

Signos históricos, núm. 7, enero-junio, 2002, 149-170

Los laicos, la Democracia Cristiana y la Revolución mexicana, 1911-1926¹

Robert Curley
Universidad de Guadalajara

Palabras clave: Revolución mexicana, Iglesia católica, Democracia Cristiana, movimientos sociales, secularización

DE RIVALIDADES ANCESTRALES E HITOS HISTÓRICOS

El día en que Vicente Fox asumió la presidencia de la República, después de haber vencido al partido nacido de la Revolución mexicana, su primer acto público fue una visita a la basílica que hospeda la milagrosa imagen de la Virgen de Guadalupe. Arrodillado, el presidente electo rezaba frente a la autoridad eclesiástica y las cámaras de la televisión nacional. Tanta fue la sensación que días después, cuando Andrés Manuel López Obrador hizo el juramento como jefe de gobierno de la Ciudad de México, lo realizó bajo la mirada serena de un retrato prominente de Benito Juárez.²

¹ Este artículo forma parte de una investigación mayor. Véase también Robert Curley, "Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico", tesis doctoral, University of Chicago, 2001. Agradezco los comentarios y sugerencias de Yolanda Padilla, Rubén Gil y de dos dictaminadores anónimos por parte de *Signos históricos*. Desde luego, ninguno de ellos puede considerarse responsable de las limitaciones o errores de este trabajo.

² *La Jornada*, 2 de diciembre de 2000, p. 1; y 6 de diciembre de 2000, p. 1.

Al margen de la importancia obvia de los apoyos escenográficos en la política moderna, conservadores y liberales parecían representar las rivalidades que han caracterizado a la nación desde hace un siglo y medio. Por un lado, México parece ser el laboratorio de un régimen nuevo y, por otro, parece revivir conflictos ancestrales. En este contexto, tan novedoso como familiar, hay que preguntarse acerca de los grandes cambios de la historia mexicana y el papel de los católicos como sujetos de esta historia.

La última vez que la nación se encontró en una coyuntura política similar fue al caer el régimen porfiriano. En los comienzos de la Revolución mexicana, el presidente Francisco I. Madero permitió, incluso fomentó, el regreso de los católicos al teatro de la política y, como resultado, se desencadenó una lucha sostenida entre los proponentes de un anticlericalismo de Estado y los de un movimiento político confesional. Pese a que esa lucha impuso su impronta en una generación de hombres y mujeres y definió fundamentalmente a la sociedad mexicana en el siglo XX, la historiografía de la Revolución mexicana suele pasarla por alto. ¿Representa la Revolución mexicana un hito en la historia de los católicos y su Iglesia? ¿Fueron los católicos un factor importante en los cambios históricos que forjó la generación revolucionaria?, o ¿acaso representa el catolicismo de esa generación una digresión sin mayores consecuencias dentro del guión predecible de la historia patria?

En efecto, existe un guión histórico de intensa rivalidad que asumen o remedan los políticos con cierta frecuencia. Sobre la tumba del partido único —legado de la revolución— los representantes actuales de los partidos de derecha e izquierda tratan de reencarnar los conflictos tradicionales que dieron personalidad y temperamento a los grupos políticos decimonónicos en este país. La nueva rivalidad entre juaristas y guadalupanos, sin embargo, sucede en un contexto muy distinto. Hace más de 130 años que el Partido Conservador pereció junto con el archiduque Maximiliano en el cerro de las Campanas; sin duda, la extinción de la monarquía como propuesta de nación marcó un hito.

Hace 110 años que el papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*, sobre la condición de los trabajadores; hace 100 años publicó la *Graves de Comuni*, que trata de la Acción Social y la Democracia Cristiana; hace 90 que apareció el Partido Católico Nacional (PCN) como organización que se identificaba públicamente con el llamado de *Rerum Novarum* y *Graves de Comuni*; y hace poco más de 70 años que la Iglesia católica acordó con el Estado mexicano el fin de la rebelión cristera. En este contexto histórico, entre la formación del PCN en 1911 y la ruptura política que detonó la rebelión cristera en 1926, se ensayó otra propuesta

de nación: católica y republicana. La propuesta fue popular en el sentido de que gozó de una base social amplia, y sólo fue abandonada cuando la jerarquía católica se opuso definitivamente. Sin duda, la época revolucionaria transformó al catolicismo en México, marcando así otro hito. Este último tema, el catolicismo durante la Revolución mexicana, es el que me interesa en este ensayo.

LOS FUNDAMENTOS DE UN MOVIMIENTO LAICO

Las ideas fundamentales del proyecto católico de nación tomaron forma durante la larga administración de Porfirio Díaz, cuya política hacia la Iglesia era a la vez anticlerical y conciliadora. El último cuarto del siglo XIX se caracterizó por el crecimiento de la Iglesia en términos del número de parroquias, de obispos y de curas. Sin embargo, la reforma liberal limitó profundamente los parámetros de la política social católica.

- 1) Los católicos fueron sistemáticamente excluidos de las instituciones de gobierno.
- 2) Las Leyes de Reforma desconocieron la personalidad jurídica de la Iglesia.
- 3) A menudo la prensa anticlerical era protegida o, incluso, subsidiada por el Estado.
- 4) Las escuelas públicas sirvieron como foro liberal para criticar a la Iglesia e influir a la juventud mediante una ideología anticlerical.
- 5) La Iglesia perdió su condición privilegiada como proveedora por excelencia de beneficencia.³

En efecto, la Iglesia católica había sido históricamente la agencia de bienestar social del Estado. Después de la Reforma, ya no se le permitió desempeñar ese papel, aunque en su lugar no existía alternativa alguna. Como resultado, se creó un vacío importante en materia de protección hacia los más vulnerables. A principios del siglo XX, la política católica buscó reincidir en estos rubros, primero por medio de asociaciones locales, como la parroquia; después, con el apoyo de organizaciones nacionales, como el Partido Católico Nacional (PCN).

Después de 1900, la vida parroquial colectiva se encontró paulatinamente ante una renovación teológica conocida como el “Catolicismo Social” y emanada

³Francisco Banegas Galván, *El por qué del Partido Católico Nacional*, México, Jus, 1960, pp. 22-30. [Primera edición, 1915]

principalmente de las encíclicas de León XIII. Esta nueva teología se constituyó en un movimiento denominado comúnmente Acción Social, que se caracterizó por la activa participación de los laicos en los asuntos locales de la Iglesia y un interés acentuado de los curas por involucrarse en la vida social de los fieles.⁴ Esta renovación, a la vez generacional y teológica, precipitó el declive de la escuela católica liberal, la cual había regido la política episcopal durante el Porfiriato. Como consecuencia, se abandonó poco a poco la idea de subordinarse a la política anticlerical a cambio de favores informales concedidos por los hombres del régimen. En cambio, ganó adeptos una nueva visión de construir la sociedad cristiana por medio de un civismo católico, que si bien rehuía al conflicto político, de todas formas buscaba predicar un catolicismo activista. Una corriente dentro del Catolicismo Social favorecía una militancia cívica más abierta y, en particular, la noción de que los católicos debían mantener una presencia abierta y activa en la sociedad por medio de un partido político. Debían hacer política *como católicos*. No obstante, algunos intelectuales favorecieron las ideas de la acción cívica antes de 1910; un movimiento abiertamente político no apareció sino hasta 1911, con el desplome del régimen.⁵

Francisco Banegas Galván ha explicado la Acción Social de la Iglesia en términos de una dualidad propia de la época porfiriana: los sacerdotes se encargaban de la acción religiosa, es decir, toda la tarea espiritual de la Iglesia, mientras los laicos se empeñaban en desarrollar la Acción Social. En este esquema, Banegas Galván escribió que la Acción Social consistía en aplicar los principios cristianos directamente a las masas de la sociedad con la esperanza de atraer hombres y mujeres a la Iglesia con medios no sagrados.⁶ Sin embargo, después de 1900 los católicos se dieron cuenta, paulatinamente, de que si esperaban hacer frente a la *desca-tolización* que promovía el Estado, debían elaborar una estrategia política. De esta lógica nacería el PCN.⁷

⁴ Ambos atributos anteceden la Acción Social; la novedad está en la forma concreta que tomarían en el Porfiriato. Acerca de la importancia de los laicos en el fortalecimiento de las parroquias, véase Laura O'Dogherty, "El concilio plenario latinoamericano", ponencia presentada en el *xvii Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, p. 4.

⁵ En torno a las corrientes teológicas al interior de la Iglesia católica, véase Manuel Ceballos Ramírez, *El Catolicismo Social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 22-26.

⁶ Sobre todo los hombres, en parte por que eran sujetos políticos y más que las mujeres, ellos tendían a aceptar la influencia de la secularización. Véase Francisco Banegas Galván, *op. cit.*, 1960, pp. 31-32.

⁷ Francisco Banegas Galván, *Ibid.*, 1960, pp. 39, 41 y 49.

Jean Meyer retomó el argumento y visión fundamentales de Banegas Galván, y con 70 años de distancia los colocó en un marco analítico mucho más fecundo. Banegas había reconocido que México seguía la pauta de Europa en el sentido de que el Catolicismo Social era un movimiento primordialmente laico.⁸ Meyer le dio un marco conceptual propio, abordándolo en términos de la Democracia Cristiana. Para él, se trata de una ideología preestablecida, que se remonta a la época colonial, caracterizada por el arraigo social de la Iglesia institucional. Dicho de otra manera, antes de la reforma liberal la Iglesia era hospital, escuela, universidad y banco, y aseguraba estos servicios en colaboración con el Estado.⁹ En esta obra, Meyer ubica las raíces de la Democracia Cristiana, y para el siglo XX afirma que tiene tres expresiones básicas: la acción social, el sindicalismo y el partido político. Posteriormente, considera al PCN como un fenómeno aparte y lo denomina “acción cívico-política”, presumiblemente en contraste con la Acción Social.¹⁰

La interpretación propuesta, a continuación, retoma aspectos importantes de Francisco Banegas y Jean Meyer, con el propósito de analizar los quince años que siguieron del desplome del antiguo régimen. En particular, con Banegas insistiré en la autonomía de las organizaciones laicas para dirigirse dentro del abanico, bastante amplio, de los principios cristianos de su tiempo. Siguiendo a Meyer, utilizaré el concepto “Democracia Cristiana” para agrupar los movimientos de la época. Sin embargo, propongo una distinción entre Acción Social y Democracia Cristiana, dos movimientos que surgieron en distintos momentos históricos. Por un lado, entiendo la Acción Social como fenómeno propio del antiguo régimen. Por otro, incluyo al sindicalismo en la Democracia Cristiana, como un movimiento que logró articular una estrategia explícitamente política, comparable con la del PCN. Lo que Meyer llama Democracia Cristiana y describe en términos de una “ideología global”, yo lo he llamado Catolicismo Social, siguiendo a Manuel Ceballos.¹¹ Aunque es plenamente demostrable que el Catolicismo Social tiene raíces históricas que datan por lo menos del siglo XVIII,¹² el concepto de la Democracia Cristiana fue formulado

⁸ *Ibid.*, p. 52; Para un breviarío de las influencias europeas de los católicos mexicanos, véase Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*, 1991, pp. 27-41.

⁹ Jean Meyer, *El Catolicismo Social en México hasta 1913*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica, 1985, [Colección Diálogo y Autocrítica], pp. 4 y 10.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 10, 20-22.

¹¹ Véase Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*, 1991.

¹² Brian F. Connaughton, “Un camino difícil: Antecedentes del Catolicismo Social, 1770-1867”, en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo Social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 93-140.

por León XIII en *Graves de Comuni* (1901), por lo menos en su sentido moderno. Es decir, Meyer confunde “Democracia Cristiana” con “Catolicismo Social”, o por lo menos comete un desliz que hace difícil distinguir uno del otro.

La distinción entre la Acción Social y la Democracia Cristiana se construyó en una coyuntura histórica singular: la de la Revolución mexicana. Habría que entenderla como una ruptura que transformó la táctica católica. Previa a la ruptura, la Acción Social fue un movimiento en el que los laicos trabajaban para formar conciencias y prepararse para una militancia posterior. Aunque sus actividades tuvieron consecuencias políticas —de eso no hay duda— la Acción Social se mantuvo siempre al margen de la política formal y de las relaciones de gobierno. Posterior a la ruptura, la Democracia Cristiana se fincó en las acciones de laicos que trataban explícitamente de resolver los problemas de la sociedad. Esta estrategia —la acción “cívico-política” de Meyer— sólo fue posible con la revolución maderista. Visto así, la experiencia del PCN es un buen ejemplo, pero no es el único. En este sentido, es útil la obra de Michael Fogarty que propone definir la Democracia Cristiana en términos amplios:

[...] el movimiento de aquellos laicos, comprometidos bajo su propia responsabilidad en la solución de los problemas políticos, económicos y sociales a la luz de los principios Cristianos, quienes concluyen partiendo de dichos principios y de la experiencia propia que en el mundo moderno la democracia es preferible: que el gobierno, en el Estado, la empresa, la comunidad o la familia, no sólo debe ser de y para el pueblo, sino por el pueblo.¹³

Esta definición no es ideal, pero permite repensar la distinción y relación entre “Acción Social” y “Democracia Cristiana”. Para empezar, habría que problematizar el *cliché* “de, para, y por el pueblo”.

¹³ Michael P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 5. El texto original se lee: “the movement of those laymen, engaged on their own responsibility in the solution of political, economic and social problems in the light of Christian principles, who conclude from these principles and from practical experience that in the modern world democracy is normally best: that government, in the State, the firm, the local community or the family, should not merely be of and for the people, but also by them”.

- 1) La democracia de cualquier modo era desordenada y parcial. En particular, no hay que confundirla con el liberalismo: la Democracia Cristiana era la movilización, la participación ciudadana, mas no se trataba de las garantías individuales.¹⁴
- 2) En Europa como en México, *los laicos* eran hombres y mujeres. La Acción Social y la Democracia Cristiana los integraban de manera distinta y por medio de organizaciones sexualmente segregadas. Pero ambos tuvieron un papel y un protagonismo importantes.
- 3) *La empresa* podría entenderse en términos del taller, la fábrica, la hacienda o el rancho. Pero habría que incluir a la escuela también, ya que *la escuela con Dios* era uno de los objetivos constantes de los católicos sociales.
- 4) En el caso de México, un gobierno demócrata cristiano no fue una opción viable a partir de 1914, ya que el movimiento católico fue desarticulado por la guerra civil y, eventualmente, proscrito de la política formal por los revolucionarios que asistieron al Congreso Constituyente de Querétaro.

Hechas estas observaciones, la Democracia Cristiana puede servir como concepto que caracteriza los movimientos católicos que buscaron ir más allá de la parroquia, hayan o no optado por la organización partidaria.

La distinción entre la preparación y la acción es útil para el caso mexicano, particularmente en el contexto del desplome de los controles políticos del Estado en 1911, y en el marco del experimento maderista. En la práctica, la Acción Social (una estrategia cuyo enfoque principal eran las parroquias), antecedió a la Democracia Cristiana (una estrategia que integró la Acción Social y muchas veces las parroquias, sin perder sus metas supralocales). Pero la Democracia Cristiana rebasó los intereses de la parroquia. Por ejemplo, en el centro-occidente, bastión del PCN, el partido solía mantener vínculos más o menos estrechos con las parroquias. Pero la importancia del partido superaba con creces los objetivos de la parroquia o incluso de la diócesis. Otro ejemplo similar sería el sindicalismo católico a partir de 1919.

Durante el Porfiriato tardío, la Acción Social se impartió como una pedagogía parroquial de civilidad cristiana y progreso socio-religioso. Esta pedagogía tomó a menudo la forma de círculos de estudio en donde hombres, mujeres, jóvenes, obreros, señoritas y otros grupos corporativos se prepararon en el catecismo, los

¹⁴ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1993, pp. 33-34.

estudios sociales y otros temas de interés. Sin embargo, la Acción Social fue pensada como una teología social apolítica. Los obispos se opusieron a todo aspecto de la Acción Social que pudiera dar lugar a una discusión en torno a temas políticos. A partir de 1908 y no obstante la prohibición episcopal, algunos católicos empezaron a considerar las posibilidades políticas y partidarias de la Acción Social.¹⁵

EL FIN DEL RÉGIMEN Y LA FORMACIÓN DEL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL

La transición política en México comenzó varios años antes de la caída de Porfirio Díaz. Este periodo, el fin del régimen, se caracterizó por la emergencia de una oposición principalmente urbana que contendía en una esfera todavía controlada por el gobierno.¹⁶ La apertura inicial, entre los años 1908 y 1910, tuvo una gran importancia en la formación de las fuerzas que caracterizarían al régimen maderista.¹⁷ Durante el fin del régimen porfiriano, la oposición política emergente experimentó con distintas tácticas. Aunque no tuvo éxito —el ejemplo más contundente sería el reyismo— conformó una especie de escuela en la que se prepararon muchos neófitos en la política. En este sentido, tanto el reyismo como los clubes antirreeleccionistas contribuyeron a la transición política.¹⁸

En este periodo y contexto, los militantes católicos se organizaron rápidamente, desarrollando las redes de Acción Social. El grupo más activo se formó en 1909 y se hizo llamar Operarios Guadalupanos (OG). Formado inicialmente por algunos clérigos, pero principalmente por intelectuales laicos de clase media provinciana, los OG lograron una presencia fuerte en los estados del centro-occidente, con

¹⁵ Antonio Rius Facius, *Bernardo Bergoend, S. J. Guía y maestro de la juventud mexicana*, México, Tradición, 1972, pp. 20-21.

¹⁶ Este concepto pertenece a los extensos ensayos políticos de Adolfo Gilly, quien lo usa en su análisis del prolongado declive del PRI. Me lo he apropiado, y quizás tergiversado, con el afán de que sirva a necesidades de otro contexto histórico; véase Adolfo Gilly, “Fin de régimen, fin de época”, en *Nexos*, núm. 133, enero de 1989.

¹⁷ Hay que distinguir entre el régimen maderista y la revolución que le aseguró el poder. Una revolución, casi en exclusivo rural, causó la caída de Porfirio Díaz. Pero el nuevo gobierno fue constituido por los seguidores urbanos de Madero. Esta contradicción tuvo consecuencias serias, tales como la rebelión de Pascual Orozco en 1912 y la decisión de Emiliano Zapata de no licenciar sus tropas, quienes luego volvieron a rebelarse bajo el Plan de Ayala.

¹⁸ François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, traducción Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, vol. 2, capítulo x.

menor representación hacia las fronteras norte y sur.¹⁹ En las parroquias construyeron una estructura organizacional y prepararon cuadros disciplinados. Las redes parroquiales pudieron acomodar a los vecinos de los pueblos junto con los intelectuales de los OG y otros miembros de la élite católica que se formaba en los seminarios, congresos y demás reuniones inspiradas en la teología social católica.²⁰ Esta experiencia facilitaría enormemente la transición de Acción Social hacia el movimiento explícitamente político que se cristalizaría en el PCN.²¹ Aquí se encuentra el punto de partida de la Democracia Cristiana.

El desplome inicial del régimen se logró por medio de una rebelión armada, a la vez amplia y dispareja en su distribución e intensidad. Si la rebelión fue particularmente intensa en la Sierra Madre de Chihuahua y Durango, o en los pueblos de Morelos, hubo también regiones en donde se privilegió el cambio político con un mínimo de insurrección. Con la caída de Díaz se disolvieron los mecanismos sistémicos de control (que dependían de una compleja red de clientelismos). Como resultado, el poder del Estado se dispersó hacia las regiones, fortaleciendo a jefes locales. Prácticamente este fenómeno forzó una apertura en la que los grupos de oposición competirían abiertamente por el poder. En Jalisco y otros estados del centro-occidente, la rebelión armada fue más limitada tanto en extensión como en intensidad. Con la caída de Porfirio Díaz floreció la competencia política, tomando la forma de una lucha entre católicos y liberales. En las batallas iniciales los católicos triunfaron frente a un liberalismo internamente dividido entre maderistas y porfiristas. Para 1912, el PCN gobernaba los estados de Jalisco, México, Querétaro y Zacatecas; las presidencias municipales de Aguascalientes, Irapuato, León, Oaxaca, Puebla, Querétaro y Veracruz; y ganó cuatro curules en el Senado y 29 en la Cámara.²² También ganó muchas elecciones para diputados locales, en donde quizá residía su fuente más importante de poder.

¹⁹ Acerca de la distribución geográfica de los OG, véase Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*, 1991, pp. 322 y 326.

²⁰ Las redes parroquiales se pueden observar por medio de los informes que circularon los OG. Véase Biblioteca Nacional, fondo Palomar y Vizcarra, caja 40, exp. 273, foja 2143 (en adelante FPyV 40/273/2143); 40/273/2149-2150, 2181-2182; 40/284/2196bis-2201, 2221-2224; 40/285/2269, 2266-2267, 2257-2258, 2250-2251, 2293, 2303; 40/286/2329-2330, 2318-2319, 2354-2355, 2366-2367, 2375-2376; 40/287/2413-2414, 2445; 40/288/2486, 2514, 2539; 40/289/2621-2622. Para los congresos católicos, véase Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*, 1991, capítulo V.

²¹ Nuevas monografías de Elisa Cárdenas Ayala y Laura O'Dogherty acerca de este periodo y sobre el PCN en particular, seguramente contribuirán a enriquecer nuestra comprensión del fin del régimen porfiriano y el maderismo.

²² Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 182-183.

El PCN fue fundado por una coalición que incluía fuerzas distintas, cada una con sus intereses. Dos grupos fueron los principales: el Círculo Católico Nacional (CCN), con base en la Ciudad de México, y los OG, concentrados en varios estados del centro y centro-occidente. La orientación general del CCN era porfirista, mientras que entre los OG había menor identificación con el antiguo régimen y una inclinación general hacia el antirreeleccionismo. Por lo tanto, la historia del PCN tiene que analizarse en términos de los distintos grupos que lo conformaron. Sin duda, el legado principal fue el que la dirigencia nacional labró en la Ciudad de México, capital y centro político del país. Ahí la dirigencia provenía de una élite con fuertes compromisos que la unían al antiguo régimen.²³ Los líderes capitalinos decidieron el destino de su partido cuando optaron por apoyar a Victoriano Huerta luego del asesinato de Francisco I. Madero y José María Pino Suárez. Hay que considerar al PCN en este contexto porque esta decisión táctica, más que cualquier otra, marcó la contribución que haría el partido a la Revolución mexicana. El PCN ganó poco a cambio del apoyo brindado al régimen golpista y precipitó su propio fin.

Sin embargo, mientras la dirigencia partidista maniobraba en pos del poder en la capital, en muchos estados el PCN había ganado las elecciones locales y se empeñaba en gobernar. Este experimento fue sólo un éxito parcial, en parte debido a la corta experiencia de sus líderes y, por otra parte, debido al poco tiempo (1912-1913) que duró su administración. No obstante, vale la pena considerar el curso general de su gobierno. Aquí Jalisco sirve de ejemplo. La legislatura de 1912 buscó reformas sociales moderadas utilizando su control absoluto del Congreso. Legisló la representación proporcional (medida que le restaría dos curules en las próximas elecciones), simplificó el trámite para solicitar el reconocimiento oficial para los estudios hechos en las escuelas particulares (léase católicas), y formuló una política de apoyo para los sectores más vulnerables tanto rurales como urbanos. Debido a la extensión limitada de su gobierno, difícilmente puede evaluarse, pero su éxito fue indiscutible en términos electorales. A diferencia del Centro General del partido (que reflejaba el poder desproporcionado de los dirigentes del CCN), el PCN en Jalisco tuvo una base social amplia y sólida. Lo mismo puede decirse de Aguascalientes, Guanajuato, México, Zacatecas, y en menor medida de Michoacán, Puebla y Querétaro.

²³ Eduardo Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 74-75, 111, 132, 196-197; véase también FPyV, 40/273/2154-55, Traslósheros a Palomar y Vizcarra, México, 27 de agosto de 1909.

EL ICONOCLASMO ANTICLERICAL Y LA GUERRA CIVIL

En el primer semestre de 1914, el PCN fue traicionado por sus propias políticas. En el ámbito nacional resultó poco eficiente como *power broker*, y conforme se intensificaba la Revolución constitucionalista en contra de Huerta, los católicos se quedaron relegados. Terminaron siendo atacados por Huerta, quien vio en ellos un estorbo; y por Carranza, quien les atribuyó la traición de haber apoyado al régimen del golpe contra Madero. El presidente del partido tuvo que exiliarse de México; muchos otros militantes se escondieron y el movimiento demócrata cristiano sufrió un duro revés. Conforme se desplomaba el gobierno huertista, en las ciudades ocupadas por la revolución constitucionalista, los generales les recordaban a los católicos los errores del partido con un asalto generalizado sobre los símbolos de la Iglesia y del México católico.²⁴ En Guadalajara, Tepic, Durango, Monterrey, Ciudad Victoria, Tampico, Veracruz y México, los carrancistas encarcelaron a los curas, cerraron los periódicos católicos, ocuparon los templos, seminarios y escuelas para convertirlos en barracas, cuarteles y establos. En Guadalajara, Manuel M. Diéguez desapareció las efigies de santos de las plazas, mercados y pueblos. De modo similar, y quizás con más imaginación, en Monterrey, Antonio Villarreal ordenó *fusilarlas*.²⁵ Este iconoclasmo revolucionario era característico de una lucha ideológica y representaba la imposición del constitucionalismo sobre una población a menudo recalcitrante.²⁶

²⁴ United States Department of State, Record Group 59, Records Relating to the Internal Affairs of Mexico, 1910-1929 (en adelante, SD); 812.00/12591, Hanna al Secretario de Estado, Monterrey, 23 de julio de 1914; 812.00/12634, Canadá al Secretario de Estado, Veracruz, 27 de julio de 1914; 812.00/12885, Hamm al Secretario de Estado, Durango, 8 de agosto de 1914; 812.00/12959, Canova al Secretario de Estado, México, 21 de agosto de 1914; 812.00/12983, Sillman al Secretario de Estado, México, 24 de agosto de 1914; 812.00/27431, H. L. Hall a Davis, México, 1º de octubre de 1914; 812.00/13720, Davis al Secretario de Estado, Guadalajara, 31 de octubre de 1914; 812.00/14090, Canadá al Secretario de Estado, 13 de diciembre de 1914.

²⁵ Eduardo Correa, *op. cit.*, 1991, p. 208.

²⁶ Acerca el iconoclasmo en la Revolución mexicana, véase Adrian A. Bantjes, "Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual, and the Failed Cultural Revolution," en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (comps.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, SR Books, 1994, pp. 261-284; Marjorie Becker, "Torching La Purísima, Dancing at the Alter: The Construction of Revolutionary Hegemony in Michoacan, 1934-1940", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 247-264; Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1984.

Para 1915, la Revolución había destruido importantes pilares del antiguo régimen: la clase política porfiriana había sido relevada y dispersada; el ejército federal destruido; la hacienda resistía, pero a mediano plazo tampoco iba a sobrevivir;²⁷ sólo perduraba la Iglesia católica, debido a su legitimidad entre la población. Pero la legitimidad de la Iglesia no era una cuestión teórica, filosófica o teológica, sino que dependía de las relaciones entre hombres y mujeres con sus curas. El caso de Jalisco ilustra claramente el choque entre la violencia iconoclasta de los carrancistas y la legitimidad popular de la Iglesia.

A partir de enero, los ejércitos de Francisco Villa y Venustiano Carranza se disputaban el occidente mexicano, con su capital en Guadalajara. Durante cuatro meses estos ejércitos enormes tomaron y abandonaron la ciudad cuatro veces. Sin gobierno funcional, en constante peligro de ver llegar la guerra civil a las calles de la ciudad, la población civil vivió un período de terror. Eran comunes los ahorcamientos y fusilamientos, no únicamente de soldados, sino también de civiles.²⁸

A finales del mes, un comando villista atacó el centro de la ciudad de noche y por sorpresa. Fue repelido luego de largas horas de combate callejero, en el que hubo un buen número de bajas carrancistas.²⁹ Un sacerdote, David Galván, salió para atender a los heridos de batalla como era su costumbre en aquellos días, pero un teniente de Diéguez lo detuvo y lo mandó fusilar.³⁰ Él no era partidario, mucho

²⁷ Este argumento sobre la hacienda, de Alan Knight, es meritorio de una lectura cuidadosa; véase “The Mexican Revolution: Bourgeois? Nationalist? Or just a ‘Great Rebellion’?”, en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 4, núm. 2, 1985, pp. 17-26. (Existe una traducción: Alan Knight, “La Revolución Mexicana: ¿burguesa, nacionalista, o simplemente una ‘gran rebelión’?”, en *Cuadernos Políticos*, octubre-diciembre de 1986, pp. 20-30).

²⁸ SD 812.00/14482, Davis al Secretario de Estado, Guadalajara, 19 de enero de 1915; 812.00/14486, Davis al Secretario de Estado, 2 de febrero de 1915; 812.00/14492, Davis al Secretario de Estado, Guadalajara, 19 de febrero de 1915; M. Cuzin, *Journal d’un français au Mexique, Guadalajara, 16 novembre 1914-6 juillet 1915*, Editions J. L. Lesfargues, 1983, pp. 93, 95-97; J. Angel Moreno Ochoa, *Semblanzas revolucionarias: compendio del movimiento de liberación en Jalisco*, Guadalajara, Talleres Berni, 1965, pp. 133-137; Will B. Davis, *Experiences and Observations of an American Consular Officer During the Recent Mexican Revolutions*, Los Angeles, Wayside Press, 1920, pp. 81-92; Amado Aguirre, *Mis memorias de campaña*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 121.

²⁹ Diéguez informó al jefe de su Estado Mayor que sufrieron menos de 30 bajas, mientras que, las de los villistas, no llegaban a 50. Sin embargo, Cuzin, el comerciante y empleado consular francés, reportó haber visto muertos carrancistas por todas partes; M. Cuzin, *op. cit.*, 1983, pp. 120-121; véase también, Amado Aguirre, *op. cit.*, 1985, p. 134.

³⁰ Anacleto González Flores, *La cuestión religiosa en Jalisco*, 2ª ed., México, ACJM, 1920, p. 285; Acerca de Galván véase también *El Obrero*, 31 de enero de 1920, p. 1; 7 de febrero de 1920, p. 1; 29 de enero

menos combatiente. Su ejecución fue, de alguna manera, circunstancial; pudo ser un acto aislado, la determinación voluntarista de un oficial encolerizado. Lo cierto es que el acto servía para sembrar terror, y seguía con la táctica general que había elegido Diéguez en aquellas semanas. En el sentido más mundano, un cura fue fusilado en público con el objetivo de llamar la atención de un pueblo percibido como hostil; de ahí la importancia simbólica de este acto iconoclasta.

Galván no era un hombre importante en la jerarquía eclesiástica; era un sacerdote joven. No obstante, el sitio donde fue fusilado se convirtió inmediatamente en un lugar de veneración y devoción religiosa. La devoción ha crecido con los años y cerca del sitio se ha construido un templo en donde están sus restos; el templo se llama Nuestra Señora del Rosario, mejor conocido como el templo del padre Galván. El 21 de mayo de 2000, el Vaticano lo canonizó y san David Galván, mártir, se ha vuelto inmortal. Así, un acto de violencia cometido en contra de un hombre de poca importancia ha generado un contexto histórico completamente diferente, de consecuencias trascendentales. El acontecimiento inmediato era la guerra civil entre dos ejércitos que sumaban 30 ó 40 mil soldados y que se disputaban el futuro de la nación. El peso de un sacrificado no puede medirse en estos términos; sin embargo, en la mentalidad y memoria de los fieles de Guadalajara, Galván es más grande hoy que Diéguez, Medina y muchos otros revolucionarios.

Tras la guerra civil, los vencedores procedieron a redactar una constitución nueva, y se dieron el lujo de excluir a sus contrincantes. La Constitución de 1917 sería un producto nominalmente carrancista, sin tomar en cuenta los reclamos de los que seguían en oposición al nuevo gobierno, llámense zapatistas, villistas o católicos, por nombrar sólo las oposiciones más visibles. Así las cosas, el Congreso Constituyente se celebró a finales de 1916 en Querétaro y se caracterizó por sus resoluciones anticlericales.³¹ El contenido anticlerical de la constitución se

de 1921, p. 1; 5 de febrero de 1921, p. 1; 5 de febrero de 1922, p. 3; 11 de junio de 1922, p. 1. Para un análisis más detallado de la ejecución de Galván como sujeto historiográfico, véase Robert Curley, *op. cit.*, 2001, pp. 224-226; *Proceso*, núm. 1224, 16 de abril de 2000, p. 54; Ramiro Valdés Sánchez y Guillermo María Havers, *Tuyo es el reino: mártires mexicanos del siglo XX*, Guadalajara, Libros Católicos, pp. 19-23; Vicente Camberos Vizcaíno, *Un hombre y una época, apuntes biográficos*, México, Jus, 1949, p. 219; Anacleto González Flores, *op. cit.*, 1920, p. 285; J. Ángel Moreno Ochoa, *op. cit.*, 1965, pp. 71, 137-38; M. Cuzin, *op. cit.*, 1983, pp. 120-121.

³¹ Hoy la Constitución es recordada, en primer lugar, por la reforma agraria (Art. 27) y laboral (Art. 123). Sin embargo, en 1916 estos artículos fueron poco comentados en comparación con las resoluciones anticlericales; véase Alan Knight, *The Mexican Revolution*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, vol. 2, pp. 469-476.

encontraba principalmente en cinco artículos: el Artículo 3 prohibió las escuelas religiosas; el Artículo 5 desconoció los votos religiosos, equiparándolos con la esclavitud; el Artículo 13 prohibió la personalidad jurídica a toda organización religiosa; el Artículo 27 prohibió a toda organización religiosa poseer propiedades y decretó los templos propiedad de la Nación; y el Artículo 130 estableció que el Estado regiría el culto religioso.³²

Sea cual fuere la forma de la nueva Carta Magna, no era lo mismo decretar que aplicar sus postulados. El Estado era débil en extremo y la República estaba repartida, por regiones, entre una docena de generales que habían jurado lealtad a Carranza, pero que gobernaban con una medida de autonomía. Al mismo tiempo, perduraban numerosos focos adversos al carrancismo, entre guerrillas y oposición política latente. Por lo tanto, el poder del Estado no necesariamente se concentraría en la capital, y la legislación anticlerical más agresiva sería producto de la interpretación particular que se hiciera de la Constitución en el ámbito local.

La respuesta oficial del episcopado ante la nueva legislación anticlerical se dio a conocer por medio de una carta pastoral colectiva publicada desde el exilio en Estados Unidos. La firmaron los 14 obispos que se encontraban en Texas a finales de abril de 1917. Comentaron cada uno de los artículos ofensivos; protestaron su derecho a la libertad religiosa, pero terminaron la carta con un tono conciliatorio: la Iglesia no tenía interés en ejercer el poder del Estado y cooperaría plenamente con el gobierno si se restablecía un mínimo de tolerancia y respeto mutuo en las relaciones entre ambas instituciones. Concluyeron:

Estamos persuadidos en el ejercicio de una sana democracia, es lo único que puede dar a nuestra patria, un gobierno estable y firme, que respetando los derechos de todos los equilibre y modere, dando a cada quien lo que le pertenece. Cuando se formó el Partido Católico Nacional, contó con nuestra aprobación y beneplácito, porque iba a trabajar legal y honradamente en pro de todos esos ideales, justos, humanos y patrióticos.³³

Es evidente que los obispos estaban en una posición bastante débil frente a la Revolución, y que por lo tanto no les quedaban muchas alternativas. Ellos estaban

³² *Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre la Constitución de 1917*, Acordada, Texas, 1917; reimpresso en José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, México, Editorial Cultura, 1977, vol. 5, pp. 310-321.

³³ José Ignacio Dávila Garibi, *op. cit.*, 1977, t. 5, p. 320.

en Estados Unidos, exiliados por los carrancistas. Mientras tanto, Carranza gobernaba con una nueva constitución que ni siquiera los reconocía. Sin embargo, en su declaración destaca la mención que hacen del PCN. Cuando dicen que dicho partido contó con su apoyo, precisan que *iba* a actuar honradamente. Aquí se encuentra una admisión, velada por un lenguaje de discreción diplomática, de los errores del PCN. Pero, ¿cuál fue el comportamiento de la Iglesia? La Arquidiócesis de México ofició un *Te Deum* para Huerta cuando asumió el poder tras el asesinato de Madero y Pino Suárez.³⁴ ¿No habría influido esta demostración de beneplácito al partido? ¿No sería la Iglesia de algún modo cómplice de los errores del PCN?

En su crítica al PCN, Eduardo Correa transcribió una carta con fecha del 21 de enero de 1913 —la víspera del asesinato— dirigida por los obispos al Centro General del PCN, en la que advirtieron que no era justificable la rebelión en contra de las autoridades constituidas.³⁵ Sin embargo, según las declaraciones del obispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, durante la Decena Trágica Huerta pidió un préstamo de 20 mil pesos al arzobispo Mora y del Río con la amenaza de que, si no se lo otorgaba, los soldados saquearían la ciudad. Según el historiador católico Vicente Camberos Vizcaino, el préstamo fue más cuantioso, sumando 50 mil pesos. Días después del cuartelazo, Huerta habría devuelto al arzobispo la cantidad prestada.³⁶ Aunque el préstamo no haya sido voluntario, José C. Valadés considera que las relaciones entre Huerta y la Iglesia tenían los visos “de una cordialidad más intensa y sincera que la del régimen porfirista”.³⁷

Estos datos parecen contradictorios. ¿Cuál es la Iglesia verdadera?, o ¿sería que ambas posturas cupieron en una institución por demás compleja y contradictoria? Es probable, y por cierto, la postura eclesiástica en contra del cuartelazo llegó tarde y tenue, mientras que el *Te Deum* fue una declaración pública. Su mensaje quizá fue de acatamiento de la nueva autoridad, pero no pudo sino interpretarse como beneplácito. ¿Por qué el episcopado no anunció su posición en contra del cuartelazo públicamente, como una declaración de principios? La carta

³⁴ Friedrich Katz, *La guerra secreta en México*, México, Era, 1993, vol. 1, p. 143.

³⁵ Eduardo Correa, *op. cit.*, 1991, pp. 135-137.

³⁶ Yolanda Padilla Rangel, “El anticlericalismo revolucionario y la llegada de los primeros exiliados católicos a Texas”, manuscrito, 2001, pp. 3-5. Véase también Vicente Camberos Vizcaino, *Francisco el Grande: Mons. Francisco Orozco y Jiménez, Biografía*, México, Jus, 1966, t. 1, p. 262.

³⁷ Según Valadés, Huerta exigió a la arquidiócesis otro préstamo hacia finales de 1913, por un millón de pesos, y monseñor Mora y del Río cumplió por lo menos en parte; José C. Valadés, *Historia general de la revolución mexicana*, 2ª ed., México, Editorial del Valle de México, 1979, vol. 2, p. 236.

de 1913 —al igual que la pastoral de 1917— declara que la democracia es el sistema preferible para México. Pero, en 1913, los obispos sólo se empeñaron en comunicar su postura a los dirigentes capitalinos del PCN, los cuales nunca tuvieron fuertes compromisos con la democracia como régimen de gobierno. Entre 1917 y 1918, después de la instalación del Congreso Constituyente, los defensores de la Iglesia serían los grupos laicos, ejercitando sus nuevos derechos constitucionales de asociación y petición.

FORJANDO PATRIA: LA CONSTITUCIÓN DE 1917 Y EL SINDICALISMO CATÓLICO

La Constitución de 1917 había creado nuevos obstáculos para los movimientos católicos, pero a la vez creó nuevos derechos. Oficialmente sin escuelas, los católicos se vieron severamente limitados para enseñar sus creencias. Las órdenes monásticas se volvieron ilegales. La Iglesia misma, como institución, no era reconocida por el Estado y su propiedad quedó a la disposición de los revolucionarios anticlericales. Se restringió tanto el oficio del sacerdote, que en algunos estados de la República casi dejó de existir. En Tabasco, por ejemplo, los sacerdotes debían estar casados si iban a practicar. Cabe destacar que la entidad quedó prácticamente sin curas.³⁸ Pero la reciente Constitución abría nuevos canales para disentir. En particular, los Artículos 8 y 9 garantizaron que todo ciudadano tendría el derecho de petición en materia política y el de asociarse o reunirse pacíficamente para participar en los asuntos políticos del país. En estos términos se volvió a constituir la Democracia Cristiana, aprovechando la disposición constitucional que iniciaba la época de la política de masas. Junto a los sindicatos anarquistas de la Confederación General de Trabajadores (CGT) y los gobiernistas de la Confederación Revolucionaria Obrero Mexicana (CROM); tomaron la palabra y la calle la Unión de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Confederación Nacional Católica del Trabajo y otras organizaciones.

El primer foro de conflicto sobre las disposiciones anticlericales de la Constitución fue el estado de Jalisco. El cabildo de Guadalajara elaboró un proyecto para expropiar más de la mitad de los templos católicos existentes en la ciudad, mientras que el gobierno del estado preparaba una legislación que redujera el

³⁸ Carlos Martínez Assad, *op. cit.*, 1984, pp. 37-38, 50-51.

número de sacerdotes.³⁹ En la práctica, el gobierno expropiaría dos templos católicos por cada uno que seguía atendiendo las demandas espirituales de la población. De los 16 templos que permanecían, se permitiría un sacerdote para cada uno, con la condición que fuera mexicano y que contara con un permiso para trabajar como tal, los cuales serían expedidos por el gobierno del estado.⁴⁰

No obstante, el gobierno reconocía que el problema del disenso católico no sólo era legal, sino político. Dos días después de publicar la disposición que limitaba el número de sacerdotes que podían ejercer en Jalisco, fue arrestado el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, puesto en un furgón y llevado a Tampico. Sus defensores consiguieron tres amparos en contra de su detención y traslado, uno en Lagos de Moreno, otro en San Luis Potosí y uno más en Tampico. Sin embargo, la autoridad militar los ignoró, y alegando que el arzobispo era un traidor, se le dio la oportunidad de salir del país. Orozco y Jiménez aceptó y fue trasladado a Laredo donde se internó en Estados Unidos.⁴¹

La reacción no tardó en sentirse. Los católicos de Jalisco no se sentían representados por los gobernantes carrancistas, pero habían preservado la estructura organizativa que hizo exitoso al PCN. En unos meses se movilizó una gran parte de la población a través de protestas públicas, de peticiones escritas y de una estrategia de *no cooperación no violenta* que recuerda la estrategia contemporánea de Mahatma Gandhi en la India. El movimiento boicoteó toda forma de transporte mecanizado (incluyendo el tranvía de Guadalajara), algunas empresas y el principal diario tapatío que pronto desapareció. Los manifestantes se pusieron de luto, vistiéndose de negro y rechazando toda expresión de ocio, incluyendo las fiestas, el baile, el teatro y el cine. La magnitud y contenido del movimiento y su habilidad de movilizar a la población rural en alianza con la población urbana crearon una

³⁹ A partir de 1918, el gobierno se dispuso a permitir un sacerdote y un templo por cada 5 000 habitantes, aunque este límite era inalcanzable en Guadalajara con 16 templos en una ciudad que rebasaba los 170 000 habitantes. Una disposición similar se aplicaría en Tabasco en 1919, limitando la población a un cura por cada 30 000 habitantes y un templo por cada 6 000. Para 1929, se reduciría a un sacerdote por cada 100 000 habitantes; Carlos Martínez Assad, *op. cit.*, 1984, pp. 29 y 38.

⁴⁰ De llevarse a cabo el proyecto, 32 templos se habrían expropiado y utilizados como escuelas, talleres y museos; 16 se conservarían como tales; otros 5, en construcción o en un estado de ruina, habrían desaparecido; Archivo Municipal de Guadalajara (en adelante, AMG), 1918, exp. 139, Secretario de Gobierno al Presidente Municipal, 1º de febrero y 5 de marzo de 1918; AMG, 1918, exp. 669, Secretario de Gobierno al Presidente Municipal, 27 Mayo 1918. Un análisis detallado del proyecto de expropiación se encuentra en Robert Curley, *op. cit.*, 2001, pp. 257-264.

⁴¹ Anacleto González Flores, *op. cit.*, 1920, pp. 310-311.

protesta masiva y sostenida. La magnitud de la protesta fue más impresionante debido a la disciplina de los manifestantes, quienes lograron sostener el movimiento desde junio de 1918 hasta enero de 1919. En febrero de ese año el gobierno abandonó las medidas anticlericales y en junio el arzobispo había regresado a México. En Guadalajara lo recibieron como héroe.

El triunfo del movimiento en Jalisco demostró que un grupo excluido podía desafiar exitosamente los límites de lo político. Enseguida, las asociaciones de la Democracia Cristiana volvieron a pensar en organizarse a escala nacional. Buscaron cultivar bases sociales más amplias, en particular entre obreros, artesanos, campesinos y empleados. En Jalisco la preservación del culto y la defensa de sus autoridades eclesiásticas les había asegurado la capacidad de movilizar a la población, tanto rural como urbana. A partir de 1919 empezaron a desarrollar la misma lógica en otros lugares. Con Guadalajara como centro, la zona de mayor influencia incluía las regiones de Zacatecas, Aguascalientes, León, Zamora, Morelia, México y Puebla.⁴² Como lo hizo el PCN años antes, los dirigentes (laicos y algunos clérigos) concebían a la Democracia Cristiana como el principal medio organizativo de la sociedad civil. Ya no buscaban encarrilarla mediante el partido político sino por medio del sindicato, y sin embargo, su magnitud sería mucho mayor, abarcando, además de la fábrica y el taller, el templo y el hogar. De acuerdo con el jesuita Alfredo Méndez Medina, la unión comprendería una gran familia obrera, una extensión de la familia doméstica.⁴³

En 1920, Méndez Medina asumió la dirección de una nueva organización católica, el Secretariado Social Mexicano (SSM), ubicado en la capital del país. Su objetivo principal era coordinar y promover la cooperación entre las diversas organizaciones laicas. Méndez Medina había estudiado en Europa, donde conoció de cerca las grandes confederaciones católicas de obreros. Durante casi seis años que dirigió el SSM, convenció a las Damas Católicas, la Acción Católica Juvenil Mexicana (ACJM) y los Caballeros de Colón para que trabajaran como red de apoyo de una confederación obrera. En principio, se dio cuenta que los sindicatos católicos estaban mejor organizados en la arquidiócesis de Guadalajara que en el resto del país, y se dedicó a desarrollar el liderazgo nacional de la confederación tapatía.⁴⁴

⁴² Manuel Ceballos Ramírez se refiere a un “eje geopolítico de restauración católica”; véase *op. cit.*, 1991, p. 421; compárese con Francisco Banegas Galván: “[La Acción Social] fue brotando sucesivamente, hasta encontrarse esas obras en la Mesa Central, con verdadera exuberancia, desde Puebla hasta Durango”; *op. cit.*, 1960, p. 32.

⁴³ Jorge Adame Goddard, *op. cit.*, 1981, p. 250.

⁴⁴ El Primer Congreso Católico Regional Obrero, celebrado en Guadalajara en abril de 1919, da una idea

El concepto de la Democracia Cristiana se ajustó al sindicalismo católico mejor que cualquier otra expresión del movimiento social católico durante el primer cuarto del siglo XX, incluyendo al PCN. Los sindicatos estaban excluidos de la esfera política, ubicados al margen de las elecciones, las legislaturas y el poder del Estado; sin embargo, le hacían sombra a los espacios de la política tradicional, abarcando a la sociedad misma sin menoscabo de las divisiones entre hogar, calle, taller o templo. En gran parte, esto se debía a la meta principal de organizar todos los aspectos de la vida dentro de un sistema unificado, meta que le dio al movimiento sindical un carácter *totalitario*.⁴⁵ Unía a la familia, el lugar de trabajo, la escuela, el templo, el mercado, la banda y el teatro dentro de un solo grupo amplio, flexible y multitudinario. Competía con los sindicatos oficiales para miembros a la vez que alzaba las banderas de temas religiosos utilizando medios profanos.

Sin duda, la característica más importante del movimiento sindical católico era su flexibilidad. Estaba montado en la red de parroquias, tal y como se había construido el PCN. Esto permitió una amplia aceptación y un vínculo importante entre la vida material y espiritual de los afiliados. Por medio del movimiento sindical los miembros participaron en seminarios de organización sindical, grupos de estudio social y religioso, teatro moral, cine, cooperativas de producción y consumo, sociedades mutualistas, vanguardias infantiles, la ACJM, la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM), orfeones y coros, escuelas para menores y para adultos, bibliotecas, uniones profesionales, peregrinaciones y cooperativas de crédito y ahorro.⁴⁶ Las diversas actividades fortalecían a la parroquia, al mismo tiempo que promovían una identidad y solidaridad de grupo. Los miembros se sabían católicos frente a otros sindicatos y frente al Estado.

de la importancia de la región. Participaron 66 grupos, de los cuales 27 eran tapatíos y 39 representaban otras poblaciones de la arquidiócesis. La lista de grupos se encuentra en Pbro. Librado Tovar, *Primer Congreso Católico Regional Obrero*, Guadalajara, Tip. C. M. Sainz, 1921, pp. 23-25. Véase también Manuel Ceballos Ramírez, "El sindicalismo católico en México, 1919-1931", en *Historia Mexicana*, vol. 35, núm. 140, 1986, p. 627; Jesús Gómez Fregoso, "Notas para la historia de los sindicatos católicos en Jalisco (1918-1924)," en *Encuentro*, núm. 3, 1984, pp. 58-59; Antonio Rius Facius, *De don Porfirio a Plutarco, Historia de la A.C.J.M.*, México, Jus, 1958, pp. 129-136.

⁴⁵ La meta de *restaurar todo en Cristo* subyace en todas las actividades sociales católicas. Sin embargo, nunca antes había logrado tal nivel de difusión y organización.

⁴⁶ Robert Curley, *op. cit.*, 2001, p. 317.

EPÍLOGO CRISTERO: LOS LÍMITES DE LO POLÍTICO

En 1925 el gobierno federal empezó a implementar una política anticlerical concertada en cooperación con los gobiernos de algunos de los estados. Su objetivo particular era cerrar los espacios donde operaban las organizaciones laicas católicas y detener los avances de la Democracia Cristiana. Conforme se perdían los espacios de la sociedad civil, el movimiento se transformó. En la Ciudad de México y en otras ciudades, la ACJM fundó la Liga Nacional Defensora de las Libertades Religiosas (Liga), un grupo de vanguardia que combatiría los embates gubernamentales. Al mismo tiempo, la ACJM de Jalisco formó la Unión Popular (UP), un grupo radicalmente descentralizado que aprovechó la densa red de sindicatos católicos para difundirse pueblo por pueblo y parroquia por parroquia. Apoyados por la estructura sindical, los dirigentes de la UP provenían de los grupos de agrimiados; eran hombres y mujeres de clase obrera rural y urbana en su mayoría. En tierras de la UP, la Liga existió en la medida en que la UP la asumía como una de sus labores.⁴⁷ Conforme fallaban los canales de negociación, el liderazgo descentralizado de la UP se desesperó con las tácticas de la lucha pacífica y política. Enfrentados al dilema creado por la Ley Calles y la huelga clerical, a finales de 1926 los dirigentes de la UP optaron por la rebelión. Sin anunciarse, los líderes del movimiento sindical abandonaron el modo de organización civil por el militar, y dicho movimiento desapareció.

Durante tres largos años de rebelión, el centro-occidente mexicano se transformó y *La cristiada* se construyó: la rebelión religiosa que se registra en la historiografía como epopeya popular con la obra clásica de Jean Meyer.⁴⁸ Después de la rebelión, la Iglesia y el Estado lograrían un nuevo *modus vivendi*. Los cristeros lo llamarían, no sin cierto desdén, *los arreglos*. Para los mexicanos, la catarsis de la rebelión consumió a la Democracia Cristiana. Para la cristiandad, a partir de 1931 una nueva teología sustituiría al Catolicismo Social, caracterizada por un mayor control clerical sobre los asuntos parroquiales y un acendrado interés en los asuntos espirituales por encima de los materiales.

La Revolución mexicana, particularmente durante los quince años que siguieron a la caída de Porfirio Díaz, fue un momento histórico sin guión, donde se disputó el futuro del país. En esta coyuntura, los católicos elaboraron y defendieron un

⁴⁷ Antonio Gómez Robledo, *Anacleto González Flores: El maestro*, 2a ed., México, Jus, 1947, p. 185.

⁴⁸ Jean Meyer, *La cristiada*, 3 vols., traducción Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1973-1974.

proyecto de nación para el siglo XX. Durante la Revolución mexicana los católicos laicos (y algunos clérigos) construyeron organizaciones sociales y políticas que tendrían como meta forjar una nación, fundar una sociedad nueva. Así como la Revolución les abrió esta posibilidad, también generó las circunstancias que empujaron a los demócrata-cristianos a rebelarse. En la rebelión sacrificaron sus asociaciones y los espacios sociales en los que habían actuado, a cambio de una empresa armada esencialmente desesperada. Tuvieron en su contra al ejército revolucionario y muchas veces a la jerarquía católica también, pero en última instancia, la rebelión fue producto de una decisión racional tomada tras la deliberación entre vecinos de cientos de pueblos en el centro y occidente del país.

La rebelión cristera transformó al Estado, la Iglesia y los católicos mexicanos. Una de las paradojas de esta historia es, por un lado, que la Democracia Cristiana tuvo una influencia significativa en las formas, la sustancia y los parámetros de la política nacional; mientras que, por otro, la rebelión cristera terminó por destruirla. Es decir, la rebelión transformó los espacios que habían abierto los laicos con sus asociaciones y, como consecuencia, las transformó. La Confederación Nacional Católica del Trabajo engendró la Unión Popular. La Unión de Empleadas Católicas de Guadalajara se convirtió en las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco, dedicadas a la Virgen de Zapopan, la pelea, el acopio y la distribución de armas y parque.⁴⁹

Después de los arreglos de 1929, la esfera política mexicana no volvería a soportar un movimiento católico laico de base social amplia. Habrían dos intentos, pero ninguno alcanzaría la amplitud y legitimidad de que habían gozado los católicos en la década de 1920. En 1937, un grupo de guanajuatenses formó la Unión Nacional Sinarquista (UNS), un movimiento que podría considerarse descendiente de la Democracia Cristiana de la generación revolucionaria. No obstante su popularidad, entre los campesinos de occidente, la UNS resultaría más estrecha en su base social y más limitada geográficamente. Asimismo, en 1939 se formó el Partido Acción Nacional (PAN), una organización que recogería algunas de las banderas demócrata-cristianas. Sin embargo, el sistema político ya no admitía un partido de oposición, mucho menos un partido con tintes católicos; como resultado, el PAN

⁴⁹ Barbara Ann Miller, "The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: A New Chapter", Tesis doctoral, University of Notre Dame, 1981, p. 67; los capítulos IV y V se basan en entrevistas con veteranas del conflicto para desarrollar una visión general de la formación y trabajo de las *brigadas* durante la rebelión.

permanecería limitado, social y geográficamente, durante más de 40 años. Quizá, el límite fundamental lo impuso el mismo sistema político, que subordinó la competencia de proyectos políticos a la lógica de un partido único de Estado. Desde la década de 1980 el PAN ha crecido indiscutiblemente, pero también se ha visto obligado a trocar sus principios demócrata-cristianos por el astuto pragmatismo de una nueva generación de empresarios dirigentes.

En esta modernidad mediática, el presidente reza en la basílica y el gobernador de la Ciudad de México se declara partidario de una austeridad republicana juarista. Sin embargo, ambos parecen tener más interés en las cámaras de televisión que en el oficio de gobernar en una democracia. Como resultado, se impone el culto a la personalidad por encima de la deliberación. Al margen de la cosa pública, los creyentes siguen celebrando sus peregrinaciones y la legitimidad de la Iglesia sigue siendo amplia y profunda. Sin embargo, los laicos ya no hacen política como católicos. Es en este sentido que la Revolución mexicana fue un hito en la historia del catolicismo: marcó la elaboración de una propuesta católica moderna de nación, pero también marcó su fracaso y el establecimiento de una separación duradera entre la Iglesia y el Estado.