizaban del todo con el modelo de sociedad libre y plural que ya buscaba la “segunda”. Es decir, los católicos primarios todavía añoraban una sociedad “cerrada”, mientras que los neocatólicos trabajaban por una sociedad “abierta”.

Por su parte, los liberales doctrinarios, universitarios y profesionistas que acompañaron a Gómez Morín, también anhelaban el establecimiento de un sistema democrático, en que se respetaran las libertades y el disenso, y en donde, por medio del debate inteligente y de la crítica responsable, se dirimieran las diferencias. Un sistema que reconociendo la existencia y la necesidad de la oposición, por medio del voto representativo, equitativo y legítimo, decidiera el otorgamiento de la autoridad política y su alternancia. El radicalismo jacobino en que había desembocado la Revolución Mexicana era un tipo de “liberalismo” que negaba precisamente esos principios que para ellos eran irrevocables y que veían como el único sendero para que nuestra Nación se encaminara hacia la civilidad y la modernidad. Es decir, de igual manera, para ellos el liberalismo radical revolucionario era un liberalismo “primario”, pues sus elementos constitutivos eran aprovechables en función de una sociedad “cerrada”, mientras los espiritualistas demandaban una sociedad “abierta”.

Abogados en su mayoría, el respeto a la legalidad se convirtió en un asunto fundamental para los fundadores de Acción Nacional, pues en éste veían la única manera de establecer los límites que eran indispensables para un verdadero ejercicio de las libertades. La división de poderes y el federalismo, comenzando por el fortalecimiento de los municipios, fueron banderas que dieron razón y fuerza a la lucha del PAN desde su fundación. Eran todos estos, aspectos, para ellos, medulares

para establecer un verdadero sistema liberal en donde cada individuo y cada entidad tuvieran garantías para defenderse de los posibles atropellos de niveles o poderes superiores. Es decir, buscaban un orden legal, y por tanto, un orden social, que en el caso de los neocatólicos tenía reminiscencias del orden socialcristiano que había demandado restablecer el pontificado desde la segunda mitad del siglo XIX. Aunque si éste anhelaba en un principio un orden corporativo, ahora, aquellos perseguían un orden ciudadano.

- Esto es, que los fundadores de Acción Nacional veían a la administración cardenista como un gobierno que promovía la agitación y el caos, tratando de perpetuar, de manera innecesaria, la situación revolucionaria; aplazando así, cada vez más, el establecimiento de un orden económico, político y social que nos llevara al crecimiento y al progreso. Ese nacionalismo revolucionario era lo opuesto de lo que los liberales socialcristianos exigían para el país, pues era el *encierro* dentro del *caos*, el “congelamiento” del estatus revolucionario, mientras que lo que ellos buscaban era una *apertura* en el *orden*.

Por ello, Gómez Morín terminaba su respuesta a Cárdenas, señalando que en realidad la conducta de su régimen era “retrógrada y oscurantista” y exponía, en contraste, los ideales que abanderaba el nuevo proyecto que él encabezaba:

La nueva bandera levantada por la Nación frente al régimen, no lleva inscritas las ideas de tiranía, de desorden, de violencia, de explotación, de oscuridad, de injusticia. Es una reivindicación de la libertad real, del orden fecundo, del mejoramiento verdadero, de la paz justa, en fin, de la claridad mental y moral⁵⁰⁶.

El PAN llegaba así, con algún retraso histórico, a la cita que Justo Sierra había previsto, cuando al iniciar el siglo XX demandaba para México la creación de un partido conservador “moderno”:

Un partido conservador que, profesando sistemático respeto a las tradiciones y creencias, se propusiera aclimatar en el país las instituciones libres, producto de toda la civilización, transformando normalmente las instituciones históricas... personificaría la doctrina que considera al progreso como evolución del orden, y estaría más autorizado por la ciencia que el partido de los innovadores a todo trance, que parten teórica y prácticamente de la destrucción de todo lo existente, y profesan que en sociología debe proceder la teoría de las revoluciones sucesivas, expulsada definitivamente de las ciencias naturales...

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p.40

Y puesto que era una agrupación progresista, y que nacía en contra de la voluntad y los intereses de la jerarquía eclesiástica, también hacía desvanecer los peligros que Sierra había advertido, cuando demandó la necesidad de ese partido:

Pero este partido conservador ideal es totalmente distinto del que, por interés o por error, enamorado de lo pasado, niega todo valor a las ideas nuevas, o subordina su acción política a las necesidades de la Iglesia, convirtiéndose en agente de regresiones imposibles, complicando los intereses religiosos y los laicales, y poniéndose en el caso para prestar o resistir a lo que llama la revolución, de apelar a la contrarrevolución, que es la violencia en sentido contrario a la corriente...⁵⁰⁷

Pero por otro lado, el PAN llegaba temprano históricamente en cuanto al tipo de partido en que pretendía erigirse. Debido a que las circunstancias en el momento de su fundación mostraban la imposibilidad política de crear un partido de masas o inmerso en las organizaciones populares, el PAN tuvo entonces que nacer como un partido de élite. Por un lado, el gobierno había mostrado claramente su intención de monopolizar la política de masas y la organización popular, para lo cual había desplazado incluso a los comunistas, a los anarquistas y a los callistas de los sindicatos y de las organizaciones campesinas. Por el otro lado, la jerarquía eclesiástica se había propuesto dismantelar cualquier tipo de organización cívica, política o social de corte socialcristiano y había prohibido cualquier intento de la militancia católica de formar organizaciones populares o de defensa social.

Tanto porque la teoría se los exigía, como porque la práctica se los impedía, los fundadores del PAN tuvieron que diseñar su partido, no con una estructura corporativa ni con base clientelar, que era la moda en la época; sino como una organización de metas a largo plazo y con pretensiones de pedagogía social. Es decir, su intención más bien sería ir creando conciencia cívica en los individuos de nuestra sociedad hasta que comprendieran lo que significaba realmente ser “hombre libres” y entendieran los derechos y las responsabilidades que implicaba ser ciudadano.

Por ello, desde su fundación la premisa de sus dos principales ideólogos fue plantear que la consistencia y la perseverancia deberían ser las características esenciales de la lucha del nuevo partido. La clave de la “Técnica de Salvación” que

⁵⁰⁷ Sobre las ideas políticas de Sierra y estas citas, *vid supra*, Cap. I, p.14-29.

Efraín González Luna proponía para la nación mexicana, era no sacrificar lo substancial por lo efímero; era “subordinar el episodio electoral al verdadero destino”. Y ese era también el trasfondo del “seguir continuando” que Gómez Morín exponía como obligación histórica de Acción Nacional y de sus fundadores.

Su proyecto era entonces formar ciudadanía para luego convertirse en un partido de ciudadanos, acorde con la modernidad democrática que pretendían alcanzar para México.

-INTERPELANDO A MAQUIAVELO. (ACERCA DEL PENSAMIENTO DE EFRAÍN GONZÁLEZ LUNA).

La obra de Nicolás Maquiavelo marcó el inicio de la pretensión de que la política se guiara por principios metodológicos de prueba y error, que la asemejara lo más posible a una ciencia. Secularizar del todo los avatares que los hombres del poder enfrentan, para encontrar técnicas que les permitieran conducir un Estado hacia la dirección por ellos escogida, fue el objetivo de este pensador florentino. Este intento de profesionalizar la política, nada desdeñable en sí, implicaba desentenderse de los principios teologales para presentar en condición clara y objetiva los entreveros de los asuntos del poder, es decir, ponerlos en un estado de pureza que permitiera la disección y el análisis. Quizá de manera injusta se le ha cargado a Maquiavelo la responsabilidad de justificar la inmoralidad de la política. Su objetivo era exponer los hechos políticos en una situación amoral para resaltar la eficacia o ineficacia técnica de ciertos métodos. Pero algo que puede ser aceptado como una licencia científica para poder mostrar mejor ciertos fenómenos, debe entenderse que en la práctica no presentará la misma validez. Por ello, quienes han intentado definir a la política como un ámbito donde debe imperar la amoralidad, olvidan que ese estado “neutro” no puede mantenerse en la práctica cotidiana, donde la condición humana no puede aislarse de la moralidad implícita de sus acciones. Y quizá por ello Maquiavelo sí sirvió de justificación para quienes los principios éticos representaban un estorbo en el logro de sus objetivos políticos. Y también para

quienes estaban dispuestos a aplastar cualquier obstáculo que se interpusiera en sus afanes de poder, apelando a un racionalismo o a un materialismo extremos.

El pensamiento político católico derivado de la doctrina social de la Iglesia nunca transigió con quienes, abanderando los preceptos maquiavélicos, pregonaron que la moral y la política pertenecían a campos separados que no debían ni podían mezclarse. Por el contrario, para el pensamiento socialcristiano la política es la culminación práctica de la ética, es la virtud trasladada al ámbito comunitario.

En el caso de México, Efraín González Luna (1898-1964) es el principal exponente de este tipo de pensamiento en el siglo XX⁵⁰⁸. Su ideario es un resumen que asimila las distintas etapas y conflictos por las que el pensamiento político católico había pasado en México desde el triunfo de la República. Hijo de un matrimonio profundamente religioso, González Luna es originario de Autlán, Jalisco, región que, como ya hemos expuesto, tenía como eje de su desarrollo tanto al arzobispado como a las instituciones civiles de manera equivalente. Educado por jesuitas, el pensamiento de Efraín sigue a esa corriente católica que en México absorbió de mejor manera los cambios de la doctrina social de la Iglesia y su aplicación práctica en la Acción Popular Católica. Como joven estudiante, conoció a Anacleto González Flores con quien ingresó a las Congregaciones Marianas y después como salto natural se unieron a la ACJM, recién fundada por el padre Borgoend. Con la marcada influencia de éste, ambos se dedicaron a estudiar seriamente la sociología católica y el magisterio pontificio. Siendo uno de los principales dirigentes de la ACJM jalisciense entabla una cercana relación con un personaje que le dejaría, como a muchos, una profunda huella, el entonces recién nombrado Arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez.

El pensador jalisciense atestiguó de cerca el desgarramiento que vivieron tanto el arzobispo Orozco, como Anacleto González Flores, para mantener una postura media entre la rebeldía católica fanática que veía en el recurso de las armas la única salida posible al conflicto con el Estado, y la subordinación exagerada de un

⁵⁰⁸ Para los datos biográficos de González Luna se consultó: Adalberto González Morfín, *Efraín González Luna: postura, estatura, estructura*; León Faure y Teresa Álvarez V., *Efraín González Luna*; José Bravo Ugarte, *Efraín González Luna. Abogado, Humanista, Político, Católico*; y Jorge Alonso, *Tras la emergencia ciudadana. Un acercamiento a la personalidad política de Efraín González Luna*.

sector del episcopado que apelaba a la sumisión como la mejor manera de calmar los impulsos sanguinarios del “ogro antropofágico” en que se estaba convirtiendo el régimen revolucionario. El carácter místico y la intensidad devocional de Anacleto, hicieron que éste sucumbiera a las tentaciones del martirio, en lugar de perseverar en la resistencia cívica y la movilización ciudadana. Orozco sí resistió esa tentación, pero mantener esa posición de equilibrio en contra de la polarización desatada, le produjo más odios y ataques que si hubiera optado por alguno de los dos extremos.

El equilibrio paradójico que, según Chesterton, caracteriza al cristianismo, es también, por extensión, parte constitutiva del pensamiento y la acción socialcristiana. Pero, como ya hemos visto, en la práctica política ese equilibrio es difícil de mantener, puesto que en lugar de interpretarse como una actitud conciliadora, normalmente genera la animadversión de las dos posturas en pugna. González Luna se mantuvo en esa actitud durante el conflicto cristero. Sabía que la violencia y el enfrentamiento armado no traerían consecuencias positivas para el catolicismo en México, y por otro lado sabía que la actitud sometida y entregada de los obispos arreglistas tampoco produciría buenos resultados. Efraín, siempre vio como un error el que Anacleto haya cedido a las presiones para involucrar a su ejemplar organización cívica, la Unión Popular, en la lucha armada; pero siempre mantuvo su admiración y su afecto para este carismático líder católico. Ante los hechos consumados, González Luna, al igual que Orozco, sin estimular el conflicto bélico, no pudo abandonar o desentenderse de quienes estaban dando su vida por defender su religión y a su Iglesia, y mostró solidaridad con éstos en momentos de gran apuro y desesperación⁵⁰⁹.

Con la frustración posterior a los arreglos, Efraín se agazapó, acatando con obediencia la decisión jerárquica de capitular sin obtener nada a cambio del Estado revolucionario, pero mantuvo su inconformidad en privado ante tan perjudicial acuerdo. Se refugió en su biblioteca y en la búsqueda intelectual, y con la amistad de algunos jesuitas vivió las diferencias de perspectiva que entre ellos mismos existía con respecto a los “arreglos” y sus consecuencias; uno de éstos era el padre Ramón

⁵⁰⁹ Jorge Alonso, “Los últimos años de Efraín González Luna a través de su correspondencia con Manuel Gómez Morín”, en revista *Desacatos*, primavera de 2000.

Martínez Silva, quien muy probablemente lo adentró en las corrientes “neocatólicas” que estaban surgiendo en Europa.

Abandonando por todas estas circunstancias la militancia social católica, se dedicó a su profesión y a su familia. Se había casado en 1923 con Amparo Morfín con quien procrearía 8 hijos. Ella era hija de un matrimonio muy devoto de la ciudad de Guadalajara, y cuyo padre, Don Alfredo Morfín, había sido diputado por el Partido Católico. Exitoso en su profesión, Efraín logra prestigio como abogado y como maestro en la Universidad de Guadalajara. Adentrado en su erudición y en su refinamiento intelectual, comparte sus conocimientos en círculos elitistas, grupos culturales o religiosos donde discute sus inquietudes literarias y filosóficas. Era un vivo ejemplo de esos “hombres católicos de selectísima cultura, que vivían al día de los movimientos de ideas” pero que “formaban elegantes cenáculos cerrados a las mayorías y ni una luz se filtraba hacia abajo”, que definía Luis Calderón Vega. La esterilización social y política que la jerarquía había impuesto en los católicos y sus agrupaciones, alejó más aún a Efraín de una participación directa en la organización social, cívica, y menos aún en la política.

Fue la ofensiva socialista que contra las universidades públicas se desató en el país entre 1932 y 1934, la que lo hizo despertar de su letargo y le reveló la necesidad de influir en el rumbo de las políticas públicas para evitar ser avasallados por totalitarismos de cualquier ralea. Ante el conflicto, González Luna, junto con otros maestros y los alumnos que pertenecían a la Federación de Estudiantes Universitarios de Jalisco (FEUJ), tuvo que abandonar la Universidad de Guadalajara para defender la libertad de cátedra. Con éstos formó la Universidad de Occidente que después se llamaría Universidad Autónoma de Guadalajara. La FEUJ --como la FEU en el D.F-- estaba compuesta en buena parte por cuadros provenientes de la UNEC de Jalisco, cuadros valiosos como Antonio Gómez Robledo y Francisco López González, que habían sido además reforzados por la visita de los líderes nacionales de la CNE, como Armando Chávez Camacho y José Alvarado, para dar la batalla por la libertad de enseñanza. Sin embargo, aparece entonces, también aquí, el grave problema de la penetración de las sociedades secretas, auspiciadas por la jerarquía, para erosionar mediante un “trabajo de zapa”, a las

organizaciones católicas que buscaban dar la batalla de manera abierta y pública contra las políticas estatales.

Al igual que con la Liga, la ACJM y posteriormente el Movimiento Sinarquista, la UNEC se vio víctima de la infiltración embozada. La destructividad de estos grupos hacía que las organizaciones católicas los combatieran de manera infructuosa, mas esto se debía, en gran medida, al estado de debilitamiento crónico en el que se encontraban, como fue el caso de la Liga y la ACJM; pero en el caso de la UNEC, que era una organización viva y exitosa, los “conejos” fueron combatidos eficazmente, con audacia e ingenio. La ironía y el desencanto llegaban cuando se daban cuenta de que era el propio arzobispado el que los promovía.

Aunque eso era el caso en la Ciudad de México, en Guadalajara no era exactamente igual. En esa ciudad, el arzobispo Orozco no promovía esas organizaciones, pero desde el centro venían directrices de apoyo para que estos grupos clandestinos --derivados de las Legiones en este caso-- se infiltraran en las organizaciones estudiantiles tapatías. En la crisis de 1932-34, la fundación de la nueva universidad y su reconocimiento habían implicado grandes luchas y sacrificios por parte de muchos sectores sociales y en particular de la UNEC:

La Autonomía había costado un inmenso y jubiloso esfuerzo a toda la juventud y a toda la ciudad. Unánime este apoyo, sin reservas, a los universitarios que, para salvar el decoro de la cultura en la lucha contra el Estado opresor, no encontraron mejor camino que abandonar la vieja universidad convertida en Socialista de Occidente. La ciudad, hecha un solo gesto de altivez, abasteció de recursos morales, culturales y económicos la aventura que el éxito coronó.

Activamente, brillantemente el equipo de la UNEC, con los universitarios más destacados, participó en el movimiento, haciendo actuar en acciones solidarias de escala nacional a los grupos esparcidos por todo el país...Más tarde fue la lucha en el Consejo de la Universidad Nacional, para que la gesta estudiantil tapatía fuera reconocida y oficializada por la UNAM. También entonces vio la UNEC que sus gentes se hacían solidarias de los estudiantes tapatíos y que obtenían el espaldarazo de la Universidad Nacional.

Pero más adelante el narrador nos expresa con decepción:

Y todo aquello vino a caer en manos de una mafia. En vano quisieron mantener la libertad los mejores estudiantes y maestros a quienes se debía la Autonomía. Y fueron eliminados poco a poco. Aquí un rechazo de certificado de estudios, ora un retardo en la inscripción, allá una pérdida de expediente, aquí la negación de una constancia de examen. Todo, sin aparecer un responsable, oculto detrás del telón de las intrigas. Las armas más innobles son las usuales, como la malévola insinuación, la calumnia y la infamia, la violencia psicológica para someterlos a un grupillo

dominante dentro de la Autonomía Universitaria nugatoria y frustrada como conquista de la ciudad.⁵¹⁰

Luis Calderón Vega, en su brillante narración de la trayectoria de la UNEC, no llega a precisar, sin embargo, el origen de estas “organizaciones dudosas” que penetraron las filas de las agrupaciones católicas estudiantiles. De repente parece tener el escenario claro, para luego entrar en una indeterminación de las responsabilidades. Tal postura no es reprochable, dado que, tratándose de organizaciones secretas, el panorama y los datos siempre serán nebulosos. También es evidente que siendo él católico y dirigiéndose, principalmente, a un público igual, tuviera que ser sutil o justificatorio en las denuncias que involucraran a la autoridad eclesiástica; más aún, si tomamos en cuenta que publica su texto cuando acababa de fallecer Mons. Luis María Martínez, siendo todavía arzobispo de México.

No obstante, Calderón nos deja párrafos con los que no nos es difícil establecer ciertos hechos, que se hacen evidentes si tomamos en cuenta los antecedentes y sucesos expuestos en este trabajo. Por ejemplo, su descripción de la conformación de esos grupos ocultos nos remite irremediablemente a la U y a La Base:

Por aquellos días, el espíritu de lucha de la resistencia se fragmentó y se transformó en variados focos y formas de conspiración. Estos focos, suscitados algunos por gente valiosa y de buena fe, se enriquecían con la contribución de timoratos y cobardes. Incapaces éstos de dar cara al peligro –yo lo tenía bien aprendido durante los años de la Cruzada Cristera–, encontraban muy cómodo conspirar y hacer el bien bajo cuerda (*sursum corda*). Naturalmente, las organizaciones católicas de banderas desplegadas tenían que tropezar en este campo de tuzas y la UNEC mucho tuvo que andar por aquellos campos minados.⁵¹¹

Esto, en realidad es una referencia a la U, pues nuestro narrador hace clara mención de lo que aprendió de la conducta de estos complotistas durante la Guerra Cristera; incluso, las metáforas que utiliza como la de actuar “bajo cuerda”, la de los “campos minados” y el “trabajo de zapa”, son las mismas que utilizaban los miembros de la Liga, prelados y laicos, para describir el sabotaje que la U realizaba

⁵¹⁰ Calderón Vega, *Cuba 88...*, p.145.

⁵¹¹ *Ibid.*, p.144

en su organización. Más aún, Calderón Vega transcribe lo que estos grupos alegaban para justificarse, aunque él aparenta no darles crédito:

Inventan teorías para explicar su origen y filiación y ampararse en nombres ilustres. Queriendo escudarse en el Excmo. Sr. Arzobispo Martínez, se fingieron algún tiempo herederos de aquella famosa cuanto desconocida y perniciosa “U”, organización secreta michoacana en la que algo tuvo que ver el Prelado; pero cuyos miembros sobrevivientes y conocidos dan, con su intachable vida privada y prestigio, un claro testimonio de que muy otro era el espíritu de aquella “U” y de que ningún parentesco pueden tener con ella los juramentados feligreses que tienen la peyorativa denominación de “tecos”.⁵¹²

Su aseveración es ambigua, pues él mismo califica de “perniciosa” a la U para luego decir que muy otro era el espíritu de esa agrupación, y para demostrarlo apela al prestigio de sus sobrevivientes. El problema era que el principal sobreviviente era el jefe de la Iglesia Católica en México, y su prestigio, tanto con sus feligreses y aún en los medios gubernamentales e intelectuales, era incuestionable. Pero ese prestigio no era un argumento que por sí mismo invalidara el hecho de que el Arzobispo Primado de México, desde su juventud, tenía inclinación por crear agrupaciones secretas, y que las utilizaba para infiltrar y desmembrar organizaciones que políticamente no eran afines a él o a su proyecto. Y si le fueron útiles en la Guerra Cristera, ¿por qué no seguir las utilizando después?, cuando además tenía más poder y recursos para hacerlo. Además, algo muy revelador, era que la forma de actuar de esos grupos ocultos en los tiempos de la UNEC, y los efectos que producían, eran casi una copia de lo que había sucedido con la U y con la Base, donde constaba la intervención del Arzobispo.

De hecho, así como las Legiones ya infiltradas cambiaron de nombre al de “La Base”; así estos grupos estudiantiles derivados de esas Legiones, se comienzan a identificar como “Tecos” y como “Conejos” cuando Mons. Martínez asumió el arzobispado metropolitano (julio de 1937); y es también, a partir de entonces, cuando los primeros adquieren la fuerza para apoderarse de la Universidad de Occidente, y cuando los segundos penetran finalmente, sin oposición, a la UNEC en México. ¿Por qué sin oposición?, pues porque los asistentes eclesiásticos que nombra Mons. Martínez, tenían la consigna de promover estos grupos, y ante eso, los

⁵¹² *Ibid.*, p.145-146.

muchachos democristianos y neocatólicos de la UNEC poco podían hacer. Y de esto, aunque con cierto pudor, nos da claros datos Calderón Vega:

Los “conejos”...venían de las escuelas particulares y, dicho sea previamente, la mayoría de quienes conocí, lejos estaban de la mala fe e inmundicias de los juramentados de Jalisco. En la minoría que aprovechó la organización secreta para fines y métodos inconfesables cuenta el grupo del Pentatlón Deportivo Universitario, organismo éste, si no fundado y manejado por los “conejos”, si decididamente influido por ellos en aquellos años... Sabíamos otra cosa poco grata. Que con gran espíritu de caridad y siguiendo instrucciones del prelado metropolitano y de sus superiores, nuestro asistente eclesiástico Julio Vértiz, venía teniendo conversaciones con esos muchachos de escuelas particulares con el fin de coordinar acciones...el propio Padre Vértiz se empeñó decididamente en que designáramos como Secretarios del Comité Nacional a dos universitarios que nos eran absolutamente desconocidos...

Después, nuestro narrador reseña una anécdota como ejemplo del “maquiavelismo conejil”, es decir, una ocasión en que los estudiantes de la UNEC de Michoacán fueron delatados en la Universidad de San Nicolás en Morelia. Las autoridades de esa universidad promovían a los grupos estudiantiles jacobinos y comunistas y habían desatado una persecución contra los estudiantes católicos. Los “conejos” entonces hicieron un viaje desde el D.F. para reunirse con los líderes comunistas y darles los nombres de los miembros de la UNEC. Este tipo de traiciones y delaciones eran muy comunes en el *modus operandi* de la U —con la Liga—, de las Legiones —con los legionarios originales y también con la Liga—, y de la Base —con los sinarquistas—. Era el “sello de la casa” en la forma de trabajar de los grupos secretos auspiciados por Mons. Luis María Martínez. Y para hacer aún más evidente nuestra argumentación, Calderón añade:

No sé precisar cuándo aparecieron estos grupos. Tengo la referencia, quizá la primera, de que cuando don Jaime Castiello nos citaba a Sesión del Comité (principios de 1938)...y en septiembre de 38, durante nuestro IV Congreso Nacional, supimos que algunos delegados nuestros fueron invitados a una “reunión secreta”...Por lo que se ve para estas fechas ya nos habían perforado algunos grupos...Aún no sabíamos que eran conejos; pero ya estábamos seguros que lo eran los muchachos que nos propusieron (los asistentes eclesiásticos) para ser apoyados por nosotros a los cuerpos directivos de la Confederación Nacional de Estudiantes en el Congreso de Oaxaca... Y triunfamos gracias al espíritu de nuestros muchachos de provincia que se disciplinaron a nuestra decisión.⁵¹³

⁵¹³ *Ibid.*, p.149.

Posteriormente, relata la manera en que los jóvenes provenientes de esta “masonería blanca” (otra vez el mismo término que utilizaba la Liga), apoyados por los dirigentes sacerdotales, fueron siendo insertados y privilegiados en los cuadros de las organizaciones estudiantiles, para ir desmantelando el trabajo que durante años, públicamente y con gran esfuerzo, habían realizado los muchachos democristianos de la UNEC; y así, ante los ojos de ellos, ir derruyendo lo que habían construido y dirigido. Para ello, los sacerdotes jesuitas utilizaban la buena fe, la confianza y la obediencia que los estudiantes unésicos siempre habían mostrado a sus asistentes eclesiásticos:

Las cosas se desenvolvían con cierta normalidad, aunque un poco decepcionados de nuestra elección en Oaxaca, ya que todas las oportunidades que estaban teniendo los dirigentes de la CNE que elegimos, eran desaprovechadas, simplemente porque nada hacían, dilapidando una herencia que nada les había costado. Jesús Hernández Díaz, el presidente de nuestro Comité, me llamó un día ordenándome volviera a México. Cuba 88 era un hervidero de indignación. Se había descubierto el plan de los “conejos” para acabar con la UNEC. “Ha llegado nuestra oportunidad”, habían declarado secretamente. Así, sencillamente, ellos que, a pesar de nuestras advertencias, habían perdido una a una todas las posiciones que les habíamos entregado y de las que se envanecían como triunfos propios, batiéndose en retirada derrotados por la izquierda en todas partes....El Comité se reunió con decisión para defender la integridad de la UNEC. El obstáculo era ¡nuestro propio Asistente!...dispuestos a presentar nuestra renuncia, si don Julio se oponía a la lucha frontal contra los conejos, disparó:

—Sé muy bien lo que os disponéis a hacer. Pero antes de que lo hagáis, ved aquí mi sombrero: o me dáis un voto de confianza o seré yo quien se retire...

Y ¡el Comité nunca les falló a sus Asistentes! Le dimos el voto de confianza y escuchamos a continuación, sentado el Padre:

— Bien hijos, hasta hoy hemos buscado, con sinceridad, una colaboración. Desde hoy, hemos de decir: esta batalla es nuestra batalla. Solos la hemos de ganar.

Unos minutos después entraban dos de los dirigentes juramentados para decirnos:

—Este es un momento crítico. Dejemos a un lado las diferencias y decidamos quién tendrá el mando único: ustedes o nosotros.

La respuesta de Hernández es histórica.

—Aquí no hay ustedes y nosotros. Hay solo UNEC, y es la que va a continuar la pelea. Yo no sé que harán ustedes, ni nos importa. Si se nos ponen enfrente, los combatiremos y sabemos que ustedes perderán como han perdido todo.

Unos minutos después salían, no dos, sino cuatro muchachos juramentados, para no volver a entrar a Cuba 88...⁵¹⁴

Como nos permite percibirlo el relato de Calderón, el Padre Vértiz había apoyado a los “conejos”, no por convicción propia, sino en obediencia a sus superiores. La prueba es que después de este incidente en el que se inclina por los “unésicos” en

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.150-151.

lugar de los “juramentados”, el Padre Julio Vértiz fue removido de su cargo de Asistente Eclesiástico de la UNEC (agosto de 1940), y la UNEC se fue en picada. Quienes triunfarían en realidad serían los “juramentados” –pese a la elocuente respuesta de Hernández Díaz--, pues tenían el apoyo de la jerarquía, especialmente del Arzobispo de México. De esta forma, Calderón, páginas más adelante, al hablar de la personalidad de Vértiz, nos revela:

¿Cómo sufrió, crucificado entre la orden de sus superiores para intentar la colaboración con las sectas secretas estudiantiles y su aversión a los desleales mimetismos de éstas!...⁵¹⁵

En Guadalajara la situación fue similar. Los dirigentes de las escuelas jesuitas que proveían principalmente los cuadros de la UNEC, repentinamente, a partir de 1937, comenzaron a debilitar a ésta, y a promover las organizaciones secretas de estudiantes:

A pesar de las perforaciones abiertas por las células subterráneas en el grupo regional (en Jalisco) de la UNEC, ésta pudo haber continuado, pues contaba con la lealtad de selectos estudiantes. Pero, de pronto, López González se encontró con la ingrata sorpresa de que el Superior de los padres jesuitas en el Instituto de Ciencias de Guadalajara, semillero y apoyo de la UNEC, olvidaba a ésta para tolerar y en cierto modo tutelar a la masonería blanca.

Y las sorpresas “ingratas” no cesaron:

Cuando el padre Martínez Aguirre, que era el superior mencionado, salió de Guadalajara y fue puesto al frente del Instituto Patria de la ciudad de México – donde se ha sabido después fomentó la infiltración subterránea, a base de los descendientes de los Tecos tapatíos--, Guadalajara y la UNEC creyeron que la células secretas habían perdido la partida. Pero la sorpresa de la UNEC fue en aumento, pues comprobó que el padre Figueroa, que fue a sustituir al anterior, no sólo miraba con simpatía al movimiento secreto, sino que se convirtió en su más decidido defensor cuantas veces la gente más idónea de Guadalajara condenó las inmoralidades de los jóvenes juramentados.⁵¹⁶

Era ingenuo pensar que el traslado del padre Martínez Aguirre era un castigo y que con ello terminarían los grupos secretos, al contrario, fue una promoción. El padre Manuel Figueroa Luna traía la misma consigna y la cumplió, hasta que acabó con la UNEC en Jalisco.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p.162

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.146

Durante sus primeros dos lustros, los “Tecos” estuvieron más o menos controlados, aunque utilizaban ya métodos muy cuestionables. Empezaban a mostrar su deformación doctrinal y las ideas paranoides que los llevaron a actuar de forma demencial después de 1956. Durante la gestión del arzobispo Martínez respondieron a los intereses de la cúpula clerical, que consistían en disolver y reprimir a las organizaciones católicas, o a sus líderes, si pretendían actuar cívica o políticamente, defendiendo así los intereses del régimen imperante. De hecho, sus miembros más destacados establecieron una clara alianza a favor del régimen priísta⁵¹⁷. Unos más públicamente, como Capistrán Garza, y otros más discretamente, como Anacleto González Jr. y la familia Leño. Al desaparecer la UNEC, el PAN se convirtió, para ellos, en el enemigo a aniquilar, y con el apoyo del gobierno local y federal enfilaban su artillería contra este partido, especialmente contra su principal ideólogo, Efraín González Luna.

González Luna sale de su “torre de marfil” intelectual, al palpar en carne propia, los estragos que un concepto maquiavélico de la política y del actuar en la vida pública podían causar. Por un lado, el maquiavelismo del régimen “revolucionario” provocaba que éste actuara, cada vez más, negando sus propios principios, convirtiéndose en su objetivo primordial y casi único, el mantener y acaparar el poder, ante lo cual todo lo demás estaba supeditado. Por otro lado, los grupos supuestamente católicos, secretos y clandestinos, comenzaban a actuar de una forma en que la moral dejaba de ser referencia para sus acciones, justificando dicho proceder, por los supuestos fines que perseguían. Estas dos formas de concebir la actividad política eran la negación de la doctrina social-cristiana.

El régimen, amparado en una concepción jacobina del proceso histórico, se autoerigía en portador único de la “voluntad popular”, y con esas banderas se desentendía de las normas liberales-democráticas, en aras de cumplir supuestos fines sociales. Esos fines de reivindicación social, justificaban el autoritarismo revolucionario como medio indispensable para lograr ese fin. Sin embargo, con el tiempo, el medio se fue convirtiendo en un fin en sí mismo, es decir, el régimen

⁵¹⁷ Cfr. Efraín González Luna, *Los católicos y la política en México*, p. 70-83.

estableció un conjunto de mecanismos que garantizaran su perpetuación, haciendo que todo ese aparato y estructura no tuvieran como prioridad el “bien común”, ni el respeto a la libertad y a la dignidad del ser humano, sino haciendo del ejercicio de la autoridad y la monopolización del poder su objetivo primordial.

Cuando quien ejerce el poder se desentiende de la ética en los medios que utiliza, en aras de un fin; termina por desvirtuar el fin, hundiéndose en el pantano de sus medios. Esta era la forma de pensar de González Luna⁵¹⁸, y veía que eso era lo que le estaba sucediendo, tanto al gobierno de la Revolución, como a los grupos católicos secretos que fueron estimulados por la corriente “arreglista”. Ambas corrientes, tanto la jacobina como la católica, compartían los mismos métodos, y terminaron compartiendo los mismos intereses. Esa concepción anti-maquiviélica de la política y de la vida pública, Efraín, con suma congruencia, la convirtió en norma de acción, y sufrió las consecuencias de ceñirse a ella.

Es difícil hasta ahora entender el odio y la ferocidad con que los grupos católicos secretos —en particular los “tecos”—y el priismo atacaron a González Luna, intentando linchar su imagen pública. Es difícil de entender, puesto que la fuerza política y electoral del PAN en aquellos días, no representaba un peligro que en verdad amenazara los ámbitos de poder del oficialismo. Tampoco para los grupos secretos que contaban con el apoyo jerárquico, González Luna podía representar una amenaza real. Efraín no intentó organizar a los católicos como tales o promover organizaciones sociales o cívicas de católicos, que hubieran sido una amenaza real para estos grupos y para la jerarquía. Podríamos aventurarnos a pensar que esa animadversión respondía más a causas emotivas o viscerales.

El ideólogo panista, en cierto modo, recogía la herencia de esa corriente del catolicismo que fue derrotada por el conservadurismo aristocratizante michoacano, promotor de componendas con el gobierno. El jalisciense era heredero de la *intransigencia democrático-popular* que tuvo como último gran representante jerárquico al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, y recogió también el último paso evolutivo que esa corriente todavía pudo dar, bajo la batuta del padre Ramón

⁵¹⁸ Cfr. Efraín González Luna, *Humanismo político*, 2V., (Discursos y conferencias prominentes de EGL como miembro del PAN).

Martínez Silva; es decir, la de la nueva Democracia Cristiana, maritainiana, plural y humanista, que se perfilaba hacia una nueva cristiandad en el mundo moderno⁵¹⁹. Este tipo de catolicismo había sido, desde el porfiriato, el enemigo acérrimo para la corriente conservadora y conciliacionista. Ambas corrientes se habían enfrentado dentro del Partido Católico Nacional durante la revolución maderista, para unirse transitoriamente en defensa de la intensa persecución del constitucionalismo. Se volverían a enfrentar durante los años veinte hasta los inicios del conflicto cristero, y protagonizarían un fuerte enfrentamiento a lo largo de esa guerra, dividiendo internamente al frente católico durante ese conflicto; hasta salir derrotados unos y triunfantes otros con el fraguado de los “arreglos”. González Luna representaba quizá el único rastro vivo que quedaba de esa corriente, y que todavía mantenía cierta participación en la vida pública del país, a través del Partido Acción Nacional. Los “Tecos” querían acabar con ese último rescoldo.

Por su parte, para algunos sectores del oficialismo, la crítica que ejercía el panista era particularmente molesta porque era de una naturaleza diferente a la que estaban acostumbrados a enfrentar. Efraín desarrolló una crítica sistemática sobre las características que estaba adoptando el sistema político mexicano⁵²⁰. No era un líder que representara una fuerza o movimiento que pudiera amenazar de manera inminente o inmediata al Estado revolucionario, pues no promovía clientelas políticas, ni controlaba contingentes armados o que pudieran generar violencia; además, generalmente, ese tipo de líderes amenazantes provenía de las mismas filas de la familia revolucionaria, por lo que, teniendo un mismo origen, ésta sabía cómo enfrentarlos y desactivarlos. Tampoco era un intelectual o periodista, pues éstos comúnmente terminaban alineados con el Estado mediante alguna de las diversas maneras que éste tenía para controlarlos, a través de sus múltiples tentáculos con los que ejercía desde la cooptación hasta la intimidación.

González Luna desde una verdadera oposición política, que no buscaba componendas o canonjías personales, tenía una tribuna libre y legal para analizar

⁵¹⁹ Cfr. “Misión de la UNEC frente a la universidad contemporánea” y “El pensamiento de Ozanam”, en Julio Vértiz S.J., *Su mensaje a la juventud*.

⁵²⁰ Cfr. González Luna, *Humanismo Político*, T. II, particularmente el primer apartado “Política nacional y gobierno de facción”.

críticamente los diversos puntos vulnerables del régimen priísta, de manera informada, intelectualmente estructurada y sin el común temor a no vivir del presupuesto, que para muchos significaba entonces “vivir en el error”, especialmente si querían dedicarse a la actividad política. El abogado tapatío mantenía una verdadera independencia y un prestigio público que hacía que su evaluación negativa del régimen calara en sectores dirigentes, académicos, profesionales y empresariales, especialmente de Jalisco, provocando el disgusto de quienes respondían a los intereses oficiales. La formación de Efraín, además, era por completo ajena a las instituciones y a las tradiciones culturales que deseaba imponer y quería legitimar el oficialismo. Con una formación cultural eminentemente católica, González Luna ejerció una crítica efectiva y certera sobre las yagas abiertas del sistema político y económico que estaba estableciendo el régimen postrevolucionario, y cuyos corifeos en el interior y en el exterior querían promocionar como el “milagro mexicano”.

El monólogo político que ya para entonces estaba desarrollando el gobierno, hacía difícil que se pudiera mantener esa independencia crítica sin sufrir las consecuencias, y menos aún si ésta iba acompañada de prestigio intelectual y buen nombre en la comunidad. Sin embargo, los ataques y agresiones contra él no adquirieron su furia máxima, sino hasta que el arzobispo Martínez enferma, enemistado en sus últimos años con la Santa Sede y fallece en 1956. Entonces los grupos secretos católicos quedan fuera de control. Con ello, los “Tecos” se fueron convirtiendo, como sucede con frecuencia en estos casos, en un Frankenstein imposible de aplacar por sus antiguos propulsores. El repudio obsesivo de estos católicos de secta contra González Luna se intensificó y auxiliados por recursos gubernamentales, desarrollaron una campaña pública de calumnias y difamación contra el abogado panista⁵²¹.

Denunciando el despojo de acciones y bienes que había dejado en prenda, a cambio de un crédito del Banco Refaccionario de Jalisco, un deudor moroso enfoca su acusación contra González Luna, quien era consejero de dicho banco, y amenaza

⁵²¹ Sobre los avatares de esta campaña de ataques y las actitudes de EGL ante ello, cfr. Jorge Alonso, *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*, p. 19-37.

con acciones judiciales que nunca se llevaron a cabo --pues no había elementos para ello--, dando gran difusión a sus denuncias y declaraciones, contando además con la colaboración de diversos medios de información. Aunque con diferencias obvias en cada circunstancia, Efraín acaba tomando una postura similar a la de Anacleto, pues llevado por su misticismo interior, opta por la expiación del martirio, ya que frente a los infundios, nunca quiso contraatacar ni dar explicaciones o hacer una defensa pública. Sus familiares, sus amigos, así como sus compañeros de partido, vieron con desesperación cómo González Luna padecía esa campaña de difamación como un cáliz amargo que debía probar con resignación, sin querer utilizar métodos similares a los de sus agresores para contrarrestar el ataque, aunque en su caso fuera en legítima defensa. Las instancias judiciales también colaboraron en la intimidación, pues ante la exigencia de Efraín de que el proceso continuara y lo citaran a declarar para exhibir sus pruebas de descargo y ser eximido de responsabilidad, el procedimiento fue frenado con el fin de mantener la denuncia contra el panista como “espada de Damocles” que permitiera alargar la campaña de desprestigio.

Su pensamiento, manifestado principalmente en sus discursos, y su actuación tanto en su vida pública como en la privada, era la más efectiva crítica que podía ejercer González Luna contra adversarios tan enconados. Ponia en evidencia constantemente la simulación que se vivía bajo el sistema priísta, mostrando en qué medida las instituciones democráticas y republicanas eran en realidad una mascarada, y por qué las tradiciones liberales a las cuales apelaba el régimen eran más palabrería que aplicación en los hechos. En cuanto a sus adversarios católicos, asimismo, en sus escritos filosófico-políticos y con su vida cotidiana, hacía ostensible la deformación doctrinal en que habían caído los grupos secretos y lo alejado que estaban de la verdadera concepción de la política y de los problemas sociales que contenía el pensamiento católico, guiado por el magisterio pontificio.

La concepción ética de la política de Efraín lo hacía concluir que la misión de Acción Nacional tenía que ser de largo plazo. Era preferible llegar al poder “por las buenas”, aunque tomara más tiempo, a llegar pronto “por las malas”. Esa insistencia en la legalidad, la moralidad y la perseverancia no sería tiempo perdido,

sino que durante todos esos años se convertiría en un instrumento de pedagogía social, en el que se podría enseñar una forma de hacer política diferente a lo que se acostumbraba en México⁵²².

Si lo común era buscar o acaparar el poder a como diera lugar, el PAN buscaría el bien de la comunidad nacional antes que el poder mismo, por lo que mostraría que desde la oposición se podía contribuir a ese bienestar sin aferrarse a la obsesión de poseer los puestos dirigentes. Si lo típico era querer apoderarse antes que nada de la presidencia de la República para de ahí controlar hacia abajo las redes de autoridad, el PAN buscaría obtener primero victorias en los cabildos y los municipios para de ahí, poco a poco, ir avanzando hacia arriba. Si lo ordinario era que un movimiento político se organizara alrededor de una figura para ganar una elección, y que al ser derrotado dicho movimiento se diluyese, el PAN no se arredraría ante la derrota ni ante los múltiples fraudes electorales de los que sería víctima, sino que buscaría una solidez estructural que lo hiciera inmune a la rendición por desencanto. Si lo tradicional era que los otros movimientos políticos vivieran con base en el clientelismo y la manipulación de las necesidades de grupos o corporaciones, el PAN buscaría la afiliación consciente del individuo, es decir, del ciudadano; y dado que la principal clientela y materia de manipulación del partido en el poder y de otros movimientos eran las grandes carencias de los grupos desposeídos, o sea, la pobreza del pueblo; el PAN pensaría que un partido cuyo mejor capital político era la pobreza, nunca iba a estar verdaderamente interesado en erradicarla, por mera lógica de subsistencia.

Por lo tanto, Acción Nacional enfocó sus miras de reclutamiento en las clases medias y mínimamente instruidas que no fueran fácil objeto de control por medio de dádivas o maniobras paternalistas, sino que fueran conscientes de sus derechos y obligaciones como ciudadanos. Dado que ese tipo de población, en los tiempos de su fundación sólo habitaba en los centros urbanos, el PAN vería a las ciudades convertirse en las depositarias de su desarrollo político y ganancia electoral. Y no era que el partido manifestara desinterés por los problemas de quienes padecían la

⁵²² Cfr. "La técnica de salvación", "Mecánica de opción y opción moral" y "Cimientos de la Unidad Nacional" en González Luna, *Humanismo político*, T.I.

miseria, pues sus plataformas electorales, programas de gobierno y proyectos de ley presentados durante años, muestran una constante preocupación por instrumentar y aplicar medidas que atendieran a las clases populares. Sólo que, en congruencia con el concepto social cristiano de dignificación de la persona humana, prefería intentar la conscientización antes que caer en la manipulación de los grupos depauperados. La visión y capacidad de sus fundadores hizo también que, desde el principio, en el partido se instituyera la exigencia de hacer análisis serios sobre la realidad nacional para aportar soluciones que remediaran sus más ingentes problemas; ello desembocó en la creación de estudios técnicos previos al planteamiento de cualquier propuesta; y ajeno a la explotación política de sus logros, si esa propuesta era recogida por el régimen, con tal de que fuera aplicada, no le importaba reclamar su derecho de autoría o el mérito de primacía en la misma.

Todo este estilo antimaquiavélico de concebir y hacer la política fue, en gran medida, pensado, estructurado, difundido y practicado por Efraín González Luna, dejando su huella indeleble, tanto en los principios doctrinarios, como en los usos y costumbres del Partido Acción Nacional. A lo largo de su vida, el ideólogo y político católico quiso demostrar que la concepción ética de la política era viable en nuestro país, y que no estábamos condenados al caudillismo, al autoritarismo, al cacicazgo, a la simulación, al fraude y a la corrupción de manera inevitable.

Hasta su muerte --en buena parte precipitada por el desgaste causado por la campaña de calumnias de los "Tecos" y el oficialismo--, González Luna fue un ejemplo de que desde la cultura católica se podía pensar y construir un México más moderno que el que supuestamente abanderaban las fuerzas "progresistas", jacobinas y socialistas, que amparaba el régimen. Tal osadía le fue onerosa, pero, en la mejor tradición de los políticos católicos, prefirió el *vía crucis*, al éxito político circunstancial y efímero.

CONCLUSIONES

--La intransigencia fue una actitud tomada por distintos sectores de la Iglesia católica para no ceder a las pretensiones de los gobiernos liberales que decidieron acotar o eliminar la influencia temporal de la Iglesia en distintas naciones a lo largo del siglo XIX. La Iglesia decidió dar la batalla en el campo social, ya que en el político y económico su derrota era irremontable. Decidió así, enfrentar a las instituciones liberales en sus propios terrenos y a cada institución u organización de corte liberal opuso una institución u organización de base católica. A esta disputa en el terreno social, es a lo que se le empezó a llamar la Acción Católica. En la segunda mitad de ese siglo, la intransigencia se volvería ya una actitud programada y explícita del pontificado para contrarrestar los "errores de la modernidad" y reforzar los fundamentos de la fe.

--En cuanto a su poder temporal, la preocupación de la Santa Sede se limitó sólo a mantener una porción de territorio donde el pontífice fuera el único soberano, para no depender del gobierno de otro país. A la intención del Estado italiano --recién unificado-- de apoderarse de los estados pontificios y de la ciudad de Roma, y a la lucha de la Santa Sede para evitarlo, se le conoció como la "cuestión romana". La "cuestión romana" y el rechazo eclesial hacia la ideas y las políticas promovidas por los gobiernos liberales, dieron lugar a la promulgación de la encíclica *Quanta Cura* (1864), que plasma el proyecto intransigente de la Iglesia para con la modernidad; también dieron lugar al *Syllabus*, que enlista las corrientes de ideas modernas condenadas por el pontificado; y asimismo, provocaron la convocatoria al Concilio Vaticano I --inaugurado en 1869--, donde se declara, tras intensa polémica, la infalibilidad papal. La Iglesia, a través del pontificado, había entendido que el significado de los cambios históricos que la habían despojado de sus poderes temporales y materiales, implicaba que debía dedicarse a fortalecer y expandir su poder espiritual, pues éste era su principal bien y la base de su fortaleza.

--El ala progresista del pensamiento católico que dio lugar a la conformación de la doctrina social de la Iglesia, proviene de la intransigencia. No proviene de los sectores católicos que quisieron congraciarse o conciliar intereses con las ideas y los gobiernos liberales; éstos fueron conocidos más bien como católicos-liberales, y, en los aspectos sociales, eran bastante conservadores.

--La intransigencia vivió distintas etapas ideológicas, en lo que fue un proceso evolutivo. Primero, surgió como una intransigencia conservadora y tradicionalista; después, al involucrarse distintos obispos, sacerdotes y laicos, en la problemática de los trabajadores que padecían inhumanas condiciones de vida dentro del naciente capitalismo industrial, la Iglesia y el pontificado decidieron abogar por los sectores más desamparados y expoliados por el sistema económico moderno. Esta decisión constituyó una "opción por el pueblo" que ratificaba su rechazo al liberalismo, en este caso, económico, y en cierta manera, también era un rechazo a las élites políticas, económicas e intelectuales que habían aceptado sin más las ideas de la Ilustración. De aquí surge el movimiento conocido como Acción Popular Católica o Democracia Cristiana.

--Al no desentenderse el pensamiento católico de los problemas sociales, se reencuentra con sus orígenes, recordando que la Iglesia había surgido como aliada de los humildes y los desposeídos. Con base en la experiencia práctica de varios años en la defensa de obreros y en la formación de organizaciones de ayuda y protección para campesinos y trabajadores en diversas naciones, se fueron conformando los aspectos teóricos de la doctrina social de la Iglesia. Después de varias reuniones de debate y deliberación, dichos aspectos teóricos se concentraron y estructuraron en un documento emblemático, la encíclica *Rerum Novarum*, publicada en 1891, que se convertiría en la bandera de lo que ahora sería una “intransigencia social”.

--Esta renovación del pensamiento social de la Iglesia tuvo como antecedente necesario una renovación de los fundamentos filosóficos del catolicismo. Es decir, la necesidad de estructurar una filosofía que le permitiera al pensamiento católico dialogar de tú a tú con las filosofías modernas. El producto de esto fue el impulso y relanzamiento desde el pontificado --con la influencia primordial de intelectuales jesuitas-- de la escolástica y especialmente del tomismo, como filosofía oficial de la Iglesia. La encíclica *Aeterni Patris* (1878) es la que expresa esta exigencia desde el magisterio romano. Esto daría lugar al surgimiento de un neotomismo, que se convertiría en el arma intelectual por antonomasia, con que la Iglesia enfrentaría a la modernidad.

--La intransigencia social, al enfocarse en los grupos sociales abandonados por el liberalismo, tuvo que enfrentar, sin embargo, a un adversario que le disputó la defensa y tutela de los grupos proletarios, o sea, el socialismo y el comunismo. La peligrosidad de este nuevo oponente para la Iglesia, radicaba en que si el liberalismo buscaba el laicismo y acotar la influencia de lo religioso al mero ámbito de la conciencia individual, el comunismo propugnaba el ateísmo sin más. Ideológicamente, el comunismo no constituyó un gran reto para el pensamiento católico, pues fue concebido como una consecuencia lógica del liberalismo; era el pensamiento liberal transformado en un proceso de involución. La amenaza socialista hizo que la Iglesia se viera obligada a establecer una alianza con el “mal menor” de entre sus adversarios, para combatir al enemigo común. Es decir, se alió con los liberales tradicionales, y ante el crecimiento de los sindicatos y de los partidos comunistas, el pontificado liberó de restricciones a la militancia católica para que pudiera actuar políticamente y formara organizaciones y partidos políticos. Después de la Primera Guerra Mundial, en ciertos países de Europa y particularmente en Italia, ante el surgimiento de la política de masas y el consecuente debilitamiento de los gobiernos liberales-aristocráticos, los partidos socialcristianos le disputaron el electorado a los partidos comunistas, evitando que éstos se apoderaran de los gobiernos. Es así, que la “intransigencia social” deriva en una “intransigencia demócrata”, al decidir ésta aprovechar el sistema democrático-liberal y participar electoralmente para evitar males mayores. Sin embargo, los partidos de raigambre católica, entonces, todavía pretendían restaurar el orden cristiano en la sociedad. Es decir, todavía pretendían volver a un sistema semi-autoritario y corporativista, no asumiendo totalmente la vigencia de las libertades democráticas.

--Hacia el fin de la década del veinte y durante los años treinta del siglo XX, frente a la amenaza de los sistemas totalitarios, el pensamiento socialcristiano se transforma, orientándose hacia la conformación de una nueva Democracia Cristiana. Pensadores principalmente franceses como Jaques Maritain y Emmanuel Mounier y políticos más prácticos como Alcide de Gasperi en Italia y Konrad Adenauer en Alemania, ponen las bases para una "nueva política cristiana". El fascismo, el nazismo y el stalinismo; las persecuciones sufridas en la preguerra y durante la guerra, y la crueldad de esta última; todo ello hizo ver al pensamiento católico que la democracia era el sistema político y de convivencia social que mejor se adaptaba a las circunstancias históricas del momento, para salvaguardar la dignidad de la persona humana y las libertades esenciales del hombre, e incluso de la Iglesia misma.

--Las posturas políticas y sociales que surgieron en el mundo católico derivadas de su relación con los nuevos Estados y las sociedades modernas fueron diversas. Dependieron de las circunstancias de cada país, del número de católicos que hubiera en cada nación, de las relaciones de estas naciones con la Santa Sede, de las posibilidades para ejercer en ellas las libertades democráticas, del radicalismo de las fuerzas liberales y jacobinas en cada circunstancia, de la capacidad de organización de los laicos, etc... El caso de Italia aparece como emblemático, pues además de que ahí surgió la renovación del pensamiento (el neotomismo) que permitió a la Iglesia convivir con las nuevas ideas filosóficas, los nuevos problemas sociales y el dinámico desarrollo científico; asimismo, en Italia surgió el movimiento de Acción Católica en lo que podríamos llamar su versión arquetípica, puesto que cada Papa se preocupó por darle a ésta un impulso renovado y singular, según las incidencias acaecidas en la conflictiva relación entre el Vaticano y el nuevo Estado italiano.

--En México, por tanto, las orientaciones para la Acción Católica dependieron fuertemente de los sucesos italianos. La clasificación de las distintas corrientes de pensamiento católico que derivamos de analizar la experiencia italiana, es entonces útil para entender las diversas posturas ideológico-políticas de los católicos en México. Es útil además, para aclarar cuáles fueron las disyuntivas que en lo relacionado con lo político enfrentaron los católicos mexicanos a partir de la derrota del partido conservador y, por tanto, del catolicismo como protagonista de la vida pública.

--Los sucesos acaecidos en México se adaptan cronológicamente al inicio "oficial" de la intrasigencia en Europa, es decir, a lo que va de la reunión de católicos europeos en Malinas en 1863, hasta el concilio Vaticano I en 1869. Es precisamente en esos años cuando la jerarquía clerical mexicana libraba sus batallas más intensas contra los gobiernos liberales y sus reformas legales, las cuales, una a una, iban dando cada vez un golpe mayor, tanto en lo jurídico como en lo material, a la Iglesia en nuestro país. Así, la lucha de los obispos mexicanos no se redujo a la lucha contra un gobierno radical, masón y jacobino, que era también una amenaza que enfrentaba la Santa Sede en Italia, sino además se enfrentaron a lo que después para el pontificado se fue convirtiendo en el oponente más dañino, o sea, las monarquías liberales, que albergaban a los católicos liberales y a los moderados, catalogados como "cínicos" por el papado, porque con una cara amable atacaban y carcomían los derechos de la Iglesia en la misma magnitud que

los liberales extremos. En el caso mexicano, esa monarquía liberal la representó el Segundo Imperio, y los dirigentes de la intransigencia mexicana sufrieron los mismos padecimientos que la jerarquía romana, ante los devaneos de una realeza que se decía católica, pero que en su relación con la Iglesia oscilaba entre la lisonja y el agravio.

--La política de conciliación que acabaría dándose entre el gobierno y el clero mexicanos durante el porfiriato, tiene que entenderse en el contexto del fin del gobierno de Lerdo, cuando se expidió la *Ley Orgánica de la Reforma*, que contenía las normas, hasta entonces, más estrictas y agresivas contra la religión católica; donde los gobernantes liberales pasaron de cancelar los privilegios de la Iglesia, a una política antirreligiosa con medidas específicas dirigidas a demoler al catolicismo como cultura y como forma de vida en la sociedad mexicana. Así, cualquier posibilidad de participación política de los católicos, que pudo ser concebida aún en la época de Juárez, se extinguió en estos años. Ante esto, los arzobispos de México, Guadalajara y Morelia, expiden una importante Carta Pastoral a principios de 1875, en donde convocan a la "acción católica"; es decir, condenan cualquier intento de insubordinación violenta contra el gobierno, pero llaman a los laicos al trabajo paciente y perseverante, organizado, para impulsar obras de educación, de caridad y de divulgación de la fe, para que se mantuviera la moral y la forma de vida cristianas en nuestra sociedad. Esta era precisamente la estrategia que el Papa Pío IX había recomendado a la Acción Católica italiana, que por ese mismo año fundaba la *Obra de los Congresos* como organismo unificador. Sin embargo, distintos factores van a hacer que este esquema que funcionó allende los mares, y que debía gobernar la acción de los laicos católicos en México, se fuera desajustando aquí con respecto a lo que iba sucediendo en los hechos.

--Dos de los motivos que produjeron esta discordancia entre el concebido esquema romano para la Acción Católica y lo sucedido realmente en México fueron: A-) En nuestro país había triunfado la corriente jacobina y radical del liberalismo, siendo que en Italia, aunque había liberales radicales en algunos cargos y gobiernos locales, el poder nacional lo detentaban liberales moderados. Así, el gobierno mexicano no reaccionó como el gobierno italiano o de otros países europeos, que estimularon la participación política de los católicos para legitimar a sus gobiernos, promoviendo especialmente la de los católicos liberales. Aquí, el gobierno canceló las vías de participación política a los católicos en general, ya fueran intransigentes, conciliadores o liberales. B-) La jerarquía eclesiástica en México se convirtió en un claro ejemplo de por qué terminó dándose una relación tan estrecha entre la intransigencia más conservadora y la conciliación menos recatada. El hecho es que ambas posturas compartían un concepto aristocratizante de la sociedad y también de la necesaria unión que debe existir entre la Iglesia y el Estado. Los clérigos conciliadores mexicanos pensaron que pretender volver formalmente a un Estado católico era entonces en nuestro país algo ilusorio, por lo que optaron por conseguir algo de esa necesaria armonía entre Iglesia y Estado de manera pragmática, promoviendo y cultivando las buenas relaciones personales entre la jerarquía eclesiástica y los dirigentes del gobierno.

--Con todo esto, lo que en realidad le sucedió a la Iglesia mexicana, es que no dio el siguiente paso evolutivo de la intransigencia como sucedió con la Iglesia europea. Es

decir, el salto que la Iglesia católica universal decidió en el último cuarto del siglo XIX, guiado desde la Santa Sede, fue el de “bajar de las cúpulas para ir al pueblo”, o sea, salir del encierro de las sacristías para involucrarse con el padecer cotidiano de la población, abandonando las alianzas y las connivencias con las élites gobernantes. Pero las bases previas en cuanto a doctrina y acción para poder dar ese salto no se consolidaron en la Iglesia mexicana. Es por ello que en México, la encíclica *Rerum Novarum* cayó en el vacío.

--Fue luego de varios años, después que algunos sacerdotes mexicanos fueron formados en el Colegio Pío Latino de Roma e instruidos en el pensamiento intransigente y social jesuita, y luego de que éstos comienzan a ocupar importantes obispados en el país (1908), cuando la intransigencia social y demócrata llega a ser una corriente de pensamiento católico preponderante en México. Este tipo de catolicismo había sido, durante el porfiriato, el enemigo acérrimo para la corriente conservadora y conciliacionista que imperó entonces.

--La falta de definición en la forma de aplicar las normas para la Acción Católica venidas de Roma, no sólo fue motivada por el temor que en la Iglesia mexicana existía de incomodar a un gobierno que podía hacer efectivas en cualquier momento las agresivas leyes anticlericales que estaban vigentes. Dicha indecisión en el episcopado también se debió a los desastrosos resultados que los laicos habían entregado en su lucha política por defender a la Iglesia, como se había mostrado con el fracaso del 2º Imperio y la consecuente derrota conservadora. La cúpula clerical entonces, no confiaba ya en la eficacia de los laicos para defender al catolicismo. Pero además de esto, la consigna romana de “volver al pueblo” e impulsar un catolicismo “popular”, no era nada atractiva para prelados que aún tenían una concepción jerárquica y aristocrática del edificio social, y quienes por el pueblo sentían más bien resquemor o menosprecio. La jerarquía eclesiástica mexicana responde de inmediato a los guiños del gobierno de Tuxtepec, pues éste le plantea una relación en los términos en que los mismos jerarcas la deseaban. Es decir, relación personal de dirigentes gubernamentales con dirigentes eclesiásticos y comunicación directa para arreglar diferencias; a condición de evitar cualquier intervención del laicado militante católico en asuntos políticos y de gobierno o en cuestiones relevantes de la vida social.

--El desfase era claro. Así, mientras en Roma se promovía la intransigencia, en México se impulsaba la conciliación. Y cuando a principios del siglo XX, en Roma se optaba por la conciliación con los gobiernos liberales, en México surgía la intransigencia. Esta indefinición afectó la postura política de la Iglesia ante la caída del régimen de Díaz. La jerarquía decidió crear el Partido Católico Nacional (1911) para enfrentar la nueva época política. El choque de las dos corrientes --intransigentes y conciliadores-- frustró la viabilidad de este partido y fraguó, desde su origen, su fracaso político. La corriente intransigente “popular” o demócrata-cristiana, tuvo su mayor auge y desarrollo en Jalisco, especialmente en Guadalajara. El conservadurismo elitista provenía ideológicamente de Michoacán, especialmente del Seminario de Morelia y su arzobispado.

--Las dos corrientes católicas confrontadas se unieron transitoriamente para lidiar con la dura persecución de los constitucionalistas. Pero a partir de 1920 se enfrascaron nuevamente en una rivalidad que varió en intensidad hasta estallar el conflicto cristero. Luego, durante la guerra, protagonizarían una fuerte lucha interna que dividió y debilitó al frente católico.

--La corriente intransigente y demócrata cristiana estaba representada, durante ese conflicto, por el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. Esta corriente, con la influencia primordial del jesuita francés Bernardo Borgoend, impulsó la creación de organizaciones de inspiración popular y socialcristiana como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión Popular (UP), la Confederación Nacional Católica del Trabajo y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR). El sector conservador y conciliacionista, por su parte, estaba encabezado por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores. Este sector optó, más bien, por formar sociedades secretas como la Unión de Católicos Mexicanos, mejor conocida como la "U", con el objetivo original de conspirar contra el gobierno, aunque terminó haciéndolo en realidad contra la corriente católica que se le oponía.

--La rivalidad entre la Liga y la "U" marcó la dinámica de inconsistencia, confusión y atrofia que padeció la estructura de mando de las fuerzas católicas. Dado que la "U" actuaba en secreto y no se sabía, bien a bien, quienes eran sus miembros y dirigentes, ni cuál su verdadero propósito, el liderazgo público del frente católico (la Liga) nunca pudo consolidar su mando sobre los contingentes en lucha.

--El ala católica conservadora maniobró a trasmano por medio de la "U" para inducir la lucha de los católicos según su conveniencia. Asimismo, desacreditó a la Liga ante los dos principales apoyos externos que tenía ésta en un principio: el Vaticano y los católicos estadounidenses. Cuando se hicieron de la confianza de estos importantes aliados, los prelados conservadores se abocaron apresuradamente a entrar en negociaciones con los gobernantes revolucionarios. El Vaticano decide dejar en el clero norteamericano la responsabilidad del arreglo del conflicto; éste, a su vez, se somete a las directrices del Departamento de Estado. Cuando Calles deposita en el gobierno de EUA la supervivencia de su administración y del régimen revolucionario, resulta que las negociaciones ya no son tales, pues el gobierno norteamericano está representando a las dos partes en pugna. Los prelados conservadores se allanan a lo que el embajador norteamericano les dice que firmen, sin exigir a cambio ninguna verdadera garantía. Así, con inesperada ironía, los "arreglos" con el gobierno para poner fin al conflicto religioso tienen como gran "logro" para la Iglesia, el restablecer el culto, siendo que la suspensión de éste había sido una decisión de los propios obispos.

--Por tanto, lo que en idea debía ser una negociación, fue en realidad una capitulación de la Iglesia ante el gobierno revolucionario; ya que el embajador Morrow se preocupó más de velar por los intereses del régimen callista, que en ese momento eran los intereses de su propio gobierno, que por los de la Iglesia católica; no siendo, además, él mismo un católico.

--La concreción de los “arreglos” que dieron fin a la Guerra Cristera, significó el triunfo del ala conservadora de la jerarquía, que tenía una visión aristocrática y exclusivista del catolicismo. Dicho sector se apoderó del control de la Iglesia mexicana y tuvo como una de sus prioridades dismantlar a las organizaciones católicas de carácter “popular” o democristiano y evitar por todos los medios que dicha corriente ideológica superviviera. Siguiendo la experiencia michoacana en donde habían formado la “U” y habían contemporizado con el gobierno estatal con base en componendas extrainstitucionales, los prelados “arreglistas” continuaron esa estrategia al hacerse del mando eclesiástico nacional. Sin embargo, a principios de los años 30, el gobierno se volvió a radicalizar y reanudó su ofensiva legal y de violencia represiva contra la religión católica, con lo que se evidenció la ineficacia y esterilidad de los supuestos “arreglos”.

-- La cúpula clerical, se dispuso a disolver a los grupos católicos que no compartían sus posiciones políticas e ideológicas, con base en la promoción de nuevas sociedades secretas. Mediante ellas, infiltraron a una organización radical que quería conspirar contra el gobierno a inicio de los años treinta, llamada las Legiones, hasta que lograron neutralizarla y manipularla. Lo hicieron igual con lo que quedaba de la Liga, con la ACJM, con la Unión Nacional Sinarquista y con la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), a lo largo de las décadas del 30 y el 40, hasta quitarles su arraigo social y su combatividad cívica, terminando por convertirlas en agrupaciones de carácter parroquial.

--La actitud de la jerarquía de quedar bien con el gobierno y con la embajada norteamericana, hizo que el hostigamiento que de por sí ya ejercía hacia los grupos democristianos se intensificara hasta niveles persecutorios. La receptividad hacia los designios de la embajada de EUA, se debía a que el clero y gobierno de ese país ejercían una especie de protectorado o tutoría con respecto a los asuntos religiosos en México, pues ellos habían sido los artífices del acuerdo que supuestamente puso fin a ese conflicto. De hecho, los prelados que dirigían la Iglesia mexicana le debían a dicha intervención, en muy buena medida, la posición hegemónica que gozaban. En cuanto a la docilidad hacia el gobierno mexicano, la vulnerabilidad en que había dejado al episcopado la desventajosa circunstancia y conclusión de los “arreglos”, hizo que éste se comportara dentro de los límites de las exigencias gubernamentales, pues de ello dependía su supervivencia. Esto fue haciendo que gradualmente se fuera creando una jerarquía a la medida del régimen.

--La desconcertante postura de la autoridad eclesiástica de condescender con gran paciencia y obsequiosidad hacia las autoridades revolucionarias que le habían declarado la guerra al catolicismo, al tiempo que le imponía el sometimiento, la humillación y el aislamiento a la militancia católica que había defendido su religión; esa actitud que implicó que se le tuviera consideración y se le ofreciera colaboración al gobierno jacobino y no se le concediera la más elemental solidaridad cristiana a quienes habían ofrendado sus vidas por defender a la Iglesia; todo esto, provocó de manera inevitable el desencanto, la decepción, y una gran desorientación e incertidumbre en el movimiento católico. En el extravío, la militancia católica quedó a la deriva, cayendo en el pasmo o la

parálisis en unos casos, en la frustración o la amargura en otros, y hasta en la rebeldía o la herejía en otros más.

--Ante este panorama, la corriente democristiana, frustrada y reprimida, se estancó, o en su caso, regresó a un conservadurismo decimonónico, revalorando las posturas anglófonas y las raíces hispánicas de éste. Asimismo, algunos miembros de esta corriente, fomentaron su marginación y su aislamiento pensándose poseedores de conocimientos ocultos y reservados, dentro de los que destacaba --según ellos-- el descubrimiento de una gran conspiración "yanqui-judeo-masónica" para acabar con la civilización cristiana, con la Iglesia Católica y con la cultura hispánica. Creyentes en ello comenzaron a actuar en las sombras y en la clandestinidad y a organizar sociedades secretas con las cuales darían la batalla, usando los mismos métodos de sus enemigos (judíos y masones), que les llevaban ganada la partida.

--La jerarquía clerical, especialmente durante el periodo de Mons. Luis María Martínez como arzobispo de México, promovió --como ya vimos-- la creación de sociedades secretas que infiltraban a las organizaciones sociales y públicas de los católicos, pero también lo hicieron así con las sociedades secretas de los democristianos que se habían desorientado y radicalizado. La diferencia es que las sociedades secretas manejadas a trasmano por la autoridad eclesiástica, hablaban de una conjura "judeo-masónica-comunista", donde la amenaza yanqui se diluía para dar entrada al peligro bolchevique. Al terminar la 2ª Guerra Mundial, dichos grupos ya no fueron tan útiles ni tan bien vistos por la jerarquía, pero eran ya engendros difíciles disolver. A la muerte del arzobispo Martínez (1957), el control sobre los grupos secretos que supervivieron se dificultó e incluso se perdió.

--En México, sólo un sector de quienes provenían de la Democracia Cristiana hicieron el tránsito a la nueva etapa evolutiva que esa corriente dio a nivel internacional; aquella que puso las bases para una "nueva política cristiana", con sustento en el neotomismo promovido por la Santa Sede y las aportaciones de pensadores políticos Europeos como Maritain, Mounier y De Gasperi. Fue a través del padre jesuita Ramón Martínez Silva, formado intelectualmente en Europa y cercano al arzobispo Orozco y Jiménez, quien, con base en la herencia del Centro de Estudiantes Católicos y el espíritu de la ACJM, funda la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) en 1931. La UNEC enarbolará una cultura católica con espíritu renovado; un catolicismo moderno en comparación con el de los grupos frustrados, confrontados y dispersos que habían sobrevivido a la Guerra Cristera y a la represión clerical. Por todo ello, a los miembros de esta corriente se les comenzará a catalogar como "neocatólicos".

--El Partido Acción Nacional, fundado en 1939, se alimentará fundamentalmente de dos corrientes ideológicas: los neocatólicos y los liberales espiritualistas que decepcionados del rumbo que había tomado la Revolución, y opuestos al liberalismo racionalista y jacobino de quienes la habían secuestrado, apelan por un liberalismo moderado, de "término medio", como el de Benjamín Constant y Francois Guizot en Francia. Esta corriente liberal estaba representada por Manuel Gómez Morin y los abogados y académicos que se identificaron con él durante su paso por la administración pública, por

la lucha vasconcelista, en su ejercicio profesional como abogado y en su labor universitaria.

--Los neocatólicos y los liberales espiritualistas se encontraron y coincidieron durante la batalla por la libertad de cátedra que se dio en la preparatoria y la Universidad Nacional a principios de los años treinta, cuando el gobierno impulsó la reforma constitucional para implantar la educación socialista y los lombardistas trataron de imponer al marxismo como doctrina oficial en las universidades públicas del país. Gómez Morin llega a la rectoría de la UNAM en medio de ese conflicto y con el apoyo de profesores, trabajadores y estudiantes, logra que la Universidad sobreviva ante la suspensión del subsidio económico que el gobierno le impone. En esa lucha por la autonomía, la libertad de enseñanza y la supervivencia de la UNAM, los estudiantes de la UNEC fueron un apoyo esencial para el rector y los liberales que lo seguían; surgiendo así con los neocatólicos, además de una coincidencia inmediata de intereses, una identificación filosófica e ideológica más profunda, acerca de un proyecto para la Nación.

--Sin embargo, el ideario y la visión de país de los neocatólicos tuvo su versión más acabada en el pensamiento del abogado jalisciense, Efraín González Luna, con quien Gómez Morin estableció contacto debido a la lucha que aquel dio también en la Universidad de Guadalajara por la libertad de cátedra. González Luna era, asimismo, beneficiario de la influencia del arzobispo Orozco y Jiménez, de la del jesuita Bernardo Bergoend y de la corriente del catolicismo popular de Jalisco. Teniendo una relación muy cercana con el pensador y mártir cristero Anacleto González Flores, González Luna nunca estuvo de acuerdo con el recurso de las armas, pero tampoco con la situación de sometimiento en que la Iglesia y los católicos quedaron después de los "arreglos". Con un catolicismo intermedio, Efraín desarrolla una Democracia Cristiana moderna, adaptada a la situación y a los problemas contemporáneos del país. Concluye, que lejos de quedarse encerrado en el oratorio, para el fortalecimiento espiritual, o en el estudio, para el enriquecimiento intelectual, el católico debía involucrarse en la política, porque ello significaba no ser indiferente al bienestar de la Nación y al de sus ciudadanos.

--De la conjunción del pensamiento socialcristiano de los neocatólicos, con el pensamiento liberal moderado y espiritualista de los abogados y académicos convocados por Gómez Morin, surgieron los fundamentos doctrinarios del Partido Acción Nacional; los cuales plasmó en su ideario, pero especialmente en su práctica política a través de los años.

--La solidez doctrinaria de Acción Nacional es el elemento primordial que explica la supervivencia del partido a lo largo del extenso periodo que convivió con un régimen autoritario que amparaba y propiciaba múltiples prácticas antidemocráticas.

--Algunos pensadores a través de la historia han concebido al cristianismo como una doctrina paradójica y, como aquí hemos visto, dicha característica es también parte constitutiva del pensamiento socialcristiano; así, el PAN ha mantenido, por su parte, una relación paradójica con respecto a la realidad nacional. Los desencuentros que han sucedido con el partido, se deben a la dificultad de entender a una organización política

que se ha desarrollado a contracorriente de los paradigmas establecidos por el nacionalismo oficialista, producto, a su vez, del mito unificador liberal que imperó en nuestro país desde el triunfo de la República.

--Uno de los aspectos paradójicos que ha envuelto al PAN, es que al derivar su doctrina del pensamiento católico, ello ha significado --para algunos sectores liberales radicales-- que por su carácter religioso, este pensamiento tendría que estar relacionado con el fanatismo, con la irracionalidad y ser, por tanto, arcaico y antimoderno. Pero en realidad, el PAN ha sostenido postulados cuyo cumplimiento ha significado lo que actualmente son los fundamentos de una sociedad moderna. En lo político, lo económico y lo social, el PAN ha pugnado por diversas reformas que, aún con muchas resistencias, con el tiempo han tenido que ser adoptados por el país.

--Desde el punto de vista político, Acción Nacional buscó desde su origen el establecimiento de un régimen en donde se respetaran verdaderamente las libertades democráticas y los derechos humanos, bajo un estricto apego a la ley. Con ello, el PAN enarbolaba banderas genuinamente democráticas y liberales frente al régimen revolucionario, que se decía heredero del purismo liberal de la Reforma y del "sufragio efectivo" de la Revolución. El "liberalismo social" postulado por el régimen conllevaba un autoritarismo y un corporativismo que formaban lo que --en términos *poppereanos*-- se conoce como una sociedad "cerrada", mientras que los liberales panistas demandaban una sociedad "abierta".

--En cuanto al ámbito católico, los intelectuales fundadores y forjadores del pensamiento panista, enarbolaron un pensamiento católico más moderno y progresista que el sostenido por la corriente clerical que se había adueñado del poder eclesiástico en nuestro país. El conservadurismo político de la jerarquía hizo que ésta promoviera pactos y componendas extralegales, forjando así unas relaciones Iglesia-Estado que dependían del trato personal entre cúpulas. Esto propició la prebenda y el privilegio, por sobre los arreglos institucionales. Además, dicha jerarquía apoyó el conservadurismo de sectores católicos que aún añoraban soluciones autoritarias y socialmente corporativas y estamentales, a la manera de la primera Democracia Cristiana; es decir, pretendían diseñar una sociedad "cerrada", mientras que los neocatólicos panistas trabajaban por una sociedad "abierta". Y no sólo esto, sino que la autoridad eclesiástica fomentó el ultraconservadurismo de las sociedades secretas. De esta forma, el PAN no sólo fungió como oposición política ante el régimen, sino como oposición católica ante la jerarquía clerical.

--En el aspecto social, Acción Nacional abanderó un progresismo socialcristiano moderado que perseguía proteger a las clases más desamparadas con instituciones de apoyo y protección, pero velando siempre por la dignidad de la persona que fuera beneficiaria de dichas prestaciones. Para los constructores de las tesis panistas, el trabajo era el pilar en donde se cimentaría la dignidad de los jefes de familia y a partir del cuál se derivarían los diversos beneficios a los que debía hacerse acreedor un empleado, obrero o campesino. Dichos beneficios sociales tendrían que ejercerse siempre dentro de un marco de realismo, eficacia y pertinencia. Con ello, el socialcristianismo del PAN se alejó del redentorismo social que afectó tanto a las democracias cristianas latinoamericanas en los

años sesenta y setenta, y que en muchos casos se radicalizó hasta el límite de optar por la vía insurreccional. Así, Acción Nacional marcó su distancia de las tentaciones ideologizantes del catolicismo social latinoamericano, que en ciertos ámbitos culminó en la fragilidad doctrinaria de la “teología de la liberación”.

--La influencia liberal y la capacidad técnica en el aspecto financiero de Gómez Morín y sus seguidores, constituyó una valiosa aportación de certeza y responsabilidad en cuanto a las tesis e iniciativas económicas impulsadas por el partido. Subrayando siempre la importancia de mantener finanzas públicas sanas y de no sucumbir al inmediateismo de intereses políticos sectarios que propiciaran transferencias o sangrías presupuestales, el PAN propugnó siempre por medidas que evitaran caer en la insolvencia financiera del Estado y, por tanto, alejar así la inestabilidad económica en el país. Si la democracia cristiana en muchos aspectos significa una posición centrista, el realismo económico y técnicamente sólido de los fundadores liberales del partido, le otorgó aún más equilibrio a la versión mexicana de la democracia cristiana.

--Un partido de origen católico que abanderó un proyecto de país moderno frente al autoritarismo de los gobiernos posrevolucionarios; que postulaba un liberalismo más democrático que el auspiciado por el régimen; que impulsaba un catolicismo política y socialmente más sólido y actualizado que el que sostenía la jerarquía eclesiástica; que no cayó en la tentación del radicalismo democristiano que terminó en el ideologismo o en la vía insurreccional. Todo ello significan verdaderos triunfos históricos que sin duda han fortalecido al PAN en lo interno, pero que no se han reflejado necesariamente en triunfos políticos o culturales hacia el exterior. Acción Nacional sigue siendo, en gran medida, un partido proscrito ideológicamente en los ámbitos culturales, artísticos, académicos, periodísticos, en la opinión pública y publicada. Esa es una de las tareas pendientes de este partido.

--Acción Nacional debe de reconocer mucho de lo que no ha reconocido de sus raíces y orígenes, por aparecer políticamente correcto dentro de los paradigmas del liberalismo nacionalista revolucionario. Debe reivindicar mucho de lo que no ha reivindicado por el peso de la cultura oficialista que durante más de un siglo se construyó en nuestro país. El PAN, por ejemplo, ha descartado de muchas maneras los nexos que lo ligan históricamente con el partido conservador decimonónico. Sin embargo, no debe escatimar reconocer que hay algo muy importante que lo une a él, y es que la doctrina panista, en muy buena medida, es producto del pensamiento político y social de la Iglesia Católica y del magisterio pontificio. Eso era lo que ostentaba ser el partido conservador en la segunda mitad del siglo XIX. Pero así como la Iglesia Católica del siglo XIX no es la misma que ahora, así el pensamiento católico de esa época no puede ser el mismo que el de estos días. La doctrina política y social católica evolucionó y el ideario panista es producto de ello.

--La cultura política de la que el panismo es heredero tiene raíces diferentes a las que han prevalecido en la clase política que tradicionalmente ha dirigido al país. Esta última nos ha hecho asimilar la idea de que la moral y la política pertenecen a terrenos distintos, que no deben de mezclarse; que la política, legítimamente, es la búsqueda del poder por el poder, que así debemos aceptarla y si no, entonces debemos evitarla. La tradición panista concibe a la verdadera política sólo dentro de cánones morales; es la virtud moral llevada al ámbito comunitario. Por ello para el PAN las visiones y soluciones cortoplacistas que responden a intereses personales, de grupo o de facción, siempre han sido las que alejan más al país de la prosperidad. Proteger el interés general es para el panismo un deber moral que implica desprenderse del egoísmo del presente para velar por las generaciones sucesivas, sólo así puede lograrse el bien en comunidad y el engrandecimiento nacional. Y de esto Acción Nacional no ha expuesto sólo argumentos retóricos, su experiencia propia como partido ha sido una muestra de pedagogía social, en donde las metas, desde un principio, fueron marcadas a muy largo plazo, y donde sólo la perseverancia, el sacrificio del éxito inmediato o efímero en favor del fin trascendente, y la fidelidad a los ideales fundadores, sólo ello, puede explicar la supervivencia de esta institución política.

--Acción Nacional muestra fortaleza para tiempos futuros, puesto que, mientras de parte del liberalismo revolucionario y autoritario se pueden perfilar diversas instituciones que funjan como opción política representativa de esa corriente; de parte del liberalismo ciudadano democrático hay pocas y Acción Nacional sigue siendo la hegemónica. Mientras que de parte de quienes ven en el clientelismo la base de subsistencia de su organización política hay muchos prospectos, de parte de quienes no ven en la pobreza de la población su capital político hay pocas opciones y Acción Nacional sigue siendo la más fuerte. Como se ha visto en este trabajo, el centrismo del PAN tanto en su raíz liberal como en su raíz católica, es de esencia y no coyuntural, y su solidez sigue alimentando al partido; en las alternativas políticas que hoy se catalogan como de centro-derecha no hay otra que actualmente se perciba pueda rivalizar con Acción Nacional. Así, también, paradójicamente, el PAN muestra más fortaleza ideológica frente a las corrientes postmodernas que anuncian el fin de la historia. Para Fukuyama, después del liberalismo no hay más. Pero las raíces democráticas de la doctrina socialcristiana son preliberales, abrevan en el pensamiento cristiano original, en la escolástica medieval y en un devenir de siglos, y así como son previas al liberalismo, también lo trascienden.

ARCHIVOS CONSULTADOS**SIGLAS****Archivo Miguel Palomar y Vizcarra****AMPV****Archivo Aureliano Acevedo****AAA****Archivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa****ALNDLR****Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Condumex****ACEHMC****Archivo General de la Nación****AGN****PERIÓDICOS CONSULTADOS****La Voz de México****El Tiempo****El Imparcial****El Cruzado****El País****El Faro****El Hombre Libre****Excélsior****El Universal****REVISTAS****Omega****Boletín de Acción Nacional****La Nación****Palabra**

BIBLIOGRAFIA

- Abascal, Salvador, *Mis recuerdos. Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, Ed. Tradición, México, 1980.
- , *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, Ed. Tradición, México, 1985.
- Acevedo De la Llata, Concepción, *Yo, la Madre Conchita. La monja mártir de la Guerra Cristera*, Contenido-Grjalbo, México, 1997.
- Adame Goddard, Jorge, *El Pensamiento Político y Social de los Católicos Mexicanos 1867-1914*, UNAM-IIH, México, 1981.
- Aguilar Camín, Héctor, *La frontera nómada*, SEP, México, 1986.
- Aguilar y Marocho, Ignacio, *La familia enferma*, JUS, México, 1969.
- Aguilera González, Francisco María, *El Cardenal Miguel Darío Miranda, el hombre, el cristiano, el obispo*, CEM-IMDOSOC, México, 2005.
- Aguirre Cristiani, Ma. Gabriela, *La política social de la Iglesia Católica en México 1920-1924*, Tesis Doctoral en Historia de México, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.
- Ai Camp, Roderic, *Cruce de espadas. Política y Religión en México, Siglo XXI*, México, 1998.
- Alberro, Solange (Coord.), *La Revolución Francesa en México*, Colegio de México, México, 1993
- Alonso, Jorge, *Tras la emergencia de la ciudadanía. Un acercamiento a la personalidad política de Efraín González Luna*. 2V, ITESO, México, 1998.
- , *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara, 2003.
- , "Los últimos años de Efraín González Luna a través de su correspondencia con Manuel Gómez Morín", en *Desacatos*, N° 3, Primavera, 2000
- Alvarez Flores, Luis, et al, *José de Jesús Manríquez y Zárate. Gran defensor de la Iglesia*, Editorial Rex-Mex, México, 1952.
- Alvarez de Vicencio, María Elena, *Ideología y Fuerza del Partido Acción Nacional*, EPESSA, México, 1986.
- Aquino, Santo Tomás de, *La Monarquía*, Estudio preliminar y trad. de Laureano Robles y Angel Chueca, Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- , *Prefacio a la Política*, Proemio y explicación de Hugues Keraly, Ed. Tradición, México 1982.
- Aragón Calvo, Horacio (comp.), *Ing. Agustín Aragón y León. Homenaje*, sin editorial, México, 1995.
- Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa Calpe, México, 1994.

- Arenal (del) Fenochio, Jaime, "El Nacionalismo Conservador Mexicano del Siglo XX", en *El Nacionalismo en México*, Cecilia Noriega (editora), El Colegio de Michoacán, Morelia, México, 1988.
- Arenal (del) Fenochio, Jaime, *et al*, *Catolicismo Social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, Academia de la Investigación Humanística A.C., Monterrey, 2000.
- Arriola, Carlos, *Ensayos sobre el PAN*, Miguel Angel Porrúa Editorial, México, 1994.
- Así Nació Acción Nacional*, Editorial EPESSA, México, 1990.
- Banegas Galván, Francisco, *El porqué del Partido Católico Nacional*, JUS, México, 1960.
- Barquín y Ruiz, Andrés, *Bernardo Borgoend*, Ed. JUS, 1968.
- Barranco, Bernardo, "La Iberoamericanidad de la Unión de Estudiantes Católicos, en los años treinta", en *Cultura e Identidad Nacional*, Roberto Blancarte (Comp.), FCE, México, 1994.
- Bars, Henri, *La Política según Maritain*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1976.
- Benichou, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, FCE, México, 1984.
- Bergoënd, Bernardo, *Las Encíclicas Sociales*, ACM, México, 1939.
- Bergson, Henri, *La Evolution Créatrice*, Quadrage/PUF, Paris, 1992
- , *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Quadrage/PUF, Paris, 1993.
- Berlin, Isaiah, *Contra la Corriente, Ensayo sobre Historia de las Ideas*, FCE, México, 1983.
- Bernal Tavares, Luis, *Vicente Lombardo Toledano y Miguel Alemán: una bifurcación en la Revolución Mexicana*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1994.
- Beuchot, Mauricio, *Los Principios de la Filosofía Social de Santo Tomás*, IMDOSOC ; México, 1989.
- Biffi, Franco, *El clamor de los obreros resuena en los oídos del Señor*, Edicep, Valencia, 1991
- Blancarte, Roberto (Comp.), *El Pensamiento Social de los Católicos Mexicanos*, FCE, México, 1996.
- , *Historia de la Iglesia Católica en México*, El Colegio Mexiquense-FCE, México, 1992.
- Blanco Gil, Joaquín, *El clamor de la sangre*, Editorial Rex-Mex, México, 1947.
- Blanco Rivera, Carlos, *Mi contribución a una época terrible y tormentosa*, sin editorial, 1966.
- Blondel, Maurice, *L'action, Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950
- Boni, Paolo, *et. al.*, *La Doctrina Social Cristiana, una Introducción Actual*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990.
- Brading, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002.
- Bravo Ugarte, José, *Efraín González Luna. Abogado, Humanista, Católico*, Ediciones de Acción Nacional, México, 1968.

- , *Munguía. Obispo y Arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, JUS, México, 1967.
- Brezzi, Paolo, *Stato e Chiesa nell'Ottocento*, RAI, Torino, 1964.
- Calderón Vega, Luis, *Cuba 88, Memorias de la U.N.E.C.*, Editorial JUS, México D.F., 1959.
- , *Memorias del PAN*, 3Vol., Editorial JUS, México, 1978.
- , *Los siete sabios de México*, (entrevistas), JUS, 1988.
- Camberos Vizcaino, Vicente, *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez*, 2V., JUS, México, 1966.
- Campbell, Hugh G., *La derecha radical en México, 1929-1949*, Sepsetentas, México, 1976
- Canavero, Alfredo, *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Rubbettino, Catanzaro, 2003.
- Capistrán Garza, René, *La Virgen que forjó una Patria*, Editorial Biblioteca "Hoy", México, 1939.
- , *La Iglesia Católica y la Revolución Mexicana*, Atisbos, México, 1964.
- , *Caos en la Iglesia y traición al Estado*, The Christian Club Book of America, California, 1970
- Cárdenas Noriega, Joaquín, *Morrow, Calles y el PRI*, Editorial PAC, México, 1978.
- Cardiel Reyes, Raúl, *Retorno a Caso*, UNAM, México, 1986.
- , *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, UNAM. México, 1981.
- Castillo Peraza, Carlos (comp.), *Manuel Gómez Morin. Constructor de instituciones*, FCE, México, 1994.
- , "La primera oficialidad", en *Palabra*, N° 10, oct-dic 1989.
- Caso, Antonio, *Obras Completas*, 12 Vol., UNAM, México, 1976-1985,
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El Catolicismo Social : Un tercero en discordia*, El Colegio de México, México D.F., 1991.
- , *Historia de "Rerum Novarum" en México (1867-1931)*, 2 Vol, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México D.F., 1992.
- y J. Miguel Romero de Solís, *Cien Años de presencia y ausencia social cristiana*, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, México D.F., 1992.
- Civardi, Luis, *Manual de Acción Católica*, Ed. José Vilamala, Barcelona, 1943.
- Colín, Mario, *Maximino Ruiz y Flores 1873-1973 (notas biográficas)*, Testimonios de Atlacomulco, México, 1972.
- Copleston, Frederik.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 1982
- Coreth, Emerich, Walter Neidl y Georg Pfligersdorffer (editores), *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, 3 Vol., Encuentro ediciones, 1993.

- Correa, Eduardo, *El Partido Católico Nacional y sus Directores*, FCE, México, 1991.
- , Pascual Díaz, S.J., *El Arzobispo Mártir*, sin editorial, México, 1945.
- Cossío, José Ramón, *Dogmática Constitucional y Régimen Autoritario*, BEFDP, México, 2000.
- Curiel, Fernando, *La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 1998.
- Chacón Fuertes, Pedro, *Bergson*, Editorial Cincel, Madrid, 1988.
- Chávez, Ezequiel A., *Páginas sobre la Virgen de Guadalupe*, JUS, México,
- Chesterton, Gilbert K., *Ortodoxia*, FCE, México, 1987.
- , *Santo Tomás de Aquino*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1938.
- De la Brosse, Olivier, *Diccionario del Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1986.
- Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, Editorial Cátedra, Madrid, 1987.
- Díaz y de Ovando, Clementina, *La Escuela Nacional Preparatoria*, 2 V., UNAM, México, 1972.
- Dominguez, Christopher, *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo V*, ERA, México, 1997.
- Dragón, Antonio, *El martirio del Padre Pro*, Populibros La Prensa, México, 1959.
- Duroselle, Jean Baptiste, *Historia del Catolicismo*, Publicaciones Cruz S.A., México, 1991.
- Elguero, Francisco, (Comp.), *Un Gran Mejicano* (semblanza y discursos del canónigo Agustín Abarca), sin editorial, México, 1930.
- Elguero, José, *Ayer, Hoy y Mañana*, (Escritos periodísticos del autor). Ed. Polis, México, 1941.
- Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, Ed. Polis, México, 1937
- , *La Raza Española como Componente de la Nación Mexicana*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1926
- Estévez Araujo, José Antonio, *La Constitución como Proceso y la Desobediencia Civil*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Estrada, Antonio M., *Rescoldo. Los últimos cristeros*, JUS, México, 1988
- Eucken, Rudolf, *Los Grandes Pensadores*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.
- Fehér, Ferenc, *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*, Siglo XXI, México, 1989.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos, Los Años del Aguila*, UNAM-IIIH, México, 1989.
- Fernández Rodríguez, Pedro, *Biografía de un hombre providencial. Mons. Luis María Martínez*, Ed. Seminario Conciliar de México, México, 2003.
- Fischl, Johann, *Manual de Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1994.
- Fuentes Díaz, Vicente, *Los Partidos Políticos en México*, Editorial Altiplano, México, 1969.

- Gaos, José, *Obras Completas*, VIII Vol., UNAM, México, 1993-1996
- , *et al.*, *Homenaje a Bergson*, Imprenta Universitaria, México, 1941.
- García Cantú, Gastón, *El pensamiento de la reacción mexicana*, 3 Vol., Lecturas Universitarias UNAM, México 1987.
- García Ibarra, Abraham, *Apogeo y crisis de la derecha en México*, El Día Libros, México, 1985.
- , *Los bárbaros del norte. La Contra mexicana*, Comunicación Meridiana, México, 1988.
- Garcíadiego, Javier, *et. al.*, *Cuando por la Raza habla el Espíritu*, Manuel Gómez Morin, Rector de la UNAM, Editorial JUS-ITAM, México D.F., 1995.
- Gill, Mario, *Del porfirismo al cardenismo* (escritos periodísticos), INEHRM, México, 2003.
- Gómez Mont, María Teresa, *Manuel Gómez Morin. La lucha por la libertad de cátedra*, UNAM, México, 1996.
- Gómez Morin, Manuel, *1915 y otros Ensayos*, Editorial JUS, México, 1973.
- , *Diez años de México. Informes del Jefe de Acción Nacional*, Ediciones PAN, México, 1983.
- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Ed. JUS, México, 1948.
- Gomezjara, Francisco y Arturo Guillemaud, *La cruz sobre el cetro. La política de la Iglesia en México*, Ediciones Teseo, México, 1997.
- González, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, IIS-Plaza y Valdéz, México, 2001.
- González, Genaro María, *Toribio Esquivel Obregón. Actitud e ideario políticos*, Ed. Polis, México, 1967.
- González Flores, Anacleto, *El plebiscito de los mártires*, Ed. ACJM, México, 1961.
- González y González, Luis, *et al*, *Historia de la Revolución Mexicana*, 23 Vol., Colegio de México, México, 1980-1983.
- González Luna, Efraín, *Los Católicos y la Política en México*, Editorial JUS, México D.F., 1988.
- , *Humanismo político*, 2V., ediciones PAN, México, 1982.
- González Morfin, Adalberto, *Efraín González Luna. Postura, estatura, estructura*, IMDOSOC, México, 1990.
- González Morfin, Efraín, *Introducción a la Doctrina Social Cristiana*, IMDOSOC, México D.F., 1992.
- González Navarro, Moisés, *La Iglesia y el Estado en Jalisco en vísperas de la rebelión cristera*, IMDOSOC, México D.F., 1990
- González Ruiz, Edgar, *Los Abascal. Conservadores a ultranza*, Grijalbo, México, 2002

- Gram, Jorge, *Héctor, novela histórica cristera*, Ed. JUS, México, 1966.
- Guerrero, Fernando (Coord.), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo* (Encíclicas papales de León XIII a Juan Pablo II), IV Vol. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.
- Guisa y Azevedo, Jesús, *Acción Nacional es un Equívoco*, Ed. Polis, México, 1966.
- , *El ciudadano Luis María Martínez*, Ed. Polis, México, 1956.
- , *Los católicos y la política -El caso Capistrán Garza*, Ed. Polis, México, 1952.
- , *Me lo dijo Vasconcelos...*, Ed. Polis, México, 1965.
- Guitart, Ernesto, *La Iglesia y el obrero*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1915.
- Guizot, Francois, *La democracia en Francia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- Gutiérrez Casillas, José, *Historia de la Iglesia en México*, Editorial Porrúa, México, 1993.
- Hale, Charles, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Ed. Vuelta, México, 1991.
- Henríquez Ureña, Pedro, *Estudios Mexicanos*, FCE, México, 1984.
- Hernández Luna, Juan (comp.), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 1962.
- Hernández Madrid, Miguel Jesús, *Dilemas posconciliares*, Colegio de Michoacán, México, 1999.
- Hofmeister, Wilhelm, *Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile*, Konrad Adenauer Stiftung, Santiago de Chile, 1995.
- Hugon, Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1940.
- Illanes, José Luis y Josep I. Saranyana, *Historia de la Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.
- Invernizzi, Marco, "Don Romolo Murri, don Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi nella storia del movimento cattolico italiano", en *Cristianità*, N° 237-238, 1995.
- , *Il movimento cattolico in Italia dalla fondazione dell'Opera de Congressi all'inizio della seconda guerra mondiale (1874-1939)*, Mimep-Docete, Milán, 1995.
- Iribarren, Jesús (editor), *Once grandes mensajes* (reproducción y estudio de once encíclicas papales fundamentales), Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- Jarlot, Georges, *La Iglesia ante el Progreso Social y Político*, Ediciones Península, Barcelona, 1967.
- Jarquín, Uriel y J. Javier Romero V., *Un PAN que no se come*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.
- Jouin, M. E. (editor), *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, Editorial Epoca, México, 1967.
- Junco, Alfonso, *Cosas que Arden*, Ed. Jus, México, 1947.
- , *Sangre de Hispania*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943.

- Kardec, Alan, *El evangelio del espiritismo*, Visión Libros, Barcelona, 1978.
- Krauze, Enrique, *Caudillos Culturales en la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1976.
- Kuri Camacho, Ramón, *Tres pensadores mexicanos. Cultura católica e identidad nacional*, UAZ-Plaza y Valdéz, México, 2001.
- Loaeza, Soledad, "Los orígenes de la propuesta modernizadora de Manuel Gómez Morín", en *Historia Mexicana* N° 182, oct-dic, 1996, México D.F.
- , *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, El Colegio de México, México, 1999.
- López, Rafael, *Monseñor Ramón Ibarra y González. Venerable*, sin editorial, México, 2000.
- , *Luis María Martínez. Siervo de Dios*, sin editorial, México, 2000.
- López Aviña, Antonio (Arzobispo Emérito de Durango), *Remembranzas de un Obispo*, Ed. Diana, México, 2001.
- López Beltrán, Lauro, *La persecución religiosa en México*, Ed. Tradición, México, 1991.
- , *Diócesis y Obispos de Cuernavaca 1875-1978*, sin editorial, México, 1978.
- , *Orto, cenit y ocaso de Monseñor Manríquez y Zárate*, Ed. Tradición, México, 1989.
- López Carrillo, Joaquín, *Primer Centenario de la Encíclica "Rerum Novarum"*, IMDOSOC, México, D :F :, 1991.
- Madero, Francisco I., *Escritos sobre espiritismo, Doctrina espírita 1901-1913*, Clío, México, 2000.
- , *Cuadernos espíritas 1900-1908*, Clío, México, 2000.
- Manarache, André, *Actitudes Cristianas en Política*, SM Ediciones, Madrid, 1978.
- Manheim, Karl, *Ideología y Utopía*, FCE, México, 1987.
- Maritain, Jaques, *Acción Católica y Acción Política*, Losada, Buenos Aires, 1939.
- , *Humanismo integral*, Ed. LOHLÉ-LUMEN, Buenos Aires, 1996.
- , *De Bergson a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1979.
- , *El Doctor Angélico*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.
- Martínez, Luis María, *Vida espiritual*, Ed. La Cruz, México, 1995.
- Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1968.
- Matute, Alvaro, (Coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México en el Siglo XIX*, Miguel Angel Porrúa Editorial, México, 1995.
- (Comp.), *José Vasconcelos y la Universidad*, UNAM, 1983.
- , *La Revolución Mexicana, Actores, Escenarios y Acciones*, INHERM, México, 1993.
- Maura y Gelabert, Juan, *La Democracia Cristiana*, (Pastorales del Obispo de Orihuela), Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1909.

-Mayer, Jean Marie, *Los Partidos Católicos y Demócrata-cristianos*, intento de definición, IMDOSOC, México D.F., 1987.

-*Memoria de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana. En su IX año, diciembre de 1868 mayo de 1877*, Imprenta de Francisco R. Blanco, México, 1877.

-Meyer, Jean, *El Catolicismo Social en México hasta 1913*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México D.F., 1992.

—, *Cincuenta años de radicalismo : La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, IMDOSOC, 1990.

—, *Historia de los Cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Ed. Vuelta, México, 1989.

—, *La Cristiada*, 3 Vol., Siglo XXI Editores, México, 1973.

—, *La cuestión religiosa en México*, IMDOSOC, 1989.

—, *El sinarquismo, ¿Un fascismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

—, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, Tusquets, 2003.

-Moctezuma Barragán, Pablo, *Los Orígenes del PAN*, Ediciones Ehécatl, México D.F., 1997.

-Muriá, José María, *Breve historia de Jalisco*, FCE-Colegio de México, México, 1994.

-Navarrete, Félix, *La lucha entre el poder civil y el clero. A la luz de la Historia*, Librería Parroquial de Clavería, México, 1984.

-Noriega, Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, 2V., UNAM, México, 1993.

-Occelli, Pierluigi, *San Pío X*, Ediciones Paulinas, México, 1961.

-Ochoa, Jesús (firma como Spectator), *Los Cristeros del Volcán de Colima*, JUS, México, 1961.

-O'Doherty, Laura, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, CONACULTA, México, 2001.

-Olivera, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, INAH, México, 1966.

-Olmedo, Daniel, *Historia de la Iglesia Católica*, Ed. Porrúa, México, 1946.

-Oranday Dávila, Estela, *Los truenos de la cruz. Origen de la derecha en México*, Editorial Unios, México, 2002.

-Palavicini, Félix, *Historia de la Constitución de 1917*, 2 Vol., sin editorial, México, 1938.

-Pani, Erika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio*, Instituto Mora- COLMEX, México, 2001.

-Pereyra, Carlos, *México falsificado*, Ed. Polis, México, 1949.

-Pérez Montfort, Ricardo, *Por la Patria y por la Raza : La Derecha Secular en el Sexenio de Lázaro Cárdenas*, Facultad de Filosofía y Letras- UNAM, México, 1993.

-Pinochet, Oscar (comp), *El Pensamiento de Eduardo Frei*, Editorial Aconcagua, Santiago-Chile, 1982

- Plasencia, Enrique, *Personajes y escenarios en la Rebelión Delahuertista 1923-1924*, IIH-Miguel Angel Porrúa, México, 1998.
- Portes Gil, Emilio, *La lucha entre el poder civil y el clero*, El Día Libros, México, 1983.
- Puente, Alicia, *Historia mínima de la Iglesia en México*, JUS, México, 1993.
- Ravaisson, Félix, *El Hábito*, Espasa Calpe, Madrid, 1960.
- Ramírez, David G., *La trinchera sagrada*, Ed. Rex Mex, México, 1948.
- Ramos, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Del romanticismo hasta hoy*, en *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, 3 Vol., Herder, Barcelona, 1992.
- Regis Planchet, Francisco, *La cuestión religiosa en México*, sin editorial, México, 1957.
- Reguer, Consuelo (comp.), *Dios y mi Derecho* (Archivo de la Jefatura local n° 16 de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa), JUS, México, 1997.
- Rius Facius, Antonio, *Méjico Cristero, Historia de la A.C.J.M.*, Ed. Patria, México, 1957.
- , *Un joven sin historia*, Ed. Tradición, México, 1973.
- Reyes, Alfonso, *Obras Completas*, Tomo XII, FCE, 1983.
- Rivero del Val, Luis, *Entre las patas de los caballos (memorias de un cristero)*, JUS, México, 1992.
- Rodó, José Enrique, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1971.
- Romero, Laura Patricia (coord.), *Movimientos sociales 1929-1940*, en *Jalisco desde la Revolución*, tomo V, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1988.
- Romero, Sergio, *Memorias del PAN*, Vol. 5, EPESSA, México, 1993.
- Romero de Solís, José Miguel, *El Aguijón del Espíritu, Historia Contemporánea de la Iglesia en México, (1895-1990)*, IMDOSOC, México, 1994.
- Rosanvallon, Pierre, *La consagración del ciudadano*, Instituto Mora, México, 1999.
- Rovira, Ma del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, México, 1997.
- Roy, Joaquín, et. al., *El Pensamiento Demócratacristiano*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1991.
- Ruiz Rueda, Ramón, *José de León Toral*, Ed. Tradición, México, 1975.
- Sabater March, Joaquín, *Derecho Constitucional de la Acción Católica*, Editorial Herder, Barcelona, 1950.
- Sánchez Santos, Trinidad, *Obras Selectas*, 2 v. Linotipografía Primavera, Puebla, México, 1942.
- Sicilia, Javier, *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo*, FCE, México, 2001.

- Sierra, Justo, *Obras Completas*, XV Vol., UNAM, México, 1978.
- Sigaut, Nelly (Editora), *La Iglesia Católica en México*, Colegio de Michoacán-SEGOB, México, 1997.
- Spadolini, Giovanni, *l'oposizione cattolica. Da porta Pia al '98*, Mondadori, Firenze, 1976.
- Sturzo, Luigi, *La libertà : i suoi amici e i suoi nemici*, Rubbettino, Roma, 2001.
- Tapia Méndez, Aureliano, *José Juan de Jesús Herrera y Piña VI Obispo de Tulancingo y V Arzobispo de Monterrey*, Libros de México, México, 1976.
- Taracena, Alfonso (Comp.), *Cartas Políticas de José Vasconcelos*, Editora Clásica Selecta, México, 1959.
- Terzi, Carlo, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cedam, Padua, 1974.
- Tibon, Gutierre, *Ventana al mundo de lo invisible*, Planeta, México, 1994.
- Treviño, José G., *Monseñor Martínez*, Ed. La Cruz, México, 1986.
- Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana*, 2V., Colegio de Michoacán, México, 1989.
- Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*, Espasa-Calpe Mexicana Ediciones, México, 1948.
- , *Memorias*, 2 Vol., FCE, México, 1982.
- , *La Flama*, CECSA, México, 1959.
- , *Breve Historia de México*, Fernández Editores, México, 1993.
- , *En el Ocaso de mi Vida*, Populibros La Prensa, México, 1957.
- , *Hernán Cortés, creador de la nacionalidad*, JUS, México, 1985.
- Vera, Margarita, *El Pensamiento Filosófico de José Vasconcelos*, Editorial Extemporáneos, México, 1983.
- Verneaux, Roger, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989.
- Vértiz, S.J., Julio, *Su Mensaje a la Juventud*, Ediciones Corporación, México, 1959.
- Vicencio, Gustavo, *Memorias del PAN*, Vol. 4, EPESA, México, 1991.
- Villegas, Abelardo, *La Filosofía de lo Mexicano*, UNAM, México, 1988.
- Villoro, Luis, *Pensadores del Siglo XX en México*, Editado por El Colegio Nacional, México, 1995.
- Wilkie, James y Edna, *México Visto en el Siglo XX, entrevistas con Manuel Gómez Morin*, Editorial JUS, 1977.
- , *Frente a la Revolución Mexicana. 17 protagonistas de la etapa constructiva (entrevistas)*, 2V., Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.
- Zagheni, Guido, *Curso di storia della Chiesa, L'età contemporanea*, Edizioni San Paolo, Milano, 1996.

-Zaid, Gabriel, "Muerte y Resurrección de la Cultura Católica", *Vuelta* # 156, noviembre de 1989, México

-Zepeda Lecuona, Guillermo Raúl, *Constitucionalistas, Iglesia católica y derecho del trabajo en Jalisco (1913-1919)*, INEHRM, México, 1997.